

LUCILENE REGINALDO

**OS ROSÁRIOS DOS ANGOLAS: IRMANDADES NEGRAS,
EXPERIÊNCIAS ESCRAVAS E IDENTIDADES AFRICANAS NA BAHIA
SETECENTISTA**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Silvia Hunold Lara.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 04/03/2005.

BANCA

Prof.^a Dr.^a Silvia Hunold Lara (Orientadora)

Prof. Dr. Robert Wayne Slenes

Prof.^a Dr.^a Marina de Mello e Souza

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Wissembach

Prof. Dr. Luís Nicolau Pares

SUPLENTES

Prof. Dr. Sidney Chalhoub

Prof. Dr. João José Reis

MARÇO/2005

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP**

R263r	<p>Reginaldo, Lucilene. Os Rosários dos Angolas : irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista / Lucilene Reginaldo. -- Campinas, SP : [s.n.], 2005.</p> <p style="text-align: center;">Orientadora: Sílvia Hunold Lara. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p style="text-align: center;">1. Escravidão – Salvador (BA). 2. Escravidão – Recôncavo (BA). 3. Negros – Brasil. 4. Negros – Religião. 5. Brasil – História – Séc. XVIII. I. Lara, Sílvia Hunold. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	---

Palavras -chave em inglês (Keywords): Slavery – Salvador (BA).
Slavery – Recôncavo (BA).
Blacks – Brazil .
Blacks – Religion.
Brazil – 18th century,

Área de concentração: História do Brasil colonial.

Titulação: Doutora em história.

Banca examinadora: Sílvia Hunold Lara, Roberto Wayne Slenes, Marina De Mello e Souza, Maria Cristina Wissembach, Luís Nicolau Parés.

Data da defesa: 04/03/2005.

RESUMO

As irmandades do Rosário na Bahia, desde as primeiras fundações em meados do século XVII, até o final do século XIX, foram, em sua maioria absoluta, controladas por africanos angolas e seus parceiros crioulos. Este fenômeno indica uma valorização deste espaço por parte dos angolas, mais do que por qualquer outro grupo de africanos. A identificação com as confrarias católicas aponta para a importância do catolicismo na África Central e, ao mesmo tempo, ressalta este elemento como fundamental na constituição de uma identidade particular dentro da comunidade escrava e da sociedade baiana em geral. Esta tese também discute esta identificação na experiência dos escravos no Reino, sugerindo uma perspectiva de investigação da história da devoção ao Rosário, das confrarias negras e da identidade angola ao longo do século XVIII e circulando por três continentes.

ABSTRACT

The Rosary brotherhoods in Bahia, from the first foundations in the middle of the XVIIIth century to the end of the XIXth century, were mostly controlled by Africans from Angola and their Creole partners. That shows a valuation of this place by the Angolans more than any other African group. The identification with Catholic brotherhoods points to the importance of Catholicism in Central Africa and, at the same time, reveals this characteristic as a fundamental one in the constitution of a particular identity inside the slave community and Bahian society in general. This dissertation discusses, also, this identification in the slave experience in the Portuguese kingdom, and suggests a singular perspective for the historical investigation of the Rosary devotion, the black brotherhoods and the Angolan identity during the XVIIIth century, over three continents.

Para Akin

Agradecimentos

O apoio da CAPES, através do Programa Institucional de Capacitação Docente, foi fundamental para realização deste trabalho. Fui ainda contemplada, pela mesma instituição, com uma Bolsa Sanduíche para realização de pesquisas no exterior entre os meses de novembro de 2001 a maio de 2002. A Universidade Estadual de Feira de Santana, instituição à qual me encontro vinculada na condição de professora, além da intermediação junto à CAPES para a concessão da bolsa de capacitação docente, liberou-me das atividades docentes para realização do curso de doutorado em todas as suas etapas.

Nas reuniões da Linha de Pesquisa História Social da Cultura tive o privilégio de participar de debates fundamentais para a formulação de meus próprios caminhos de investigação. Devo mencionar, especialmente, as contribuições dos professores Robert Slenes, Maria Clementina Pereira Cunha, e Sidney Chalhoub.

Ter Silvia Lara como orientadora foi um privilégio à parte. Suas leituras sempre críticas e propositivas, nossas longas reuniões de orientação em Campinas, as conversas por telefone em vários finais de semana, e seu particular interesse pelo tema desta investigação foram fundamentais para a elaboração desta tese. Sua disposição para o debate estimulou-me a inteligência e capacidade de argumentação. Sua generosidade intelectual enriqueceu minhas questões e abordagens. Silvia Lara me ensinou muito sobre a profissão do historiador e, mais ainda, sobre o compromisso e a responsabilidade do professor. Compartilho com Silvia todos os méritos desse trabalho.

Robert Slenes e Maria Cristina Wissembach, juntamente com Silvia Lara, formaram a banca de qualificação. As leituras cuidadosas feitas por estes professores promoveram um instigante debate sobre minha proposta de investigação. Foram muitas suas contribuições. Espero ter conseguido elaborar corretamente algumas das muitas sugestões apontadas pela banca.

Com Almir Diniz, Alírio Cardoso e Renata Sena Garraffoni tomei muitos cafezinhos na cantina do IFCH. Por inúmeras vezes, transformamos este espaço descontraído num criativo ambiente de discussões e debates sobre nossas pesquisas e nossos projetos de vida.

A importância da investigação nos arquivos portugueses e angolanos exigiu um trabalho intensivo e um ótimo aproveitamento do tempo e das oportunidades. O intento não teria sido alcançado sem a colaboração de muitas pessoas.

Robert Rowland foi meu orientador durante a temporada de pesquisas em Portugal. Sua disponibilidade, atenção e generosidade jamais serão esquecidas. Embora o tema desta investigação estivesse distante de suas preocupações atuais de pesquisa, Robert Rowland demonstrou abertura e disposição para discutir meus “problemas” teóricos e metodológicos. Ao pisar em Lisboa pela primeira vez, com todos os medos que perseguem os neófitos e, munida apenas de mapas e indicações trazidas do Brasil, suas orientações sobre a cidade, os arquivos e seus acervos e suas indicações a professores e colegas pesquisadores foram fundamentais para o encaminhamento do trabalho.

No Centro de Estudos Africanos do Instituto de Investigação Científica Tropical pude contar com a generosidade de muitos pesquisadores. Jill Dias foi fundamental no planejamento da investigação das fontes sobre a história de Angola. Gerhard Seibert foi um interlocutor precioso. De uma agradável convivência com Seibert e sua adorável família nasceu uma bela amizade. Augusto Nascimento me apresentou arquivos, sugeriu caminhos além de ser um carinhoso anfitrião em muitos finais de semana. Com Carlos Almeida, tive conversas muito estimulantes sobre a evangelização e transformações culturais nos antigos

reinos de Angola e Congo. As indicações de Aida Freudenthal foram muito úteis para o trabalho de investigação nos arquivos angolanos. Os historiadores angolanos João Alexandre e Emanuel Esteves me ofereceram informações valiosíssimas sobre os acervos de Luanda. Emanuel Esteves, com sua experiência de antigo pesquisador do Arquivo Nacional de Angola, indicou-me caminhos certos. É preciso mencionar que graças a estes colegas tive hospedagem, condições de deslocamento e orientações básicas de “como sobreviver em Luanda”. Adel Sidarus apresentou-me o acervo da Biblioteca Municipal de Évora, além de gentilmente oferecer-me hospedagem no período em que lá estive.

Em Évora, tive a satisfação de conhecer Jorge Fonseca, atento pesquisador da escravidão em Portugal. Fonseca indicou-me referências preciosas sobre as confrarias negras em Portugal, especialmente no Alentejo e Algarve.

Recebi de Didier Lahon um roteiro de pesquisa sobre as irmandades negras nos arquivos portugueses. Economizei muito tempo de consulta a catálogos e fichários com esse roteiro e, ao mesmo tempo, ganhei muitas novas questões de investigação com a leitura de seus textos e suas generosas observações.

José Curto indicou-me fontes relevantes para a história de Angola nos arquivos portugueses, além de convencer-me, a partir de indicações documentais precisas, da importância do Arquivo do Bispado de Luanda para minha investigação.

Em Luanda, a assistência da historiadora Rosa Cruz e Silva, diretora do Arquivo Nacional de Angola, foi fundamental, desde a tramitação burocrática para o visto de entrada no país, passando pela intermediação institucional com as autoridades eclesiásticas de Angola, até as estimulantes discussões sobre as fontes e pressupostos teóricos da investigação. Impossível não mencionar as valiosíssimas indicações da experiente pesquisadora Prof^a Conceição Neto. A presteza e seriedade do Sr. Mateus foram fundamentais para a realização da pesquisa no Arquivo Nacional de Angola. Ele é muito mais do que um funcionário exemplar, é o fichário vivo do arquivo. Obtive informações valiosas sobre a história da igreja em Angola, bem como sugestões de fontes e bibliografia com o Cônego Antero Beji; Padre Vicente Rafael, mais antigo pároco de Luanda; Padre Rocha Ferreira, superior da Casa de Formação dos Padres Espiritanos na cidade de Luanda; e Antonio Mbuko, superior do Seminário dos Capuchinhos na mesma cidade. Quero agradecer, com especial deferência, à D. Damião, arcebispo de Luanda, por permitir a consulta ao arquivo da arquidiocese.

Roquinaldo Ferreira cedeu dados de suas pesquisas na Biblioteca Pública de Luanda e no Arquivo da Torre do Tombo, além disso, orientou-me no “oceano de Códices” do Arquivo Histórico Nacional de Angola. Não bastasse tudo isso, Roque e Julie fizeram tudo para tornar minha estadia em Luanda o mais tranquila e produtiva possível.

Sem a companhia de Isabel Araya, Rafael Chambouleyron, Josimar Henrique, Kelly Araújo, Renata Porto, Vanda Silva e Jelmer Vos a vida em Lisboa teria sido muito mais difícil e muito menos divertida.

Impossível mencionar todos os funcionários dos arquivos portugueses que com eficiência, profissionalismo e muito respeito pelos pesquisadores brasileiros, tornaram possível o trabalho de investigação que sustenta esta tese. Meus respeitos e minha gratidão a todos. Faço uma menção especial a José Maria Furtado, funcionário da Torre do Tombo e a Jorge Nascimento e Sr. Pires no Arquivo Histórico Ultramarino.

Agradeço igualmente aos funcionários do Arquivo Nacional e da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro e do Arquivo Público do Estado da Bahia.

A consulta ao precioso acervo da Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho só foi possível graças ao apoio do prior Januário Terêncio Gomes e seu vice-prior Júlio César Soares da Silva (1999-2002). Maria da Glória Bonfim, secretária da irmandade, sempre muito solícita e dedicada, tornou nosso trabalho muito mais fácil e agradável. Frequentar a Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho, conversar com os irmãos e irmãs e, ao mesmo tempo, investigar sua história foi uma experiência sem par. Inúmeras vezes fui tomada de uma grande emoção. De alguma forma, me sentia muito mais próxima dos protagonistas da história dos tempos passados.

Discuti dois capítulos da tese em reuniões da Linha de Pesquisa Escravidão e Liberdade do Mestrado em história da UFBA. Recebi críticas e sugestões de grande valia, além de estímulo para seguir adiante. Agradeço, de forma especial aos professores João José Reis, Luís Nicolau Pares, Renato da Silveira e Wlamyra Albuquerque.

Com Alberto Heráclito Ferreira Filho tive minhas primeiras lições de história da Bahia. Por isso, ele é um dos grandes responsáveis por minha paixão pela “Velha Bahia”.

Com Laura Alvarez discuti muitas questões da tese, ainda em esboço. Além de uma leitora atenta, Laura me manteve “conectada” ao mundo, sempre me enviando novidades sobre a bibliografia e eventos científicos do meu interesse.

Gabriela Reis Sampaio, além de interlocutora atenta, foi uma excelente amiga. Leu e releu capítulos, deu sugestões para redação, traduziu textos, e ajudou-me a cultivar esperanças de um final feliz.

Minha dívida com Lara de Melo dos Santos é imensa. Lara encarou o difícil trabalho de transcrição com profissionalismo e muita responsabilidade. Mas, uma pesquisadora atenta e inteligente como Lara não poderia deixar de “pensar” sobre as fontes que tinha em mãos. Desse forma, acabou transformando-se numa interlocutora ímpar, pois conhecia a maioria de minhas fontes tão bem quanto eu mesma.

Maria da Conceição da Costa e Silva também auxiliou no trabalho de transcrição. No meio de seus muitos afazeres, dedicou uma parte de seu precioso tempo socorrendo-me sempre que solicitada.

Cândido da Costa e Silva foi, acima de tudo, um incentivador! Sempre disponível, vezes sem conta esclareceu-me dúvidas sobre a história da igreja na Bahia, da qual é um erudito conhecedor.

Jandira cuidou de meu filho enquanto eu cuidava da tese. Minha gratidão eterna.

Meu irmão Leandro, dentre outras dívidas fraternas, me ajudou com “o computador”. Diante de meu desespero com este ou aquele problema, lá estava ele com uma palavra tranquilizadora e uma solução adequada.

Jesus e Laurinda, meus pais, têm sido o meu porto seguro. Sempre respeitando minhas decisões, desde há muito vêm embarcando em meus sonhos e projetos. Difícil encontrar palavras para agradecer a vida e o amor incondicional que recebi deles. Divido com eles o resultado deste trabalho.

Clemente foi a pessoa que vivenciou de maneira mais próxima as angústias, medos e inseguranças que me acompanharam durante o difícil processo de redação da tese. Nos momentos mais difíceis foi generoso e companheiro, para além de suas próprias forças.

Meu filho Akin teve que aprender, em seus poucos meses de vida, a dividir sua mãe com um computador e uma montanha de livros, papéis e fichas. Apesar desta cruel imposição, me brinda todas as manhãs com um imenso sorriso nos lábios. O sorriso de Akin foi meu combustível nessa reta final. A ele dedico este trabalho.

Agradecimentos

O apoio da CAPES, através do Programa Institucional de Capacitação Docente, foi fundamental para realização deste trabalho. Fui ainda contemplada, pela mesma instituição, com uma Bolsa Sanduíche para realização de pesquisas no exterior entre os meses de novembro de 2001 a maio de 2002. A Universidade Estadual de Feira de Santana, instituição à qual me encontro vinculada na condição de professora, além da intermediação junto à CAPES para a concessão da bolsa de capacitação docente, liberou-me das atividades docentes para realização do curso de doutorado em todas as suas etapas.

Nas reuniões da Linha de Pesquisa História Social da Cultura tive o privilégio de participar de debates fundamentais para a formulação de meus próprios caminhos de investigação. Devo mencionar, especialmente, as contribuições dos professores Robert Slenes, Maria Clementina Pereira Cunha, e Sidney Chalhoub.

Ter Silvia Lara como orientadora foi um privilégio à parte. Suas leituras sempre críticas e propositivas, nossas longas reuniões de orientação em Campinas, as conversas por telefone em vários finais de semana, e seu particular interesse pelo tema desta investigação foram fundamentais para a elaboração desta tese. Sua disposição para o debate estimulou-me a inteligência e capacidade de argumentação. Sua generosidade intelectual enriqueceu minhas questões e abordagens. Silvia Lara me ensinou muito sobre a profissão do historiador e, mais ainda, sobre o compromisso e a responsabilidade do professor. Compartilho com Silvia todos os méritos desse trabalho.

Robert Slenes e Maria Cristina Wissembach, juntamente com Silvia Lara, formaram a banca de qualificação. As leituras cuidadosas feitas por estes professores promoveram um instigante debate sobre minha proposta de investigação. Foram muitas suas contribuições. Espero ter conseguido elaborar corretamente algumas das muitas sugestões apontadas pela banca.

Com Almir Diniz, Alírio Cardoso e Renata Sena Garraffoni tomei muitos cafezinhos na cantina do IFCH. Por inúmeras vezes, transformamos este espaço descontraído num criativo ambiente de discussões e debates sobre nossas pesquisas e nossos projetos de vida.

A importância da investigação nos arquivos portugueses e angolanos exigiu um trabalho intensivo e um ótimo aproveitamento do tempo e das oportunidades. O intento não teria sido alcançado sem a colaboração de muitas pessoas.

Robert Rowland foi meu orientador durante a temporada de pesquisas em Portugal. Sua disponibilidade, atenção e generosidade jamais serão esquecidas. Embora o tema desta investigação estivesse distante de suas preocupações atuais de pesquisa, Robert Rowland demonstrou abertura e disposição para discutir meus “problemas” teóricos e metodológicos. Ao pisar em Lisboa pela primeira vez, com todos os medos que perseguem os neófitos e, munida apenas de mapas e indicações trazidas do Brasil, suas orientações sobre a cidade, os arquivos e seus acervos e suas indicações a professores e colegas pesquisadores foram fundamentais para o encaminhamento do trabalho.

No Centro de Estudos Africanos do Instituto de Investigação Científica Tropical pude contar com a generosidade de muitos pesquisadores. Jill Dias foi fundamental no planejamento da investigação das fontes sobre a história de Angola. Gerhard Seibert foi um interlocutor precioso. De uma agradável convivência com Seibert e sua adorável família nasceu uma bela amizade. Augusto Nascimento me apresentou arquivos, sugeriu caminhos além de ser um carinhoso anfitrião em muitos finais de semana. Com Carlos Almeida, tive conversas muito estimulantes sobre a evangelização e transformações culturais nos antigos

reinos de Angola e Congo. As indicações de Aida Freudenthal foram muito úteis para o trabalho de investigação nos arquivos angolanos. Os historiadores angolanos João Alexandre e Emanuel Esteves me ofereceram informações valiosíssimas sobre os acervos de Luanda. Emanuel Esteves, com sua experiência de antigo pesquisador do Arquivo Nacional de Angola, indicou-me caminhos certos. É preciso mencionar que graças a estes colegas tive hospedagem, condições de deslocamento e orientações básicas de “como sobreviver em Luanda”. Adel Sidarus apresentou-me o acervo da Biblioteca Municipal de Évora, além de gentilmente oferecer-me hospedagem no período em que lá estive.

Em Évora, tive a satisfação de conhecer Jorge Fonseca, atento pesquisador da escravidão em Portugal. Fonseca indicou-me referências preciosas sobre as confrarias negras em Portugal, especialmente no Alentejo e Algarve.

Recebi de Didier Lahon um roteiro de pesquisa sobre as irmandades negras nos arquivos portugueses. Economizei muito tempo de consulta a catálogos e fichários com esse roteiro e, ao mesmo tempo, ganhei muitas novas questões de investigação com a leitura de seus textos e suas generosas observações.

José Curto indicou-me fontes relevantes para a história de Angola nos arquivos portugueses, além de convencer-me, a partir de indicações documentais precisas, da importância do Arquivo do Bispado de Luanda para minha investigação.

Em Luanda, a assistência da historiadora Rosa Cruz e Silva, diretora do Arquivo Nacional de Angola, foi fundamental, desde a tramitação burocrática para o visto de entrada no país, passando pela intermediação institucional com as autoridades eclesiásticas de Angola, até as estimulantes discussões sobre as fontes e pressupostos teóricos da investigação. Impossível não mencionar as valiosíssimas indicações da experiente pesquisadora Prof^a Conceição Neto. A presteza e seriedade do Sr. Mateus foram fundamentais para a realização da pesquisa no Arquivo Nacional de Angola. Ele é muito mais do que um funcionário exemplar, é o fichário vivo do arquivo. Obtive informações valiosas sobre a história da igreja em Angola, bem como sugestões de fontes e bibliografia com o Cônego Antero Beji; Padre Vicente Rafael, mais antigo pároco de Luanda; Padre Rocha Ferreira, superior da Casa de Formação dos Padres Espiritanos na cidade de Luanda; e Antonio Mbuko, superior do Seminário dos Capuchinhos na mesma cidade. Quero agradecer, com especial deferência, à D. Damião, arcebispo de Luanda, por permitir a consulta ao arquivo da arquidiocese.

Roquinaldo Ferreira cedeu dados de suas pesquisas na Biblioteca Pública de Luanda e no Arquivo da Torre do Tombo, além disso, orientou-me no “oceano de Códices” do Arquivo Histórico Nacional de Angola. Não bastasse tudo isso, Roque e Julie fizeram tudo para tornar minha estadia em Luanda o mais tranquila e produtiva possível.

Sem a companhia de Isabel Araya, Rafael Chambouleyron, Josimar Henrique, Kelly Araújo, Renata Porto, Vanda Silva e Jelmer Vos a vida em Lisboa teria sido muito mais difícil e muito menos divertida.

Impossível mencionar todos os funcionários dos arquivos portugueses que com eficiência, profissionalismo e muito respeito pelos pesquisadores brasileiros, tornaram possível o trabalho de investigação que sustenta esta tese. Meus respeitos e minha gratidão a todos. Faço uma menção especial a José Maria Furtado, funcionário da Torre do Tombo e a Jorge Nascimento e Sr. Pires no Arquivo Histórico Ultramarino.

Agradeço igualmente aos funcionários do Arquivo Nacional e da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro e do Arquivo Público do Estado da Bahia.

A consulta ao precioso acervo da Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho só foi possível graças ao apoio do prior Januário Terêncio Gomes e seu vice-prior Júlio César Soares da Silva (1999-2002). Maria da Glória Bonfim, secretária da irmandade, sempre muito solícita e dedicada, tornou nosso trabalho muito mais fácil e agradável. Frequentar a Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho, conversar com os irmãos e irmãs e, ao mesmo tempo, investigar sua história foi uma experiência sem par. Inúmeras vezes fui tomada de uma grande emoção. De alguma forma, me sentia muito mais próxima dos protagonistas da história dos tempos passados.

Discuti dois capítulos da tese em reuniões da Linha de Pesquisa Escravidão e Liberdade do Mestrado em história da UFBA. Recebi críticas e sugestões de grande valia, além de estímulo para seguir adiante. Agradeço, de forma especial aos professores João José Reis, Luís Nicolau Pares, Renato da Silveira e Wlamyra Albuquerque.

Com Alberto Heráclito Ferreira Filho tive minhas primeiras lições de história da Bahia. Por isso, ele é um dos grandes responsáveis por minha paixão pela “Velha Bahia”.

Com Laura Alvarez discuti muitas questões da tese, ainda em esboço. Além de uma leitora atenta, Laura me manteve “conectada” ao mundo, sempre me enviando novidades sobre a bibliografia e eventos científicos do meu interesse.

Gabriela Reis Sampaio, além de interlocutora atenta, foi uma excelente amiga. Leu e releu capítulos, deu sugestões para redação, traduziu textos, e ajudou-me a cultivar esperanças de um final feliz.

Minha dívida com Lara de Melo dos Santos é imensa. Lara encarou o difícil trabalho de transcrição com profissionalismo e muita responsabilidade. Mas, uma pesquisadora atenta e inteligente como Lara não poderia deixar de “pensar” sobre as fontes que tinha em mãos. Desse forma, acabou transformando-se numa interlocutora ímpar, pois conhecia a maioria de minhas fontes tão bem quanto eu mesma.

Maria da Conceição da Costa e Silva também auxiliou no trabalho de transcrição. No meio de seus muitos afazeres, dedicou uma parte de seu precioso tempo socorrendo-me sempre que solicitada.

Cândido da Costa e Silva foi, acima de tudo, um incentivador! Sempre disponível, vezes sem conta esclareceu-me dúvidas sobre a história da igreja na Bahia, da qual é um erudito conhecedor.

Jandira cuidou de meu filho enquanto eu cuidava da tese. Minha gratidão eterna.

Meu irmão Leandro, dentre outras dívidas fraternas, me ajudou com “o computador”. Diante de meu desespero com este ou aquele problema, lá estava ele com uma palavra tranquilizadora e uma solução adequada.

Jesus e Laurinda, meus pais, têm sido o meu porto seguro. Sempre respeitando minhas decisões, desde há muito vêm embarcando em meus sonhos e projetos. Difícil encontrar palavras para agradecer a vida e o amor incondicional que recebi deles. Divido com eles o resultado deste trabalho.

Clemente foi a pessoa que vivenciou de maneira mais próxima as angústias, medos e inseguranças que me acompanharam durante o difícil processo de redação da tese. Nos momentos mais difíceis foi generoso e companheiro, para além de suas próprias forças.

Meu filho Akin teve que aprender, em seus poucos meses de vida, a dividir sua mãe com um computador e uma montanha de livros, papéis e fichas. Apesar desta cruel imposição, me brinda todas as manhãs com um imenso sorriso nos lábios. O sorriso de Akin foi meu combustível nessa reta final. A ele dedico este trabalho.

Sumário

Introdução.....	1
Capítulo 1 – As irmandades Negras no Império Português.....	15
I – Conversão, irmandades e devoções na África Central.....	15
1 – A conversão do Congo.....	15
2 – A expansão do catolicismo na África Central	22
3 – As irmandades em Luanda e os Rosários dos pretos.....	29
4 – As devoções negras e o catolicismo centro-africano.....	37
II – Irmandades negras em Portugal	42
1 – Os africanos em Portugal: de conversos à escravos.....	42
2 – As irmandades e a defesa dos escravos e libertos em Portugal.....	47
3 – Os pretos em Portugal e a Senhora do Rosário.....	54
Capítulo 2 – As irmandades negras na Bahia setecentista	59
I. – A Bahia no século XVIII.....	60
1 – O Recôncavo da Bahia.....	65
II – As irmandades no Setecentos baiano.....	68
1 – Devoções e irmandades de pretos.....	75
2 – Devoções e irmandades urbanas e rurais.....	85
3 – Devoções e irmandades de pardos cativos e forros.....	88
4 – As irmandades de “nação”.....	92
Capítulo 3 – Os Rosário dos angolas na Bahia.....	101
I – Poderes, cargos e ofícios.....	104
II – Festas dos confrades negros.....	112
III– Os Reinados do rosário.....	124
IV – Diante das autoridades.....	139

Capítulo 4 - Os angolas da Bahia.....	149
I – “Mais amoráveis e dóceis”: o tráfico e a propaganda.....	149
II – “Uns três congos e alguns angolas”: A Escola Baiana de Antropologia e a construção da invisibilidade dos bantos.....	162
III – O tráfico de escravos da África Central para a Bahia no século XVIII.....	177
IV – A nação angola na Bahia.....	185
Capítulo 5 – Irmãos e irmãs do Rosário das Portas do Carmo.....	193
I - A irmandade.....	193
II - O livro de irmãos.....	195
III - As mulheres do Rosário.....	199
IV - Os escravos e libertos.....	204
V - Os irmãos brancos do Rosário.....	208
VI - Angolas, crioulos e jejes.....	211
Considerações finais.....	221
Tabelas.....	227
Abreviaturas.....	229
Fontes e bibliografia.....	231

Introdução

I.

Esta tese nasceu e deu seus primeiros passos às margens do Rio Paraguassu, em meio às históricas ruas, becos, templos e sobrados da antiga vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira. No início de 1997 mudei-me para Bahia, mais precisamente para a cidade de Feira de Santana, assumindo o cargo de professora de Teoria e Metodologia da História na UEFS (Universidade Estadual de Feira de Santana). Estimulada pelos novos ares e pelos desafios das disciplinas de iniciação à pesquisa sob minha responsabilidade, logo me envolvi em um projeto sobre a história do Recôncavo da Bahia.¹ Juntamente com dois colegas, e alguns alunos bolsistas de iniciação científica, empreendi um surpreendente levantamento dos acervos públicos, particulares e eclesiásticos do Recôncavo Baiano, particularmente nas cidades de Cachoeira e Santo Amaro.²

Em uma de nossas inesquecíveis peregrinações em busca de acervos “abandonados”, numa típica tarde do escaldante verão cachoeirano, conheci as ruínas de uma antiga capela e seu cemitério anexo. Este templo, conhecido na cidade como Igreja do Rosarinho, foi construído em 1846 pela Irmandade de N. S. do Rosário do Santíssimo Coração de Maria do Monte Formoso, também conhecida como “Irmandade dos Nagô”.

As ruínas da Igreja do Rosarinho abriram meus olhos para a história particular da irmandade que a construiu, bem como de outras associações leigas de homens e mulheres de cor que abundaram na região nos séculos XVIII e XIX. Algum tempo depois, tive em mãos um livro de assentos da Irmandade do Rosarinho e os compromissos da Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Jeje e da Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus da Paciência dos Crioulos.³ Despertou minha atenção, logo de

¹ O objetivo primeiro de nosso trabalho era realizar um levantamento de fontes históricas do Recôncavo no intuito de contribuir para incrementar as pesquisas sobre esta região, já que permitiria localizar a documentação pertinente disponível nos arquivos públicos, eclesiásticos e mesmo particulares das cidades de Cachoeira, Santo Amaro e Salvador.

² O projeto “História do Recôncavo: Fontes e Acervos” foi coordenado por mim e pelos professores Rinaldo Leite e Wlamyra Albuquerque. Também participaram do projeto quatro alunos de graduação do curso de história contemplados com bolsa de iniciação científica do programa PROBIC/UEFS: Cristiane Valverde de Jesus, Iara Nancy Rios, Raimundo Rodrigues dos Santos Jr. e Wagner Alves Reis.

³ Livro de Assentos da Irmandade do Rosário do Sagrado Coração de Maria do Monte Formoso (1832-1885), acervo privado, Cachoeira – Ba; Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Vila de Cachoeira,

princípio, o fato de que no título destas duas últimas associações destacavam-se vínculos identitários privilegiados. Embora as fontes documentais logo desmentissem uma pretensa associação maciça dos nagô na irmandade do Rosarinho, desde então comecei a observar com mais atenção a história das irmandades negras de um ponto de vista da construção dinâmica das identidades étnicas na diáspora.

Uma viagem ao sul do Brasil abriu definitivamente meus horizontes de pesquisa e estimulou-me a encarar a questão de frente. Em julho de 1999 fui à Florianópolis participar do XXI Simpósio Nacional de História. Durante a realização da mesa redonda “Fronteiras étnicas: identidades africanas no Brasil escravista”, composta por Hebe Maria Mattos, Silvia Hunold Lara e Marisa de Carvalho Soares, possibilidades teóricas e metodológicas foram se esboçando em minha mente com tanta clareza que, ali mesmo, na platéia, comecei a rascunhar um pequeno texto. Devo confessar que retornei à Bahia com a idéia fixa de transformar minhas inquietações numa proposta de investigação.

Assim nasceu o projeto de pesquisa com o qual ingressei no Programa de Doutorado em História Social do Trabalho da Universidade Estadual de Campinas no ano de 2000. Tendo como espaço privilegiado a antiga vila de Cachoeira, o projeto enfocava as irmandades de cor como campos privilegiados para a investigação das experiências identitárias dos africanos e seus descendentes na Bahia do início do século XIX.

Naquele momento, estava verdadeiramente seduzida pelas novas possibilidades de enquadramento das pesquisas sobre irmandades negras no Brasil, para além do binômio resistência ou acomodação, que durante décadas limitou os estudos sobre estas associações. Interessava-me, cada vez mais, pelas análises que privilegiavam as irmandades negras como espaços de expressão da diversidade na comunidade escrava e liberta. Assim, no tocante a diversidade étnica, buscava alternativas de análise que superassem as meras constatações da divisão das confrarias com base nas origens africanas.⁴ Nesse aspecto,

1765, AHU, Códice 1666; Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Paciência, no Convento do Monte do Carmo da Vila de Cachoeira, 1853, acervo privado, Cachoeira-Ba.

⁴ Edson Carneiro foi um dos primeiros estudiosos a ressaltar a importância dos referenciais étnicos na organização das irmandades de cor. Apesar de serem todos negros (escravos ou ex-escravos), havia o reconhecimento, por parte do grupo, de uma diversidade interna definida, como entende o autor, pelo lugar de origem. Uma vez que, segundo o autor, “era em base tribal que se organizava a devoção, para os naturais da África”. Carneiro, *Ladinos e Crioulos*. Estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964, p. 88. Também Pierre Verger escreveu que, em Salvador, a divisão étnica das confrarias foi, num primeiro momento, bastante rígida: angolas no Rosário das Porta do Carmo, os jejes em torno da devoção do Senhor Bom Jesus da Redenção dos Homens Pretos, e os nagôs organizados em duas associações, a de Nossa

alguns trabalhos foram fundamentais na formulação de minhas primeiras questões investigativas.

Num artigo publicado em 1997, Reis sugeria que as irmandades ofereciam “um ângulo privilegiado para entender a dinâmica de alteridade no interior da comunidade negra no Brasil escravocrata”. Nesse sentido, “a recriação, no seio das confrarias negras, de identidades étnicas trazidas da África” apresentava-se como um dos aspectos mais ricos, ainda que pouquíssimo estudado até então.⁵

Creio que é possível considerar que essa discussão, ou seja, a consideração das irmandades negras como lugares de recriação de identidades étnicas, apóia-se na investigação mais geral sobre os processos de construção destas identidades. Neste aspecto, é justo reconhecer que, no campo dos estudos históricos, esta discussão ganhou novos horizontes a partir dos trabalhos de Mary Karasch, Maria Inês Cortes de Oliveira e Marisa Soares.⁶

Para Karasch, o reconhecimento da origem africana da maioria dos escravos da cidade do Rio de Janeiro – o Centro-Oeste africano – é fundamental para a compreensão da “formação e evolução da vida e da cultura escrava na cidade”⁷. Ao sugerir esta perspectiva a autora contribuiu decisivamente para uma nova historiografia da escravidão, agora mais atenta aos estudos africanistas. No tocante às nações africanas da cidade do Rio de Janeiro, Karasch observou a imprecisão dos termos que geralmente se referem a portos de exportação, vastas regiões geográficas ou etnias mais ou menos precisas. A preocupação principal da autora era demonstrar que, apesar da imprecisão, a maioria destas identificações remetia à África Central. Dessa forma os nomes de nação seriam pontos de partida que indicariam procedências regionais, grupos lingüísticos, complexos culturais ou mesmo grupos étnicos mais específicos.

Maria Inês Cortes de Oliveira abordou os nomes de nação sob uma ótica que visava compreender sua construção histórica. Para esta autora deve-se reconhecer que as nações

Senhora da Boa Morte, reservada às mulheres e a de Nosso Senhora dos Martírios para os homens. Verger, *Notícias da Bahia – 1850*, São Paulo, Corrupio, 1999, p.28

⁵ João J. Reis, “Identidade e diversidade nas irmandades no tempo da escravidão”, *Tempo*, 2, 3, (1997), p.12.

⁶ Mary Karasch, *Slave life in Rio de Janeiro (1808-1850)*. Wisconsin, Universidade de Wisconsin, 1972. (Diss. de Ph. D.); Maria Inês Cortes de Oliveira, *Retrouver une identité: jeux sociaux dès Africains de Bahia (vers. 1750-1890)*. Paris, Université de Paris Sourbonne (Paris IV), 1992. (Thèse pour lê Doctorat em Histoire).

africanas “tal como ficaram conhecidas no Novo Mundo, não guardavam, nem no nome nem em sua composição social, uma correlação com as formas de auto-adscrição correntes na África”.⁸ Ressalta, entretanto que, estas identificações atribuídas aos africanos no circuito do tráfico foram posteriormente assumidas por estes como identidades de origem, elemento central na organização de suas comunidades na diáspora. Nesse sentido, as nações africanas na Bahia podem ser entendidas como grupos étnicos na perspectiva adotada por Barth, onde a etnia não é mais entendida como essência, mas como sistema de classificação e relação social.⁹

No aprofundamento da discussão teórica sobre as identidades africanas na diáspora, Soares sugere um novo conceito, o de “grupos de procedência”. “Esta noção, embora não elimine a importância da organização social e das culturas das populações escravizadas no ponto inicial do deslocamento, privilegia sua reorganização no ponto de chegada”.¹⁰ Embora adote um “novo conceito” como alternativa aos “nomes de nação”, semelhante a Oliveira, a autora afirma sua filiação ao conceito de grupo étnico formulado por Barth.

A contribuição destes estudos para esta investigação foi fundamental. Estimulada por Karasch, despertei minha atenção para a importância dos estudos africanistas nas pesquisas sobre a população escrava baiana, ficando mais atenta às particularidades das vivências culturais de cada grupo. Matrizes culturais, embora não sejam imutáveis, são pontos de partida para novas identidades. Assim, relativizar a importância das origens não significa a negação das mesmas, mas o reconhecimento da historicidade de toda e qualquer matriz cultural. Como afirma Robert Slenes,

Não devemos subestimar as possibilidades dos africanos de manterem vivas suas identidades originais; contudo, na labuta diária, na luta contra os (des)mandos do senhor, na procura de parceiros para a vida afetiva, necessariamente eles haveriam de formar laços com pessoas de outras origens, redesenhando as fronteiras entre etnias.¹¹

⁷ Mary C. Karasch., *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 36.

⁸ Maria Inês Cortes de Oliveira, “Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, 28 (1995/96), p. 175.

⁹ Oliveira, *Retrouver une identité*, p. 11,12..

¹⁰ Marisa de Carvalho Soares, *Devotos da Cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 116.

¹¹ Robert Slenes, ““Malungu, ngoma vem!” África coberta e descoberta do Brasil”. *Revista USP*, 12, (1991/92), p. 57.

Inspirada em Oliveira Soares adotei a perspectiva de abordar as identidades assumidas pelos africanos como experiências sociais dinâmicas em termos históricos. Desse modo, desde princípio da investigação pareceu-me sensato buscar um ponto de equilíbrio entre a importância dos referências africanos e as transformações impostas pelo mundo do cativo.

No decorrer de dois semestres de discussões com minha orientadora e debates nas reuniões da Linha de Pesquisa História Social da Cultura, o projeto inicial foi sendo problematizado e redimensionado. Munida de novos instrumentos de análise, retomei a investigação das fontes. De um ponto de vista metodológico, percebi a necessidade de ampliar o espaço da pesquisa, tendo em vista a raridade e a dificuldade de acesso às fontes documentais sobre a história das irmandades baianas. A ampliação do espaço permitiu, assim, uma maior riqueza documental e uma maior diversidade de experiências a serem analisadas. Desse modo, decidi tomar como centro da investigação também as irmandades de Salvador, além das do Recôncavo.

A cronologia, a princípio centrada na primeira metade do século XIX, também sofreu modificações. Depois de uma primeira investida nos acervos do Arquivo Nacional e Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, o século XVIII foi aos poucos se revelando como um importante filão para o tema em foco. Nesse aspecto poderia contar ainda com os ricos, ainda que pouco explorados acervos portugueses. Vale esclarecer que, ao contrário das irmandades mineiras, cuja maioria dos estudos estiveram centrados no século XVIII, por razões conhecidas, o Setecentos não tem sido o século preferido dos historiadores baianos para o estudo deste ou de outros temas igualmente vinculados à historiografia da escravidão.¹² Mais especificamente em relação às irmandades de pretos, as fontes sob a guarda dos arquivos portugueses tem sido muito raramente examinadas pelos pesquisadores da história da Bahia.

Um “retorno” ao século XVIII também proporcionou uma visão mais rica da questão que, desde o princípio, dava o norte da investigação: a construção e vivência das identidades étnicas dentro das confrarias de homens de cor. É certo que os estereótipos raciais reinantes no século XIX não estavam plenamente em vigor no século anterior. Nesse sentido, uma percepção mais “livre” dos africanos transparece através de listagens mais

¹² Ver: Kátia M. de Queirós Mattoso. *Bahia. Século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.

variadas de identificações étnicas e procedências em inventários, testamentos, livros de assentos de irmandades, etc.

A leitura da bibliografia mais recente sobre a história africana, particularmente sobre a África Central e identidades relacionadas a esta região, dentre as inúmeras identidades africanas construídas na Bahia do século XVIII, tornou-me mais sensível a uma delas, de modo especial.

Ainda que publicado em 1976, o artigo de Craemer, Fox e Vansina sobre os movimentos religiosos na África Central provoca debates e reflexões das mais instigantes.¹³ O reconhecimento da importância de um núcleo de valores fundado no complexo ventura-desventura, unindo várias áreas culturais, sugere valorosos caminhos de interpretação para a adoção do catolicismo entre estes povos. Do mesmo modo, do ponto de vista da formação de novas identidades na diáspora, auxilia, e muito, na compreensão dos fatores de agregação dos novos grupos a partir de matrizes culturais comuns.¹⁴

Tendo em vista minha particular preocupação com as irmandades negras, foi imediato meu interesse pelos estudos concentrados nos significados da presença do catolicismo na África Central e, sobretudo, com os processos de adoção de práticas e visões de mundo católicas por parte dos centro-africanos. O debate em torno da formação de um cristianismo africano, defendido por Thornton, ou da incorporação, por parte dos africanos, de alguns elementos do catolicismo às suas religiões tradicionais, sustentada por Sweet, transparece em vários momentos da tese.¹⁵ Do meu ponto de vista, neste debate, não existe uma oposição radical entre as partes mas sim, uma entonação mais forte num ou noutro pólo. A questão é saber se foi o cristianismo, interpretado à luz das tradições africanas, vitorioso, ou se foram as religiões africanas, que reelaboraram o cristianismo segundo suas próprias concepções. Se em termos teóricos é possível adotar uma ou outra posição, do ponto de vista prático, tudo é muito mais relativo e depende, sobretudo, do objeto definido para investigação.

¹³ Willy Craemer, Jan Vansina, Renée, “Religious movements in Central Africa: a theoretical study” *Comparative Studies Society and History*, 18, 4, (1976), p. 458-75.

¹⁴ Inspirados nestes princípios teóricos, Slenes formula o conceito de proto-nação bantu no Sudeste brasileiro no século XIX. Slenes, “Malungu, ngoma vem!”

¹⁵ John Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro, Editora Campus, 2004, pp. 312-354; James Sweet, *Recreating África. Culture, Kinship, and Religion in the África-Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press.

No tocante às irmandades negras, a documentação histórica disponível não permite ir muito além da observação das práticas devocionais católicas. Entretanto, no interior destas práticas emergem elementos que nos remetem à África e a um catolicismo africanizado, antes de ser afro-brasileiro ou afro-americano. Assim, adotei a perspectiva de que “a conversão dos africanos na verdade começou na África”, isto vale, especialmente para os centro-africanos, como veremos no decorrer da tese.

Enquanto a cronologia e o espaço geográfico da investigação foram se estendendo, o objeto foi se tornando cada vez mais delimitado. No final do segundo semestre do ano 2000, no intuito de elaborar um trabalho de final de curso para uma das disciplinas que cursei no período, passei a rever notas, fichamentos de pesquisa e alguns documentos já levantados. A princípio, pensava discutir como as procedências africanas foram tratadas pela antropologia baiana: de Nina Rodrigues aos antropólogos das décadas de 1930/40. À medida que consultava minhas notas, em paralelo com a leitura da bibliografia foi surgindo uma grande inquietação.

Passei a observar, em diferentes registros documentais dos séculos XVIII e XIX, a presença de africanos de “nação angola” na cidade de Salvador e no Recôncavo da Bahia. Estes registros problematizavam um pressuposto cristalizado nos trabalhos antropológicos consultados por mim na ocasião, qual seja, o da insignificância dos centro-africanos na constituição da população escrava baiana. Os estudos inaugurais da antropologia na Bahia afirmavam a superioridade numérica e, sobretudo, o maior peso cultural dos povos oriundos da Costa da Mina e do Golfo do Benin -genericamente denominados sudaneses- e um nem sempre disfarçado “desprezo” pelos africanos do centro-oeste do continente -também genericamente denominados “bantos”.¹⁶ Em contraposição me deparava, sempre mais e mais, com inúmeras evidências da presença e importância dos chamados angolas nas irmandades baianas. Passei a acreditar que uma investigação minuciosa destes indícios poderia, de alguma forma, colaborar para o final de um tempo de “insignificância” e, sobretudo, “invisibilidade” destes africanos. Acabei elaborando um texto sobre a construção desta “invisibilidade”, e sugerindo uma possível “janela” de observação dos povos originários da África Central na sociedade baiana colonial. Passei a advogar, desde então, que a história das irmandades de pretos, especialmente as de Nossa Senhora do

Rosário colocava em destaque “a comunidade” angola na Bahia. Neste momento minha tese começou a ganhar um rosto mais definido.

II.

Com esta hipótese e as diretrizes metodológicas acima expostas, parti para a investigação nos acervos portugueses. Comecei pelo Arquivo Histórico Ultramarino, consultando uma variada gama de correspondências entre as autoridades metropolitanas e as autoridades civis e eclesiásticas no Reino de Angola, durante o século XVIII.¹⁷ Meu interesse fixava-se no lugar e importância do catolicismo naquelas paragens africanas, sobretudo entre os africanos negros e mestiços. Um outro conjunto documental selecionado diz respeito ao tráfico de escravos entre Angola e Brasil no século XVIII, particularmente com a Bahia. A partir desta documentação, decidi organizar uma série com vistas a trabalhar com mais vagar o movimento do tráfico entre Angola e Bahia. Além de um interessantíssimo fichário de anotações e dois rolos de microfimes, os dias que passei no Arquivo Histórico Ultramarino renderam-me valiosos contatos e a certeza de que valeria a pena uma investida nos arquivos angolanos, especialmente no Arquivo Nacional de Angola e no Arquivo do Bispado de Luanda, logo agendada para o final dos trabalhos em Portugal.

Com respeito à documentação baiana, o trabalho no Ultramarino foi muito mais fácil, graças à organização efetuada pelo Projeto Resgate Barão do Rio Branco. Deixei para consultar no retorno ao Brasil a documentação do Inventário Castro e Almeida já disponível em CD ROM. Desse modo, a consulta no Arquivo Histórico Ultramarino teve como alvo os documentos classificados como Avulsos - Bahia. Estes, ao contrário da documentação angolana, se encontram identificados e organizados em catálogo digital. Seleccionei vários requerimentos, petições e consultas de irmandades de negros e pardos na Bahia do século XVIII até meados da década de 20 do século XIX. São registros valiosos

¹⁶ Refiro-me aos estudos de Nina Rodrigues e alguns de seus discípulos. Voltarei ao tema, com mais vagar, no capítulo quatro.

¹⁷ Antes de dar início ao cumprimento do plano de trabalho idealizado, discuti com alguns pesquisadores minha proposta investigação. Primeiramente com meu co-orientador em Portugal, Robert Rowland e, a partir de suas indicações, com os professores Franz Heimer, diretor do Centro de Estudos Africanos do ISCTE e Jill Dias, também diretora do Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do Instituto de Investigação Científica Tropical. Nestas discussões pude ratificar com mais segurança a decisão inicial de começar a pesquisa pela parte mais difícil, ou seja, a documentação africana. Acatando a sugestão da Prof.^a Jill Dias, especialista na história angolana e profunda conhecedora do acervo documental sobre o assunto em Portugal, comecei a investigação pelo Arquivo Histórico Ultramarino.

sobre a relação destas associações com as autoridades civis e eclesiásticas, tanto da metrópole como da colônia; suas dinâmicas internas de organização, suas reestruturações ao longo da história, etc.

Ainda em Lisboa, ao lado do Arquivo Histórico Ultramarino, a Torre do Tombo constituiu-se num dos acervos mais importantes da pesquisa. Aqui a investigação contemplou, além de Brasil e África, um elemento novo, qual seja, as confrarias negras em Portugal. Em relação às fontes sobre as irmandades baianas, a documentação das ordens militares, mais especificamente a da Ordem de Cristo, as Chancelarias Régias, além das fontes indicadas na Secretaria das Mercês foram os núcleos mais importantes. Nas Chancelarias da Ordem de Cristo encontrei dezenas de compromissos de irmandades da Bahia. Nas Chancelarias Régias, encontram-se registradas dezenas de provisões referentes a petições de irmandades negras na Bahia e em Portugal. Pude constatar que estas provisões esclarecem os encaminhamentos de vários requerimentos depositados no Arquivo Histórico Ultramarino.

A leitura de petições de várias irmandades para o resgate de irmãos cativos chamou a atenção para a existência de privilégios concedidos pelos reis de Portugal às irmandades de homens pretos do Reino, bem como para alguns processos encaminhados a outras instâncias do Antigo Regime no tocante às questões de liberdade e direitos dos escravos em Portugal. Com estas indagações, fui à Secretaria das Mercês em busca de registros dos antigos privilégios concedidos, o que foi bastante esclarecedor das “batalhas judiciais” encontradas nos maços consultados do Tribunal do Desembargo do Paço. Nos fundos Ministério do Reino e Casa Forte, levantei dados importantes sobre a Igreja em Angola e Congo.

Já na Biblioteca Nacional de Lisboa, além do valioso conjunto de fontes impressas e textos raros, publicados nos séculos XVIII e XIX, consultei na Sessão de Reservados manuscritos de valor singular, tais como compromissos de irmandades baianas do século XVIII e relatos missionários na África Central no mesmo período. A consulta ao acervo da Sessão de Obras Gerais permitiu uma ótima revisão bibliográfica sobre o tema das irmandades leigas e o catolicismo na África Central. Quanto a este último tema, a consulta

ao acervo da Biblioteca do Centro de Estudos Africanos do Instituto de Investigação Científica Tropical foi igualmente relevante.

A estadia de quatro semanas em Luanda rendeu uma preciosa coleta. No Arquivo Histórico Nacional de Angola consultei várias correspondências de autoridades angolanas para o Reino de Portugal. Entretanto, as informações mais preciosas foram obtidas na leitura das correspondências entre as autoridades de Luanda com o interior da conquista. Alguns dos registros consultados trouxeram informações mais detalhadas sobre o caráter das irmandades e confrarias no Reino de Angola, e, sobretudo sobre a singularidade desta Igreja em relação à experiência baiana no mesmo período. No Arquivo do Bispado de Luanda dediquei quase todo tempo de investigação a um conjunto documental bastante promissor, tendo em vista os objetivos traçados. Na série Provisões foi possível identificar as irmandades organizadas em Luanda e em outras partes do Bispado, principalmente através das nomeações de párocos/capelães e autorização para festas e procissões. Além destes registros, chamam a atenção outras informações sobre a vida religiosa do Bispado, tais como: as diversas sentenças de *gênere* ou de “dispensa de ilegitimidade e de origem etíope” em favor de candidatos ao sacerdócio; bem como algumas pastorais que acabam por denunciar “maus costumes” religiosos tanto por parte dos negros como dos brancos em Angola.

Nos arquivos baianos a investigação das fontes ganhou seus contornos definitivos. No Arquivo Público do Estado concentrei esforços nas Seções Colonial/ Provincial e Judiciário. Não foram muitas as informações colhidas: alguns compromissos, detalhes sobre as atividades das irmandades através de correspondências entre autoridades, alguns processos cíveis e testamentos de irmãos. No acervo particular da irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho, centrei foco num precioso livro de registros de irmãos. Este manuscrito transcreve, de antigos registros de entrada de irmãos, informações sobre a entrada, pagamento de jóias e anuais, cargos ocupados, data de falecimento, origem/cor dos irmãos e irmãs entre os anos de 1719 e 1826.

III.

Toda esta miscelânea de registros e informações, apesar da aparência caótica, me fizeram convergir ainda mais em direção à tese que vinha se esboçando desde os primeiros

passos da investigação. Sendo assim, este estudo tem como preocupação central estudar as conexões entre a história das irmandades de cor na Bahia colonial com a história de um grupo particular de africanos, genericamente chamados angolas. Acredito que a reunião deste grupo nas associações leigas católicas, ao mesmo tempo, significou um reconhecimento e valorização deste espaço por parte do grupo, e ajudou a constituir sua identidade particular dentro da comunidade escrava em particular e da sociedade em geral. Dentre as várias invocações preferidas pelos homens e mulheres de cor, uma era especialmente cara aos angolas. As irmandades do Rosário na Bahia, desde as primeiras fundações em meados do século XVII, até quase o final do século XIX foram, em sua maioria absoluta, controladas por africanos angolas e seus parceiros crioulos. Das primeiras linhas, até as considerações finais, esta tese busca resposta para uma pergunta: quais seriam as razões e significados desta presença angola nas irmandades do rosário baianas?

O primeiro capítulo da tese trata da importância das devoções católicas e da participação em irmandades e confrarias na constituição da experiência escrava no Império português. Uma breve exposição sobre a conversão do Reino do Congo e o movimento de expansão do catolicismo na África Central prepara para uma discussão mais específica sobre a constituição, importância e significado das irmandades e devoções negras no Reino de Angola, mais especificamente, na Luanda setecentista. As fontes que fundamentaram esta discussão foram de caráter variado. Trata-se de correspondências internas entre autoridades civis e eclesiásticas do Reino de Angola e também para Metrópole; relatos de civis e missionários, incluindo neste rol manuscritos inéditos e textos impressos e provisões eclesiásticas do Bispado de Angola e Congo. Na segunda parte do capítulo, faço um pequeno histórico da presença negra em Portugal, especialmente na Lisboa do século XVIII, chamando a atenção para a importância das devoções e confrarias católicas no cotidiano da comunidade escrava. Além de permitir uma privilegiada visibilidade pública, as irmandades tiveram um papel político destacado na defesa dos escravos em Portugal. Sugiro neste capítulo que a identificação dos africanos e seus descendentes com certas devoções foi se construindo na experiência cotidiana da escravidão e, ao mesmo tempo, em diferentes partes do Império. Nestes espaços, as irmandades jogaram um papel fundamental na defesa dos interesses das populações escravas e libertas. Por outro lado, a manutenção destes espaços permitiu a criação de práticas e vivências do catolicismo imbuídas de

valores e representações africanas. Manuscritos e impressos sobre a vida religiosa em Portugal permitiram a localização e constatação da presença das irmandades negras em várias partes do país. As petições e requerimentos enviados por estas associações à Mesa do Desembargo do Paço tornaram concreta e visível suas lutas em prol dos irmãos.

No capítulo de número dois, procuro introduzir a história das irmandades negras no cenário baiano setecentista, sobretudo na cidade de Salvador e seu Recôncavo. Situo as irmandades da gente de cor num panorama mais geral das confrarias religiosas, chamando a atenção para os critérios de pertença e a importância dos vínculos associativos em vigor naquela sociedade. Identifico as devoções privilegiadas pelas irmandades negras e procuro sugerir possíveis mecanismos de apropriação, por parte deste segmento, das devoções católicas. Por fim, tomo como gancho as devoções específicas para introduzir o tema das confrarias negras como lugares de expressão e, ao mesmo tempo, de produção das identidades negras no Setecentos. A divisão das associações, sobretudo por meio de invocações particulares, revela a complexidade das relações entre pretos e pardos, bem como as disputas internas dentro dos dois grupos. Os pardos, em torno da condição jurídica, e os pretos em termos de procedências nacionais e africanas. Uma série bastante significativa de compromissos constituiu o esqueleto documental mais importante deste capítulo. Através desta documentação foi possível a localização espacial das irmandades de negros na cidade de Salvador e seu Recôncavo, as preferências e a identificação das principais devoções além dos critérios de pertença definidos para entrada de novos membros.

O terceiro capítulo tem como foco privilegiado as irmandades dedicadas ao culto do Rosário de Nossa Senhora e a particular identificação dos angolas com as confrarias desta invocação. A discussão inicial sobre os mecanismos internos de poder dentro destas associações permite entender a manutenção da hegemonia dos angolas nos cargos diretivos, mesmo quando haviam deixado de ser maioria entre os irmãos assentados. As festividades patrocinadas pelos irmãos do Rosário expressam tradições centro-africanas profundamente arraigadas neste grupo. Desse modo, os reinados africanos na Bahia dão mostras do vigor das leituras católicas centro-africanas que cruzaram o Atlântico, além de colaborar com a manutenção do poder e identidade de um grupo que, no século XVIII, já era minoria entre a população escrava baiana. A convivência harmoniosa dos angolas com os crioulos e os

“altos e baixos” nas relações com os jejes são interpretados como mecanismos fundamentais na construção da identidade angola na Bahia. Por outro lado, as relações com as autoridades civis e eclesiásticas revelam um outro pólo de construção da identidade grupal. Demarcar espaço e posição foi, mais que um sinal de força, um desejo de preservação do grupo. Mais uma vez os compromissos, juntamente com as petições e requerimentos enviados pelas irmandades baianas à metrópole permitiram a compreensão de aspectos fundamentais da organização das confrarias, bem como suas dinâmicas internas e relações com outras irmandades e com as autoridades constituídas.

Se o terceiro capítulo foi dedicado a demonstrar como e porque os angolas se fizeram visíveis na história das irmandades do Rosário, no capítulo de número quatro, a questão chave é buscar sua presença na população escrava e liberta na Bahia dos séculos XVIII até meados do XIX e analisar seus significados. Discuto, primeiramente, as representações criadas, ao longo dos séculos, por viajantes, traficantes e proprietários de escravos sobre os angolas. Tomo como gancho estas representações e busco relacioná-las com os estudos contemporâneos sobre a história da escravidão e dos africanos na Bahia, especialmente os de cunho histórico e etnológico. Ainda neste capítulo, polemizo com os números tradicionalmente aceitos sobre a “absoluta minoria” dos centro-africanos na população escrava baiana nos séculos XVIII e XIX. Em meio a tantas imagens forjadas durante séculos, procuro sugerir algumas respostas para uma pergunta fundamental: quem são os angolas da Bahia?

O quinto e último capítulo foi construído a partir da análise de uma fonte privilegiada. Privilegiada pela sua importância e igualmente pelo volume de informações legadas. No acervo da Irmandade de N.S. do Rosário das Portas do Carmo, conhecida na atualidade como Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho, encontra-se um antigo livro de registros de associados, na verdade, este livro é uma compilação de vários livros desta natureza. Cobrindo um período de 107 anos, mais precisamente entre 1719 e 1826, este documento traz o registro de entrada de 5.058 novos associados, entre homens e mulheres. O Livro de Irmãos da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo informa, geralmente, o ano de ingresso, o nome do irmão ou irmã, sua etnia e/ou cor; a condição jurídica/social - quando escravos, eventualmente, o nome dos proprietários -; os cargos ocupados e o controle da quitação anual dos débitos. Inicialmente, apresento um breve

histórico desta que, certamente, foi e é a mais célebre irmandade negra da Bahia. Após uma apresentação mais objetiva da fonte, tendo em vista a preocupação central da tese, centrei foco, sobretudo, na análise das variáveis: sexo e condição jurídica em intersecção com os dados referentes a etnia e cor dos irmãos e irmãs. Assim, a presença, o lugar e a importância dos centro-africanos, e suas relações com outros grupos étnicos ou raciais nesta tradicional irmandade de angolas e crioulos da Bahia, emerge como um dos focos centrais deste capítulo.

Feitas as devidas apresentações, só resta agora seguir adiante com a leitura. Espero que esta tese seja para os leitores tão estimulante quanto foi para mim durante esses cinco anos de investigação e escrita.

Capítulo 1

As irmandades negras no Império Português

E porque se não queixem os pretos que se passa por eles em silêncio, têm sua igreja particular muito linda e bem acabada, da invocação da Senhora do Rosário, mui bem ornada com bons frontais, púlpito, coro, sacristia. Tudo feito com perfeição (...) tendo além da imagem da Sr. ^a do Rosário de vulto, outras, como são a de São Bento, São Domingos, nos altares colaterais; e no da mão esquerda o Santo que, ainda que preto nas cores, foi mui branco nas obras, da religião dos menores do Patriarca São Francisco, São Benedito de Palermo, cabeça do Reino da Sicília, onde floresceu em virtude e santidade: e não faltam autores que digam que foi natural da adusta Etiópia, que fora sua mãe natural desse reino de Angola, da província de Quissama e que o cativaram pequeno.^()*

Antonio de Oliveira Cadornega, 1680

I – Conversão, irmandades e devoções na África Central

1 - A Conversão do Congo

No ano de 1485, Diogo Cão desembarcou, pela segunda vez, no estuário do rio Zaire. O fidalgo navegador era o responsável por uma missão estratégica para o futuro do comércio português na costa africana. Estava encarregado de estabelecer relações amigáveis com os principais daquelas terras, garantindo, desse modo, futuros e rentáveis negócios para o comércio de Portugal. Suas recomendações eram claras: não incitar nem provocar aquelas gentes “mas, como toda a atenção e com agradáveis palavras, condu[zir] os ânimos daquelas pessoas a acreditar na fé de Cristo e a fazer amizade com o seu Rei.”¹

^(*) Antonio de Oliveira Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas* (1680), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1972, Tomo III, pp. 26,27.

¹ Rui de Pina, *Relação do Reino do Congo*, (1492), Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 97.

Desde os primeiros contatos entre portugueses e africanos, a religião foi um dos principais mediadores deste “diálogo de surdos”.² A aceitação da “amizade” dos reis de Portugal supunha o reconhecimento de uma nova religião com novas práticas e novos ritos. A pequena mostra do poderio tecnológico dos recém chegados, somadas às promessas de uma associação vantajosa em termos políticos e econômicos, avalizaram, de imediato, a religião trazida pelos brancos.

Por outro lado, a compreensão do impacto social causado pela chegada dos europeus no continente africano passa pelo reconhecimento, por parte dos portugueses, de estruturas de poder fundadas em universos cosmológicos particulares e complexos. Ainda no ano de 1485, em razão da demora de seus mensageiros, enviados ao centro político e administrativo do reino do Congo, Diogo Cão partiu para Lisboa levando consigo alguns “negros que tinham entrado com segurança nos navios para verem as novidades das coisas”.³ Não tardou muito, uma nova expedição retornou à costa africana trazendo os nativos levados por Diogo Cão. O retorno dos congueses, “vestidos de dignos fatos” e “instruídos nos artigos da Santa Fé, nos costumes e na língua” dos portugueses, marcou o início de uma série de eventos decisivos para a conversão dos soberanos do Congo ao catolicismo.⁴

O olhar obtuso do cronista capta, por vezes, lances fundamentais para a compreensão da cultura centro-africana. Segundo a crônica de Rui de Souza, os retornados foram muito festejados e recebidos “como se fossem todos mortos e ressuscitados”.⁵ Esta calorosa recepção tinha um significado profundo à luz da cosmologia bakongo.

Para a maioria dos povos da África Central, o oceano, “também significava a linha divisória, ou a “superfície”, que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos, portanto,

² Wyatt MacGaffey, “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa”, in: Stuart Schwartz, *Implicit understandings*. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

³ Pina, *Relação do Reino do Congo*, p. 99.

⁴ A *Relação do Reino do Congo* escrita por Rui de Pina é um dos mais preciosos documentos sobre os primeiros contatos entre portugueses e congueses. Foi redigida em 1492, logo após o retorno de Rui de Souza ao reino, por ordem do Rei de Portugal. Esta relação trata especialmente da expedição de Rui de Souza e dos fatos relacionados com a conversão dos soberanos do Congo ao catolicismo. Apesar dos filtros culturais, filosóficos e religiosos, os documentos registram pormenores importantes da cultura e organização social do Congo. Esse particular explica a importância atribuída a este registro pelos estudos mais recentes sobre a história do catolicismo na África Central. Utilizo como referência a edição do texto traduzido por Carmem Radulet a partir do Manuscrito inédito do “Códice Riccardiano 1919”. Ver, entre outros: Carmem M. Radulet, *O cronista Rui de Pina e a “Relação do Reino do Congo”*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1992.

⁵ Pina, *Relação do Reino do Congo*, p. 101.

atravessar a kalunga – o oceano - significava “morrer”, se a pessoa vinha da vida, ou “renascer”, se o movimento fosse no outro sentido”. Ainda nesta cosmovisão, a cor branca simbolizava a morte; uma vez que os homens eram pretos e os espíritos brancos, desse modo, “foi fácil para os bakongo identificar a terra dos brancos, Mputu, como a dos mortos”.⁶ Nesse sentido, o efeito psicológico da chegada dos portugueses foi estupendo. “Os brancos portugueses, vindos do mar, aparelhados de coisas nunca vistas e cuja eficácia foi logo comprovada, ofereciam insistentemente sua orientação na iniciação desse culto, que parecia ser mais poderoso dos que os até então conhecidos”.⁷

Após ouvir os relatos maravilhosos dos homens que conheceram o mundo dos “espíritos brancos”, e vangloriar-se dos presentes recebidos de além-mar, o Mani Congo decidiu enviar uma embaixada ao Rei de Portugal para manifestar sua disposição em aceitar a nova religião. Juntamente com os presentes que encaminhava à D. João II, solicitava o envio de religiosos, artesãos, carpinteiros, mestres de pedraria, trabalhadores da terra, animais de tração, pastores, etc. Enfim, o Mani Congo estava disposto não apenas a aceitar a religião dos portugueses, mas também em obter acesso às inúmeras maravilhas tecnológicas dos homens brancos.

O batismo cristão foi entendido, pelas elites do Congo, como uma espécie de iniciação à nova religião, que abria as portas para uma série de segredos e privilégios em termos sociais e políticos. Mani Soyo, senhor da província do Soyo e primeira autoridade a manter contato com os portugueses na costa do Congo, entrou para a história como primeiro congues a ser batizado em solo natal. Nas palavras do cronista português, malgrado a impressionante opacidade com relação a cultura do outro, discretamente ecoavam as interpretações conguesas do batismo.

Segundo o cronista, o senhor do Soyo “quis que só ele e seu filho fossem batizados”.⁸ Justificou o privilégio baseado em sua posição de chefe de uma linhagem poderosa ligada diretamente ao Mani Congo por laços de parentesco.⁹ Foi batizado Manuel, em honra ao

⁶ Robert Slenes, “ ‘Malungu, ngoma vem!’ África coberta e descoberta no Brasil”, *Revista USP*, 12, (1991-92), pp. 53-54.

⁷ Marina de Mello e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista*, História da Festa de Coroação do Rei Congo, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2002, p. 65.

⁸ Pina, *Relação do Reino do Congo*, p. 111.

⁹ Quando, no ano de 1483, os portugueses desembarcam pela primeira vez na foz do Rio Zaire, o Congo era um reino relativamente forte e estruturado. Era dividido em províncias, algumas administradas por membros de linhagens nobres fixadas em suas respectivas localidades desde muitas gerações, outras eram governadas

Salvador do mundo, e seu filho recebeu o nome de Antônio, em devoção ao santo português. As restrições não acabaram aí, o senhor do Soyo não permitiu que seus “fidalgos”, entrassem na igreja para prestigiar a cerimônia e, também, proibiu que qualquer outro congues recebesse o batismo antes do Mani do Congo, alegando que seria desrespeitoso não acatar a precedência. Na seqüência dos eventos, convidado por Rui de Sousa a participar, juntamente com seu filho recém batizado, de uma recepção a bordo de um dos navios portugueses, o Senhor do Soyo, “ordenou que os restos da comida fossem entregues a seu filho e a nenhum outro infiel, apesar de príncipe, porque indignos de comer coisas em que os fiéis de Cristo tinham posto a boca”.¹⁰

O Mani Congo recebeu o batismo no dia três de maio de 1491, juntamente com seis fidalgos de sua confiança. Recebeu o nome cristão de João, tal qual o rei de Portugal, seu novo e poderoso aliado. Assim como o ocorrido na província do Soyo, muitos poderosos de Mbanza Congo manifestaram o desejo de serem iniciados na nova religião. O senhor do Congo, entretanto, quis primeiro batizar sua família para depois estender a outros o rito cristão. Fica evidenciado assim que o batismo cristão, pelo seu poder de inserção ao novo contexto político e religioso, foi, num primeiro momento, manipulado pelas elites do Congo, como uma prerrogativa restrita aos nobres e soberanos da terra. Antes de permitir aos seus subordinados o acesso à iniciação dos brancos, as elites conguesas fizeram questão de garantir sua primazia e, portanto, autoridade sobre o novo culto. Por esta razão, “o batismo foi reservado aos maiores do reino, numa certa ordem de hierarquias”.¹¹

O entendimento do batismo como um rito de iniciação à nova religião se cristaliza na população do Congo através dos séculos.¹² No final do século XVIII, o missionário capuchinho Raimundo Diacomano observou que os congueses “estimavam serem cristãos e se reputavam honrados sobre os que não o são que eles chamam gentios”. Ao reconhecerem

por chefes locais escolhidos pelo rei. As linhagens nobres sustentavam sua relação com o Mani Congo por meio de alianças, principalmente por intermédio de casamentos. As províncias de Soyo, Mbata, Wandu e Nkusu eram províncias administradas por linhagens nobres. Mello e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista*, p.45.

¹⁰ Pina. *Relação do Reino do Congo*, p. 115.

¹¹ Ronaldo Vainfas, Marina de Mello e Souza, “Catolicismo e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, século XV-XVIII, *Tempo*, 6, (1998), p. 101.

¹² Segundo Sweet, assim como outros rituais e práticas do cristianismo, o batismo foi interpretado pelos centro-africanos como um poderoso remédio contra os males temporais. Comer sal, como um ato de iniciação à religião cristã, era poder compartilhar da essência do poder espiritual dos “feiticeiros” europeus. James Sweet. *Recreating África. Culture, Kinship, and Religion in the Africa-Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, pp. 195-96.

um missionário “uma multidão de pessoas [oferecia] seus filhos para serem batizados, pedindo em voz alta Anamunga Batismo (sal bento)”. O missionário que se recusasse a atender às súplicas da multidão imediatamente, querendo antes instruí-la na doutrina cristã, podia correr perigo de vida. Assim que alcançava seu objetivo, a multidão desaparecia desprezando, sem o menor disfarce, a presença do missionário.¹³

Desde os primeiros tempos, os soberanos do Congo buscaram monopolizar a propagação do catolicismo e controlar a ação dos missionários. Movido por este espírito, D. Afonso I, segundo rei cristão do Congo, conseguiu a façanha diplomática de ver seu filho, D. Henrique, consagrado bispo em 1518, apesar da relutância do papa Leão X. Para infelicidade do soberano congues, D. Henrique talvez tenha se habituado demasiadamente aos ares europeus. Faleceu dez anos após seu retorno à Mbanza Congo, queixando-se “de falta de saúde desde seu regresso à África e [expressando] seu desejo de voltar à Portugal”.¹⁴

O envio de jovens da elite conguesa para Portugal, a fim de obterem educação formal e religiosa, foi uma constante durante os primeiros séculos de contato.¹⁵ A formação de um clero indígena agradava, naquele momento, aos interesses portugueses e congueses - por razões diferentes, é claro. Enquanto aos primeiros interessava a expansão da fé católica e o conseqüente domínio cultural e político da região, para os soberanos do Congo, um clero africano garantia acesso direto aos novos ritos e símbolos cristãos, independente da intermediação dos portugueses. A criação da diocese do Congo e Angola, em 1596, desmembrada da diocese de São Tomé foi, em grande parte, resultado dos reclames e manobras diplomáticas dos soberanos do Congo. O que não deixou de ser mais uma jogada na estratégia de controle da expansão do catolicismo pelas elites conguesas.¹⁶

A nova religião, trazida de além-mar, sem desconsiderar seus atributos mágico-religiosos, foi imediatamente reconhecida por seus poderes temporais. Dias após o seu batismo, o Mani Congo pode colocar a prova a força da nova religião. Para disciplinar súditos rebeldes “que tinham certas ilhas ao pé do Rio Padrão”, após o batismo de alguns

¹³ Informação do Reino do Congo. Frei Raimundo de Diacomano, missionário capuchinho Italiano da Província de Toscana, 1798. BNL, Manuscritos, Cód. 8554, fl. 2.

¹⁴ Charles Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica*, Lisboa, Edições 70, 1989, p. 15.

¹⁵ Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica*, p.16

membros de sua família, o Mani Congo partiu em marcha com seu exército.¹⁷ Vencidos os rebeldes, o Mani Congo atribuiu sua vitória à ajuda do Rei de Portugal, e à proteção da cruz que levou consigo como bandeira.¹⁸ Nesta e em outras batalhas futuras, seguindo os interesses da elite conguesa, a nova religião dava mostras de seu poder e eficácia.

Os soberanos do Congo acreditaram que os novos ritos e os novos objetos sagrados fortaleciam seus poderes. Portanto, garantir o acesso a eles e controlar sua propagação eram fundamentais. O insistente clamor dos reis do Congo pela presença de missionários se esclarece melhor se atentarmos, mais uma vez para a cosmologia bakongo. Estes povos concebiam o mundo dividido entre os vivos e os mortos. A comunicação entre estes dois mundos era possível e necessária ao bem estar dos vivos. Alguns indivíduos eram capacitados e socialmente reconhecidos como intermediários entre eles, como os nganga. Com o auxílio de minkisi (plural de nkinsi), “objetos mágicos indispensáveis à execução dos ritos religiosos”, prestavam serviços privados ou, em determinadas situações, sociais e comunitários.¹⁹ Nos primeiros catecismos e dicionários de kikongo, elaborados nos séculos XVI e XVII, os sacerdotes católicos também eram denominados ngangas e os objetos de culto cristão minkisi. É possível que, por um lado, os sacerdotes quisessem assumir o lugar dos ngangas, de outra perspectiva, também é preciso reconhecer que a informação primária, que permitia a tradução para os idiomas europeus, provinha dos próprios congueses. Assim, a busca de equivalências pode não apenas ter reforçado o mal entendido, mas também formulado uma nova versão do catolicismo à luz da cosmologia bakongo.²⁰

Ainda no final do setecentos, os soberanos do Congo insistiam na manutenção dos ritos católicos como legitimadores da ordem política. No ano de 1792, o governador de Angola

¹⁶ Desde então, Mbanza Congo passou a chamar-se São Salvador, ganhando foros de cidade e tendo sua igreja paroquial elevada à catedral. Manuel Nunes Gabriel, *Angola: cinco séculos de cristianismo*, Luanda, Literal, s/d, p. 84.

¹⁷ Nos séculos XVI e XVII, o direito do rei coletar impostos e tributos estaria ideologicamente fundamentado na conquista efetivada pelos antepassados das linhagens governantes, mas nem sempre era aceito com cordialidade. Eram frequentes as revoltas de algumas aldeias contra esta obrigação, principalmente as mais distantes da capital. Mello e Souza, *Os Reis Negros no Brasil Escravista*, p. 47.

¹⁸ Pina, *Relação do Reino do Congo*, p. 129.

¹⁹ Mello e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista*, p.65.

²⁰ Mac Gaffey desenvolve a interpretação de que catecismos, gramáticas e dicionários, como instrumentos mediadores do “diálogo de surdos”, colaboram para propagação de traduções mal-entendidas da cultura centro-africana. Thornton, no entanto, sugere uma interpretação do mal-entendido das traduções culturais como uma criação na qual os africanos também tiveram papel ativo. Mac Gaffey, “Dialogues of deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa”; John Thornton, *On the trail of Vodoo: African Christianity in Africa in the Americas*, *The Americas*, 55 (1988), pp. 261-278,

Manoel de Almeida e Vasconcelos informava ao Ministro Martinho de Melo e Castro o atendimento de uma insistente solicitação do soberano do Congo. O então Rei do Congo, Dom Aleixo I, suplicava às autoridades de Luanda o envio de missionários “uma vez que estando nomeado há tanto tempo, deixava de ocupar o governo e mesmo seu palácio por não ter Padre que o coroasse, sem o que não tinha poder algum”.²¹ A presença de sacerdotes era indispensável para realização de alguns ritos fundamentais para legitimação pública do poder dos soberanos. Neste aspecto, os soberanos do Congo não escondiam sua preferência pelos barbadinhos, que, por esta razão também ficaram conhecidos como “ngangas-reais”.²²

A aceitação do catolicismo não significou, de modo algum, o abandono das antigas crenças e dos costumes tradicionais. Os soberanos do Congo tinham seu próprio quadro de referências culturais, bem como interesses objetivos na adoção do cristianismo. Questões em torno da poligamia ou da prática de cultos tradicionais foram fontes inesgotáveis de conflitos entre os convertidos centro-africanos e missionários de várias épocas. Em 1552, os missionários jesuítas foram expulsos do Congo pelo Mani D. Diogo, sucessor de Afonso I, depois de uma série de conflitos envolvendo a prática da poligamia.²³ Embora cristão e batizado, D. Diogo se recusava a aceitar a monogamia imposta pela nova religião.²⁴

O mesmo se pode dizer com relação às populações que, seguindo seus maiores, rapidamente aceitaram a nova religião. A permanência de alguns costumes tradicionais exemplifica bem o processo de filtragem elaborada pelos congueses com relação ao catolicismo. O sacramento do matrimônio, em contraposição ao do batismo, não foi muito apreciado pelas populações bakongo. Durante sua passagem pelo Congo, na última década do setecentos, Frei Diacomano reconheceu que os bakongo, apesar de conhecerem o sacramento do matrimônio, não faziam a menor questão de recebê-lo. Ele próprio confessa não ter casado mais que dez ou doze escravos da Igreja, só quatro Fidalgos e um Príncipe, e

²¹ Carta do Governador de Angola [Manoel de Almeida e Vasconcelos] ao Ministro [Martinho de Melo e Castro], Luanda, 9 de setembro de 1792. AHNA, Offícios para o Reino, Códice 4, 1790-1797, fls. 58-58v.

²² Carta do Governador de Angola [Manoel de Almeida e Vasconcelos], Luanda, 31 de Março de 1792. AHNA, Offícios para o Reino, Códice 4, 1790-1797, fl. 52.

²³ É importante afirmar que a poligamia não representava um simples capricho masculino - ou mesmo feminino, como no caso da poderosa rainha Nzinga -. Nas sociedades centro-africanas, a extensa rede de solidariedades, mecanismo fundamental para sustentação do poder tradicional, era tecida especialmente através dos casamentos.

julgo ainda que “o mesmo aconteceu com meus antecessores porque tendo batizado vinte e cinco mil e tantas almas não batizei [mais] que quarenta filhos de matrimônio”.²⁵

2 – A expansão do catolicismo na África Central

Durante os séculos XVI e XVII, centenas de missionários alcançaram a costa e os sertões dos reinos do Congo e Angola. Efetivamente, quatro ordens religiosas tiveram um maior peso no movimento de propagação do catolicismo na África Central. A primazia coube aos soldados da Companhia de Jesus, seguidos pelos terceiros franciscanos, carmelitas descalços e capuchinhos. Jesuítas e capuchinhos, entretanto, foram os principais responsáveis pela penetração missionária na África Central.

A importância destas duas ordens na propagação do cristianismo na África central e no ulterior desenvolvimento de um catolicismo centro-africano fica evidente em seus intentos de tradução da mensagem evangélica para os idiomas locais.²⁶ Jesuítas e capuchinhos foram os pioneiros na elaboração de vocabulários, gramáticas e catecismos em kikongo e kimbundu.²⁷ A cronologia destes textos testemunha a antigüidade e importância dos jesuítas no trabalho missionário nos reinos do Congo e Angola, bem como a posterior ocupação deste espaço pelos capuchinhos. O grande número de publicações durante o século XVII também corrobora a força do movimento missionário neste período.

Em 1624, foi publicada a *Doutrina Cristã*, “traduzida para a língua do Congo pelos melhores mestres indígenas que havia em São Salvador, devido aos cuidados do jesuíta

²⁴ Carlos José Duarte Almeida, *A representação do africano na literatura missionária sobre o Reino do Kongo e Angola* (Meados do século XVI a meados do século XVII). Dissertação de Mestrado, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1997, p.69.

²⁵ Informação do Reino do Congo. BNL, Manuscritos, Cód. 8554, fl. 4

²⁶ De um ponto de vista etno-lingüístico os povos primeiramente contactados pelos portugueses na África Central, apesar das familiaridades entre si e com outros grupos vizinhos, se dividem em dois grandes grupos. A região limitada ao norte pelo rio Congo, ao sul pelo Dande e a leste pelo Nkisi era habitada pelos bakongo, falantes da língua kikongo. Ao sul do rio Dande, mais precisamente em torno da bacia do Cuanza, concentravam-se os povos mbundos, falantes do kimbundu.

²⁷ Conjecturas históricas distintas e específicas foram responsáveis pela expansão geográfica destas duas línguas que, a propósito, guardam entre si uma proximidade muito maior do que em relação a qualquer outra falada por grupos vizinhos. Antes da presença portuguesa na costa africana, o kikongo alcançou uma área de influência muito além dos limites geográficos do Reino do Congo, dado a importância de suas redes comerciais e políticas. A expansão territorial do Congo alcançou os limites da ilha de Luanda. Neste importante senhorio do Mani Congo eram coletados os zimbos, espécie de pequeno búzio que constituía a moeda mais corrente no reino. Quanto à expansão do kimbundu, a partir do século XVII, a intensificação do tráfico de escravos levou a concentração de grande contingente de falantes desta língua na região de Luanda, o que definiu um padrão lingüístico definitivo na cidade e suas imediações. Ver Ilídio do Amaral, *O Reino do*

padre Mateus Cardoso”.²⁸ Duas décadas depois, foi impresso em Lisboa o primeiro catecismo em kimbundu e português. *Gentio de Angola suficientemente instruído nos mistérios de nossa santa fé*, obra póstuma do também jesuíta, Padre Francisco Pacconio.²⁹ Em 1650 o capuchinho Jacinto Vetralla recebeu licença para publicar uma nova edição ampliada do catecismo de Mateus Cardoso. Na nova edição, a Doutrina era apresentada em quatro línguas (kikongo, português, latim e italiano). Vetralla, à frente da Prefeitura Apóstolica do Congo, também publicou em 1659 uma gramática kikongo. Poucos anos depois, mais precisamente em 1661, o missionário capuchinho Antonio do Monte Prandone elaborou e publicou uma edição ampliada do catecismo elaborado pelo jesuíta Padre Pacconio.³⁰

Os esforços de tradução da mensagem cristã para os idiomas indígenas estiveram longe de constituir uma abertura à cultura do outro. O interesse maior era a difusão da mensagem cristã e, por conseguinte, da cultura europeia dominante. Nestes termos, a conformação das línguas nativas num sistema lingüístico coerente, tendo por base a gramática latina era, por si só, um ato de poder.³¹

Entretanto, não se deve desconsiderar o papel ativo dos africanos na elaboração dos sistemas de normatização das línguas nativas. Muitos textos doutrinários, a exemplo daquele organizado pelo padre Mateus Cardoso em 1624, foram traduzidos para o kikongo e o kimbundo por “mestres indígenas”. Estes mestres, muitos dos quais instruídos em Portugal na função de catequistas, foram os verdadeiros propagadores da doutrina cristã e os principais informantes para a elaboração de catecismos e gramáticas. Assim, a doutrina cristã ensinada por estes catequistas passava, necessariamente, por um filtro centro-africano.³² A tradução da cultura centro-africana elaborada pelos europeus, sem deixar de ser um ato de poder, também expressa as interpretações africanas das equivalências.

Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o Reino dos “Ngola” (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.

²⁸ Eduardo dos Santos, *As religiões de Angola*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1969, p. 46.

²⁹ Francisco Pacconio, *Gentio de Angola suficientemente instruído nos mistérios de nossa Santa Fé*, Obra póstuma, Lisboa, Lopes Rosa, 1644.

³⁰ Santos, *As religiões de Angola*, pp. 49-50.

³¹ Vicente Rafael, “Confession, Conversion, and reciprocity in early Tagalog Colonial Society”, *Comparative Studies in Society and History*, 29, (1986). 70.

³² Sobre a importância dos catequistas africanos ver: Thornton, John, On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa, *The Americas*, especialmente pp. 270-273.

Os “soldados” da Companhia de Jesus enviados para os reinos do Congo e Angola foram, na sua maioria, portugueses e castelhanos. A nacionalidade dos religiosos foi fator importante para a sintonia de suas ações com as políticas de conversão e conquista dos reinos ibéricos. No dia 20 de maio de 1548 chegaram à Mbanza Congo os padres jesuítas Jorge Vaz, como superior, Cristovão Ribeiro e Jácome Dias e o irmão auxiliar e mestre-escola Diogo Soveral.³³ Antes deste evento, religiosos de outras ordens haviam sido enviados ao Congo como missionários, resultando a experiência, no entanto, em total fracasso. A primeira missão da Companhia de Jesus no Congo teve o mesmo destino. Denúncias de súbito enriquecimento dos padres, supostamente envolvidos no tráfico de escravos e outras atividades igualmente alheias aos seus objetivos missionários, puseram um ponto final rápido e drástico neste primeiro intento.³⁴

A segunda missão, enviada no ano de 1552, também não obteve grande sucesso. A resistência do Mani Congo, D. Diogo I, em aceitar o casamento monogâmico levou a expulsão da segunda missão jesuíta. Após os dois intentos fracassados, os jesuítas afastaram-se do Congo por algumas décadas, retornando, formalmente, apenas em 1618 para, logo a seguir, fundar um colégio em Mbanza Congo, então batizada de São Salvador.³⁵

No período em que se manteve afastada do Congo, a Companhia de Jesus havia canalizado seu ímpeto missionário para mais ao sul daquele reino. Desde a primeira viagem de Paulo Dias Novais em 1559, os jesuítas foram uma presença marcante no movimento de conquista e penetração militar dos portugueses ao longo do rio Cuanza. Neste tempo, o reino do Ndongo, potentado localizado na zona central mbundu, atravessava um período de disputas e alternâncias entre as linhagens dominantes.³⁶ Desde as primeiras notícias sobre o

³³ Santos, *As religiões de Angola*, Lisboa, pp. 50-51.

³⁴ Carta do Padre Inácio de Azevedo a Santo Inácio de Loyola, 7 de Dezembro de 1553. *Momumenta Missionária Africana*, Vol XV, Doc. 70, pp. 167-172.

³⁵ No ano de 1596 o Papa Clemente VIII, pela bula *Super specula militantis Ecclesiae*, erigiu o bispado do Congo e Angola, tendo como primeira sede a capital do Reino de Congo, elevada a cidade sob a invocação de São Salvador. “Notas para uma cronologia eclesiástica e missionária do Congo Angola”, *Arquivos de Angola*, 2ª Série, Vol. I, número especial, 1944, p. 43.

³⁶ Ngola era o título do chefe político e militar do Ndongo. Localizado na zona central mbundu, este potentado mantivera raros contatos com a costa até a presença dos portugueses. O Ndongo intentava, naquele momento, a consolidação de um poder político centralizado fundado na hierarquia de linhagens mbundu, ligadas entre si pelos símbolos ngola, estabelecidas naquela região. Ver Joseph Miller, *Poder político e parentesco*. Os antigos estados mbundu em Angola, Luanda, Arquivo Histórico Nacional/Ministério da Cultura, 1995. Embora Ndongo fosse a estrutura política e Ngola o título, a partir do século XVI o termo Angola, como passaram a grafar os portugueses, passou a identificar o território do Ndongo, da Matamba e,

reino dos ngola, embora buscasse relevar a importância da cristianização do soberano ngola e seus súditos, a coroa portuguesa não escondeu que seu interesse primeiro era o tráfico de escravos e a obtenção de minerais preciosos.³⁷

Quando regressou à Angola em 1575, já na posição de donatário, governador e capitão-general da conquista, Paulo Dias Novais trazia orientações precisas para ocupação da nova capitania criada por D. Sebastião. As ordens eram: ocupar e colonizar de modo a criar condições para o estabelecimento de uma colônia agrícola para os europeus, encontrar os caminhos para as minas de prata do interior, controlar o circuito comercial ao sul do Ndongo e estabelecer uma comunidade cristã ao sul do continente.³⁸

“A ação dos padres jesuítas não se confinou ao espiritual. Fizeram-se soldados quando o desânimo tomava as tropas portuguesas”.³⁹ Os religiosos da Companhia foram muito bem recompensados pelo seu empenho missionário e conquistador. Em 1588, Paulo Dias de Novais concedeu aos jesuítas os tributos provenientes de alguns sobas avassalados. O tributo era pago em escravos.⁴⁰ Em 1593, os jesuítas tomaram posse das propriedades doadas pelo mesmo governador: os terrenos da cidade alta - onde se construiu mais tarde a residência, igreja e colégio da ordem -, cerca de “2.500 braças de terreno ao longo do mar e duas léguas pela terra dentro; outras terras no interior, entre os rios Lucala e Zenza; ainda outras ao sul do Cuanza”.⁴¹

por extensão toda a região kimbundu falante. Vatomene Kukanda, “À procura do significado de 'Angola'”, *Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola*. Construindo o passado angolano: as fontes e sua interpretação, Luanda, 1997, p. 293.

³⁷ Ilídio do Amaral, *O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o Reino dos “Ngola” (ou de Angola) e a presença portuguesa*, p.14.

³⁸ David Birmingham, *Central Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 36-37.

³⁹ Santos, *As religiões de Angola*, p. 62.

⁴⁰ Segundo Manuel Nunes Gabriel, “era costume dos sobas terem na “corte” do rei do Dongo um procurador que lhes tratava dos assuntos junto do mesmo rei, ao qual pagavam tributo. Quando os sobas se avassalaram ao Governador de Angola, passaram a pagar o tributo a este e a ter em Luanda um português que lhes servisse de procurador. Paulo Dias Novais fez doação de nove sobas aos jesuítas para que lhes servissem de procuradores. Os rendimentos que dali vinham deviam ser aplicados aos três colégios que o Governador queriam que fundassem. Tinham ainda mais dois sobas que pessoas particulares lhes haviam deixado em testamento. (...) Do tributo dos sobas recebiam os jesuítas uns trezentos escravos anualmente, vendendo aqueles que não necessitavam para os seus trabalhos”. Manuel Nunes Gabriel, *Os Jesuítas na Primeira Evangelização de Angola*, Lisboa, Conferência Episcopal Portuguesa, s/d, pp. 35-37. É provável que esta doação tenha sido o pontapé inicial para o futuro envolvimento da Companhia de Jesus com o tráfico de escravos. Sobre a “teoria negreira” dos jesuítas na justificação da escravidão e do tráfico, ver: Luís Filipe Alencastro, *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, especialmente páginas 168-180.

⁴¹ Manuel Nunes Gabriel, *Os Jesuítas na Primeira Evangelização de Angola*, pp. 34-35.

No início do século XVI a Companhia de Jesus já sofria críticas no tocante ao seu empenho nos negócios temporais em detrimento das atividades religiosas. Como justificativa do abandono das missões do interior, a Companhia queixa-se freqüentemente da escassez de recursos para a manutenção das mesmas.

Sem embargo, a extensão das explorações agrícolas e das atividades econômicas assumia, desde há muito um peso esmagador na vida do Colégio de Luanda. (...). E em 1665, o então reitor do mesmo colégio admitiria que as preocupações com o desenvolvimento das atividades econômicas nos espaços controlados pela Companhia era de tal modo que desviava a atenção dos religiosos da sua verdadeira e essencial função.⁴²

Em meio a denúncias de secularização da Companhia de Jesus e da ocupação holandesa em Luanda, a Ordem dos Frades Menores iniciou seu trabalho de catequese nos reinos do Congo e Angola. Começou então um novo período da era missionária na África Central. A presença dos capuchinhos, pôs fim à hegemonia dos jesuítas. Até o final do século XVIII, os missionários capuchinhos foram os preferidos das autoridades portuguesas e das elites africanas. Não pairavam sobre os barbadinhos denúncias de corrupção dos costumes e enriquecimento ilícito. Para as autoridades do Reino de Angola os melhores missionários “e os unicamente úteis à Conquista são os que entram e saem com seu Breviário”.⁴³

Em maio de 1645 a primeira missão dos capuchinhos chegou ao porto de Mpinda. Uma parte do grupo permaneceu no Soyo e a outra seguiu para São Salvador. Estes e os futuros missionários capuchinhos nos reinos do Congo e Angola, eram, em sua maioria, italianos e espanhóis. A presença da Ordem dos Frades Menores, nesta região da África, fez parte de uma estratégia do Papado de tomar para si a responsabilidade e o controle das missões católicas, expressa na criação da *Propaganda Fide*.⁴⁴ O objetivo final era “retirar” de Portugal e Espanha a prerrogativa de protagonistas na expansão do catolicismo.

⁴² Almeida, *A representação do africano na literatura missionária sobre o Reino do Kongo e Angola*, p. 74.

⁴³ Informações prestadas por Francisco Inocêncio de Souza Coutinho sobre o Governo de Angola ao seu sucessor D. Antonio de Lencastre, 26 de Novembro de 1772. In: Alfredo Felner de Albuquerque, *Angola. Apontamentos sobre a colonização dos planaltos e litoral do sul de Angola*, extraído de documentos históricos, Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1940, p. 205.

⁴⁴ Ver Richard Gray, *Black Christians and White Missionaries*, New Haven and London, Yale University Press, 1990, especialmente capítulo 2. Charles R. Boxer, *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, especialmente capítulo 10.

Portugal, em particular, fazendo valer a instituição do Padroado Régio, criou inúmeros obstáculos a presença de missionários estrangeiros em suas conquistas.⁴⁵

Num clima bastante tenso, decorrente da presença holandesa em Luanda e dos “malabarismos políticos” do Mani Congo, que buscava fortalecer sua posição frente aos portugueses com a ajuda militar flamenga, o empenho missionário dos capuchinhos se enquadrava perfeitamente aos interesses do soberano congues. O Mani Congo desejava desvincular a nova religião do controle português, sem colocar em risco a hegemonia construída e legitimada pelos ritos católicos. Nesse sentido, os missionários estrangeiros, diretamente ligados a Cúria Romana, com quem, a propósito, os soberanos do Congo tentaram tratar diretamente, por inúmeras vezes, era perfeito para o momento.

A harmonia, entretanto, não durou muito tempo. A relação entre o Mani Congo Garcia II e os capuchinhos polarizou-se no tocante a “permanência” de práticas e ritos africanos no cotidiano dos congueses formalmente convertidos ao catolicismo. Os capuchinhos acusaram o Rei de Congo de falta de colaboração. As populações do interior, por sua vez, revoltam-se contra o inflamado ardor missionário dos barbadinhos. As tensões acabaram desembocando no conhecido episódio do “martírio” de uma padre belga Georges de Gell no interior do Congo.⁴⁶

Após a batalha de Mbwila (Ambuíla, em português), em 1665, e a conseqüente fragmentação do antigo reino de Congo, o trabalho dos missionários tornou-se mais difícil naquela região. A marginalização política e religiosa do Congo levou à concentração dos esforços missionários em Angola, sobretudo em Luanda, centro político e administrativo da

⁴⁵ Ao contrário de seus antecessores, os papas seiscentistas decidiram trazer as missões ultramarinas para o controle de Roma. Nessa altura, o papado passou a questionar os privilégios, por ele mesmo concedidos, ao Padroado português e ao Patronato espanhol por considera-los então “inconvenientes e subversivos para a autoridade papal”. Praticamente nada pode ser feito contra o Patronato dos reis de Castela, respaldado pelo bom êxito da missiões na América. Em relação à Portugal, entretanto, enfraquecido após a derrocada de seu monopólio na África e Ásia, em decorrência das investidas vitoriosas de ingleses e holandeses, o papado agiu de forma enérgica. “O papa Inocêncio X insistia, portanto, como haviam feito seus três predecessores imediatos, na idéia de que o monopólio missionário português não era eficaz, estava ultrapassado e que missionários de outros países europeus deveriam ser autorizados a partir para a África e para a Ásia sem nenhuma interferência dos portugueses”. Os monarcas de Bragança reagiram com energia na defesa dos seus direitos de padroado. Dentre outros episódios desta batalha política destaca-se a recusa do papado a reconhecer a independência e consagrar bispos portugueses entre 1640-1668. A Propaganda Fide, criada justamente neste período de grandes embates entre Roma e a coroa portuguesa, durante séculos esteve no centro das tensões que envolveram o papado e os representantes do padroado português nas conquistas. Boxer, *O império marítimo português*, pp. 247-251.

⁴⁶ Almeida, *A representação do africano na literatura missionária sobre o Reino do Kongo e Angola*, p. 77.

nova conquista.⁴⁷ Embora o Congo continuasse formalmente como sede do bispado, desde 1628, o prelado responsável pelo governo da diocese de Congo e Angola passara a residir em Luanda. A jurisdição eclesiástica da diocese foi transferida para capital do Reino de Angola tão somente em 1676.⁴⁸

Os capuchinhos se estabelecem em Angola no ano de 1649. À semelhança da estratégia missionária levada a cabo no Congo, adentraram o sertão africano distribuindo sacramentos e espalhando símbolos cristãos. Empreenderam longas e penosas jornadas, alcançando as mais distantes zonas de controle e de interesse dos portugueses: Kissama, Massangano, Ndongo, Kassange, Matamba.

Um dos relatos mais conhecidos desta estratégia missionária dos capuchinhos foi a participação de Antonio de Gaeta na “segunda conversão” da Rainha Nzinga. No ano de 1656, este missionário da ordem dos Barbadinhos se dirigiu a Matamba a fim de intermediar um acordo de paz entre os portugueses e a Rainha Nzinga. Depois de prolongadas negociações, Nzinga, novamente D. Ana de Sousa, conforme seu batismo ocorrido em Luanda no ano de 1622, converteu-se, mais uma vez, ao catolicismo. O piedoso gesto também simbolizava o estabelecimento de nova aliança com os portugueses.⁴⁹ A segunda conversão de D. Ana de Sousa testemunha, mais uma vez, o reconhecimento, por parte dos africanos, dos vínculos entre catolicismo e integração à nova conjuntura política.

Ainda nos sertões de Matamba, o capuchinho Antonio de Gaeta fundou uma confraria dedicada a Nossa Senhora do Rosário. Infelizmente, não há qualquer outra informação sobre esta lendária confraria do Rosário de Matamba, além do breve registro de sua fundação. Ainda que sumária, esta menção atesta a presença, no interior de Angola, no início do século XVII, da mais importante invocação entre as confrarias negras na diáspora. Sem nunca terem alcançado a importância de suas congêneres em Portugal e nas Américas,

⁴⁷ A vitória em Ambuíla revelou e, ao mesmo tempo, coroou os novos rumos da política lusa com relação à África Central. Para Alencastro, essa nova política era incompatível com a presença de um soberano africano cristão reinando de forma independente e fazendo livre comércio com europeus diversos. Assim, “de certo modo, a batalha representava o choque das alternativas que se apresentavam à expansão portuguesa, a pilhagem e o comércio, a conquista militar e a política de governo indireto, Angola e Congo, Brasil e Índia”. e Alencastro. *O Trato dos viventes*, p.293.

⁴⁸ Notas para uma cronologia eclesiástica e missionária do Congo Angola, *Arquivos de Angola*, pp. 46, 53.

⁴⁹ Antonio de Gaeta, *La Maravigliosa Conversione alla Fede di Cristi della Regina Singa e Del Suo Regno di Matamba*, Napoli, Per Giacinto Passaro, 1669, p. 387. Agradeço a Carlos J. Duarte uma cópia deste precioso documento.

as irmandades africanas, sobretudo aquelas cujos patronos foram popularizados no Reino e nas colônias como santos de devoção dos negros, revelam histórias de laços e identificações construídos simultaneamente nos três continentes. Em meio a outras práticas devotas, as confrarias auxiliavam na expansão dos ritos, símbolos e doutrinas do catolicismo, colaborando, desse modo, para a reelaboração destes elementos à luz das visões de mundo centro-africanas.

3 – As irmandades em Luanda e os Rosários dos pretos

Fundada em 1576, a vila de São Paulo de Assunção de Luanda foi elevada a categoria de cidade no ano de 1605. Foi a primeira fundação urbana européia no ocidente africano. Seu estabelecimento foi estratégico para os objetivos da coroa portuguesa na região. A excelente localização geográfica oferecia a necessária segurança para o futuro centro político, administrativo e militar da conquista. As ótimas condições proporcionadas pelo seu porto natural, e a posição privilegiada para o movimento de penetração pelo interior, através do rio Kuanza, asseguravam o fornecimento e o tráfico atlântico de escravos, bem como o acesso às lendárias minas de prata de Cambambe.⁵⁰

Após a restauração portuguesa em 1648, em decorrência da intensificação do tráfico de escravos para a América, Luanda cresceu vertiginosamente, tornando-se “o maior porto negreiro do Atlântico”.⁵¹ Desde então, sua conformação urbanística ganhou definições mais precisas. No século XVIII, a cidade estava dividida em centro e periferia. O centro, por sua vez, subdividia-se em duas zonas, uma administrativa –cidade alta - e uma zona comercial – cidade baixa. Na cidade alta se concentrou o centro dos poderes político, militar e religioso da conquista. O palácio do governo, a residência episcopal, a matriz da Freguesia da Sé (Nossa Senhora da Conceição), a Santa Casa de Misericórdia e a maioria dos conventos da cidade.

A cidade baixa abrangia a zona comercial e a periferia da cidade.⁵² A maioria de seus moradores era direta ou indiretamente ligada ao tráfico de escravos. “Era constituída sobretudo por quintais, onde eram instalados os escravos que aguardavam embarque e pelas

⁵⁰ José Carlos Venâncio, *A Economia de Luanda e hinterland no século XVIII*. Um estudo de sociologia histórica, Lisboa, Editorial Estampa, 1996, p. 27.

⁵¹ Alencastro, *O Trato dos viventes*, p. 288.

palhotas dos escravos que trabalhavam em Luanda”. A maior parte da periferia e da zona comercial pertencia a Freguesia de Nossa Senhora dos Remédios.⁵³

Em 1773, a população civil, distribuída pelas duas freguesias, assim se apresentava: “pessoas brancas 251 (214 do sexo masculino e 37 do feminino), com 787 escravos; pessoas pardas 138 (106 do sexo masculino e 32 do sexo feminino) com 187 escravos; pessoas pretas livres 147 (143 do sexo masculino e 4 do feminino) com 9 escravos”.⁵⁴ Observe-se que a soma dos civis “de cor” (pardos e pretos), superava o número de civis brancos. Estes números chamam a atenção para a importância da população “de cor” na vida social, política e econômica de Angola. Para a década seguinte, também temos dados referentes à cor da população escrava de Luanda. Na cidade baixa habitavam 1004 brancos, 1103 pardos livres, 137 pardos escravos, 864 negros livres e 3592 negros escravos. Na cidade alta os brancos somavam 512 indivíduos, 313 pardos livres, 217 pardos escravos, 382 negros livres e 1737 negros escravos.⁵⁵ Salta aos olhos o grande número de pardos livres.

Os pardos, também chamados de fuscos ou mulatos civilizados, constituíam a maioria da população civil.⁵⁶ Estes indivíduos estavam envolvidos com o grande comércio escravista, eram prestadores de serviços, funcionários da administração local, militares de baixa patente, e até mesmo sacerdotes. A condição de pardo nesta sociedade implicava, sobretudo, uma maior integração à sociedade européia. O fator mais relevante na definição do grupo não era o distanciamento da escravidão, como ocorria na América Portuguesa,

⁵² A periferia era constituída pelo grupo de ilhas localizadas em frente à cidade, além da região oriente e norte da zona comercial.

⁵³ Venâncio, *A economia de Luanda e hinterland no século XVIII*, pp. 32-37.

⁵⁴ Carlos Couto, *Os Capitães-Mores em Angola no Século XVIII*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Luanda, 1972, p. 109.

⁵⁵ Venâncio, *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII*, p. 212. A partir do último quartel do século XVIII começaram a ser produzidas estatísticas mais abrangentes sobre a população de Luanda. Este empreendimento é resultante da preocupação do governo de Pombal por informações quantitativas mais precisas sobre os residentes nos territórios portugueses ultramarinos. “Para se preparar para os perigos associados à crescente presença de poderes imperiais estrangeiros e para determinar a quantia de impostos que poderiam ser cobrados dos habitantes sob domínio efetivo ou nominal de Portugal, Pombal decidiu implementar um censo em Angola”. Mesmo após o fim da “Era Pombal” a mesma postura foi mantida pelas autoridades portuguesas. Além deste primeiro censo realizado em 1772, outros 5 censos foram realizados na cidade de Luanda nos últimos decênios do século XVIII (1781, 1796, 1797, 1798, 1799). José C. Curto e Raymond R. Gervais, “A dinâmica demográfica de Luanda no contexto do tráfico de escravos do Atlântico Sul, 1781-1844”. *Topoi*, 4, (2002), pp. 86, 87, 110,111.

⁵⁶ Elias Alexandre da Silva Corrêa, *História de Angola (1787-1799)*. Lisboa: 1937, p. 83.

mas seu maior grau de integração ao mundo branco.⁵⁷ É possível que o extrato mais importante desta camada sequer tenha vivido a experiência da escravidão.⁵⁸ No caso angolano, mais que mestiço de europeu e africano, o pardo ou luso-africano era, sobretudo, um mestiço cultural. Embora seus hábitos cotidianos estivessem mais próximos das mães africanas, sua inserção social na nova ordem, seja na posição de “abomináveis” pombeiros ou de “ilustres” capitães-mores, os colocava ao lado dos pais europeus.⁵⁹ Apesar do “defeito mecânico”, podiam assumir cargos e funções de destaque na sociedade local. É muito provável que, no século XVIII, a maioria do clero nativo fosse composta de homens pardos.

No Antigo Regime, o lugar que cada indivíduo ocupava na sociedade se baseava na linhagem; assim as honras ou as mazelas derivadas do nascimento eram transmitidas de geração em geração. Em Portugal, para o acesso a qualquer cargo ou honraria, fosse civil ou eclesiástico, o candidato era submetido a um processo de genere.⁵⁶

⁵⁷ Na América Portuguesa, segundo Hebe Mattos, “a emergência de uma população livre de ascendência africana, não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada por algumas gerações da experiência mais direta do cativo, consolidou a categoria “pardo livre”, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava”. Mattos, “A escravidão moderna no quadro do Império Português: O Antigo Regime em perspectiva atlântica”. In: Fragoso (org.) *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI- XVIII)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, p. 155.

⁵⁸ Sílvia Lara apresenta uma análise muito instigante sobre a historicidade das categorias de cor na América Portuguesa ao longo do século XVIII. Segundo a autora “a identificação entre cor da pele e condição social não caminhava de modo direto, mas transversal, passando por zonas em que os dois aspectos pareciam estar confusos, em que critérios díspares de identificação social estavam superpostos”. Sílvia Hunold Lara. *Fragmentos Setecentistas: Escravidão, Cultura e Poder na América Portuguesa*. Tese de Livre Docência, Campinas, UNICAMP, 2004.p. 147. ,

⁵⁹ Esse fenômeno foi bastante presente em Angola, como demonstra Dias em seu estudo sobre os descendentes de africanas e portugueses na região de Ambaca. Este grupo jogou um papel fundamental no tráfico de escravos ao longo do século XVIII. Jill Dias, “Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico” in: Cristina Bastos, Miguel Vale de Almeida e Bela Feldman-Bianco (orgs.) *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa, Editora Imprensa de Ciências Sociais, 2002, pp. 293-320. Ainda que pensada sobre um outro contexto, me parece bastante sugestiva a análise elaborada por Darci Ribeiro sobre os mestiços brasilíndios (filhos de pais europeus e mães índias). Ribeiro sugere que a manutenção de hábitos, costumes e até mesmo o idioma materno não era contraditório ao engajamento deste grupo ao projeto conquistador e/ou colonizador. Darci Ribeiro. *O Povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 106-113.

⁵⁶ 61 Júnia Ferreira Furtado, *Chica da Silva e o contratador de diamantes. O outro lado do mito*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pp. 58, 59. Os processos de averiguação de genere eram indispensáveis para obtenção de determinados títulos, como por exemplo, a habilitação à Ordem de Cristo, e cargos públicos mais elevados. A habilitação ao sacerdócio também requeria este tipo de averiguação.

Os processos e sentenças de *gêner*e demonstram a vigência de marcas hierárquicas do Antigo Regime, em detrimento de uma representação racializada das relações sociais.⁶¹ Domingos Gonçalves Lemos, “filho natural de pai e de Joana Maria, preta forra natural do gentio do Reino de Angola [foi] dispensado nos defeitos da ilegitimidade e descendência de pretos” para “subir à perfeição sacerdotal”. A dispensa lhe permitia “ser admitido a Ordem até de Presbítero, e promovido nelas, [para] livre e licitamente ministrar todos os ministérios do altar não obstante os ditos defeitos (...)”. A dispensa tirava do candidato “toda mácula ou nota de inabilidade”, não obstante as leis do Império e da igreja que determinavam o contrário. Desse modo, o estigma baseado na ascendência reconhecia brechas para a limpeza do “defeito de origem”.⁶² Segundo Mattos, “o espaço colonial especialmente em situação de conquista, possibilitava a “limpeza do sangue por serviços prestados à Coroa, abrindo caminho às honrarias e mercês”. Isto se passou com o negro Henrique Dias que, ao comandar um exercito de escravos e forros, contribui decisivamente para a vitória portuguesa contra os holandeses em 1654.⁶³

Como era de se esperar, os pretos, ou seja, os africanos, livres e escravos, formavam a grande massa da população. Vale a pena lembrar que os números da população escrava em Luanda eram sempre flutuantes em razão das demandas e circunstâncias do tráfico. A maioria desta população “durante sua permanência em Luanda, era contemplad[a] pelas contagens estatísticas. Grande número destes escravos passavam aos registros como moradores da Cidade Baixa e periferia, onde se encontravam seus acampamentos”.⁶⁴

Luanda, no século XVIII, era uma sociedade mestiça e para além das características físicas da população. Segundo Linda Heywood, a miscigenação entre europeus e mulheres africanas, livres e escravas, nos Reinos de Angola e Benguela propiciou a criouliização dos portugueses e sua cultura. A interpenetração das sociedades portuguesa e africana foi evidente em termos culturais, a mestiçagem se revelava no cotidiano dos moradores da

⁶¹ Há um número significativo de processos desta natureza registrados nos livros de provisões antigas no Arquivo do Bispado de Luanda. Todas os pedidos de dispensa de genere dizem respeito à homens pardos, filhos ilegítimos de portugueses e africanas. ABL, Cód. s/n, Provisões e sentenças, 1745-1746. Obs: As folhas não estão numeradas.

⁶² Para a discussão mais aprofundada do estatuto de ou “pureza de sangue” ou “limpeza de sangue”, ver: C. L. Delacampgne, *L'Invention du racisme.: Antiqué et Moyen Age*. Paris: Fayard, 1983; Y. H. Yerushalmi, “L'Antisemitisme racial est-il apparu au XXe siècle? De la limpeza de sangue espagnole au nazisme: continuités et ruptures” in *Esprit* (março-abril 1993, pp. 5-35).

⁶³ Mattos, “A escravidão moderna no quadro do Império Português: O Antigo Regime em perspectiva atlântica”, p. 149.

cidade.⁶⁵ O governo de Sousa Coutinho, em seu afã civilizador, reprimiu o quanto pode, práticas africanas plenamente incorporadas pela população de brancos e pardos livres. O duro combate aos Entambes, cerimônias realizadas durante os funerais com lamentos “cantados pelas ruas no idioma do país por boca dos escravos dos defuntos” e que findava no oitavo dia “com uma missa aplicada pela alma do defunto, ou defunta”, parece não ter alcançado resultados satisfatórios.⁶⁶ O idioma dominante era o kimbundo, entre os negros e também nas casas européias, onde muitas senhoras brancas (ou quase brancas) demonstravam muito mais fluência na língua dos mbundu do que no idioma de Camões.⁶⁷

As autoridades eclesiásticas instaladas na capital do Reino de Angola enfrentaram sérios problemas para a organização do culto católico no decorrer do século XVIII. No início do século, a sede do Bispado de Angola e Congo possuía apenas duas freguesias – Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora dos Remédios - cerca de uma dezena de modestos templos e quatro casas religiosas. Falta de missionários, templos em ruína e a duvidosa honradez do clero eram temas freqüentes nas correspondências entre as autoridades eclesiásticas e o Conselho Ultramarino.⁶⁸ Em 1732, o bispo de Angola, Frei Antonio do Desterro, pede providências acerca da falta de cadeia para clérigos delinqüentes e aproveita a ocasião para também solicitar provimentos para a igreja da Sé que se encontrava em “miserável estado de paramentos”.⁶⁹ Reclames desta natureza, com a mesma freqüência e dramaticidade, persistem até o final do século XVIII.

⁶⁴ Venâncio, *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII*, p. 46.

⁶⁵ Linda M. Heywood, “Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures”, in: Linda M. Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 92-93.

⁶⁶ Em 1765, Sousa Coutinho faz publicar um Bando que proíbe os entambes e outras práticas de origem africana. Duas décadas mais tarde, Alexandre da Silva Corrêa presencia em Luanda os mesmos funerais africanos proibidos por Souza Coutinho AHU, Angola, CX. 49, doc. 4. Bando que proíbe os entambes e vários indignos abusos. Corrêa, *História de Angola*, pp. 82, 88. Sobre o governo de Sousa Coutinho em Angola, ver: Antonio Brásio. “Descrição dos governos dos Ilm. °s e Exm. °s Sr. °s Antonio de Vasconcelos e D. Francisco Innocência de Souza Coutinho”. *Studia*, 41/42 (1979), pp. 205-25; Ralph Delgado, “O governo de Sousa Coutinho em Angola” *Studia*, 6, (1960), pp. 19-56; 7 (1961) pp. 49-86; 10 (1962) pp. 7-28; Mônica Tovo Soares Machado, *Angola no período pombalino: o governo de dom Francisco Inocência de Sousa Coutinho, 1764-1772*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP, 1998.

⁶⁷ Corrêa, *História de Angola*, p. 83.

⁶⁸ Ofício do Governador de Angola [Rodrigues de Meneses] ao Conselho Ultramarino sobre a falta de missionário no reino, 2 de março de 1735, AHU, Angola, cx.28, doc. 3

⁶⁹ Ofício do Bispo de Angola ao Conselho Ultramarino acerca da falta de cadeia para os clérigos delinqüentes, 23 de fevereiro de 1739 ; Ofício do Bispo de Angola ao Conselho Ultramarino sobre o miserável estado em que se encontravam os paramentos da Sé, 23 de fevereiro de 1739, AHU, Angola , cx. 31, docs. 7, 6.

Luanda foi o mais importante pólo propagador da religião católica na África Central, embora os problemas decorrentes dos longos períodos de vacância nos altos cargos eclesiásticos, a carência crônica de sacerdotes e a pobreza de seus templos revelem uma estrutura eclesiástica bastante precária se comparada, por exemplo, à capital da América Portuguesa no mesmo período.

Neste cenário, as irmandades e confrarias leigas também tiveram seu lugar. Seu número, importância e destaque social estiveram de acordo com a precariedade da igreja católica local. Meu interesse por estas associações, no entanto, recai sobretudo em dois aspectos particulares. Tendo em vista a importância dos referenciais de cor e origem nas confrarias leigas em Portugal e na América Portuguesa, me pergunto sobre o lugar destas referências numa sociedade crioula da costa africana. Na busca de uma história atlântica das confrarias de pretos, ainda que limitada por um reduzido número de registros, procuro identificar a presença e a importância das devoções negras na diáspora ainda em solo africano.

Embora escassas, as informações mais detalhadas sobre as irmandades angolanas, nos remetem à cidade de São Paulo de Assunção de Luanda e suas imediações. As devoções marianas parecem ter sido muito populares. Pelo menos é o que apontam as escolhas das invocações de várias irmandades luandenses.⁷⁰ A maioria destas confrarias não possuía templo próprio, estando assim alocadas em igrejas seculares e conventos das ordens religiosas. A igreja do Colégio de Jesus, abrigou diversas irmandades, entre elas a⁷¹ confraria do Corpo de Deus, que congregava os cidadãos e moradores mais respeitosos da cidade; a confraria da Senhora do Socorro abrigava “quase toda gente branca da cidade”; e a irmandade de São Francisco Xavier tinha como irmãos “a maior parte da gente [da] cidade. Por seu turno, a confraria do Rosário reunia negros forros e escravos e tinham sob sua responsabilidade uma capela particular onde “[faziam] sua festividade acompanhando as

⁷⁰ Uma irmandade dedicada a Nossa Senhora da Conceição, ereta na Sé e matriz de Nossa Senhora da Conceição, recebeu da Santa Sé Apostólica indulgência plenária nas quarenta horas de festividade de sua padroeira. ABL, Provisões Antigas (1743-1745), Cópia de um Breve de Indulgência Plenária nas Quarenta horas de Festividade de Nossa Senhora da Conceição da Sé desta cidade, que a Irmandade da dita Senhora alcançou da Sé Apostólica, 28/11/1742; Num dos altares do Convento de São José, residência dos franciscanos da terceira regra, segunda ordem a se estabelecer em Angola, estava sediada a confraria da Imaculada Conceição. Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas* (1680), tomo III, p. 16.

⁷¹ Os jesuítas finalizaram a construção de sua igreja, numa das propriedades doadas por Paulo Dias de Novais, na cidade alta, no ano de 1623. O colégio anexo ficou pronto alguns anos mais tarde, em 1659. Santos, *As religiões de Angola*, pp. 108/114.

confrarias dos brancos com seus pendões, tendo sermão, missa cantada, com Senhor exposto, com gasto de cera, danças dos mesmos pretos”.⁷²

Não bastasse uma, Luanda abrigou uma segunda irmandade do Rosário de devotos negros. Esta irmandade foi instituída pelo bispo D. Frei Francisco do Soveral, em 1628.⁷³ “A igreja desta invocação era uma espécie de paróquia dos pretos; o capelão era obrigado a confessá-los e acompanhá-los à sepultura e a fazer a catequese na língua indígena”.⁷⁴ A paróquia dos pretos estava localizada no bairro do Rosário, zona das Ingombotas, periferia da cidade. Este bairro foi, desde seu surgimento em meados do século XVII, uma espécie de acampamento de escravos.⁷⁵ No final do século XVII, segundo o cronista, esta igreja particular era “muito bem ornada com bons frontais, púlpito, coro e sacristia”.⁷⁶ A provisão de 28 de janeiro de 1744, nomeando Manuel Ferreira Semedo sacristão da igreja do Rosário dos Pretos, faz menção aos altares e ornamentos do templo e confirma suas atividades até esta data.⁷⁷ Sobreviveu até, pelo menos, o final do século XVIII, pois neste período, o lusobrasileiro Alexandre da Silva Correa conheceu a Igreja do Rosário, afirmando ser ela “entretida por uma irmandade de Negros”, embora, poucas vezes tenha visto o templo aberto.⁷⁸

As irmandades angolanas reproduziram a tônica atlântica. Critérios hierárquicos de origem social, geográfica e cor pautavam a constituição destas associações. Nesse sentido, as características físicas e as diferenças de cor eram conformadas dentro de uma lógica de exclusão e classificação dos povos convertidos.⁷⁹ A irmandade do Corpo de Deus, uma das

⁷² Petição da Irmandade de São Francisco Xavier, 1701, AHU, Angola, Cx 16, doc. 17; Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas*, pp. 14-15.

⁷³ José Carlos Venâncio afirma que se tratava de “uma capela dos jesuítas para servir, sobretudo seus escravos”. Acredito que o autor tenha confundido esta igreja com a capela existente no colégio pois nenhum registro documental conhecido, até o momento, faz qualquer referência a estes vínculos. A instituição da confraria e “paróquia dos negros” pelo bispo Soveral, prova a subordinação da igreja dos pretos à diocese, o que se confirmou na consulta às provisões do século XVIII. Venâncio, *A Economia de Luanda e hinterland no século XVIII*, p. 39.

⁷⁴ Relatórios do governador Fernão de Sousa. Biblioteca da Ajuda, Códice 51-VIII-31, fls. 19-29, vol. II. Apud: Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas*, p. 28..

⁷⁵ Venâncio, *A Economia de Luanda e hinterland no século XVIII*, p. 39.

⁷⁶ Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas*, p. 26.

⁷⁷ Provisões Antigas (1743-1745), ABL, Códice s/n, , fl. 25v.

⁷⁸ Silva Correia, *História de Angola* (1792), Lisboa, 1937, p. 105.

⁷⁹ Yerushalmi afirma que o estatuto de pureza de sangue, apesar de sua base religiosa, constituía uma estigmatização baseada na ascendência, de caráter proto-racial – que, entretanto, era usada não para justificar a escravidão, mas antes para garantir os privilégios e a honra da nobreza, formada por cristãos velhos, no mundo dos homens livres. ⁷⁹ Y. H. Yerushalmi. “L’Antisemitisme racial est-il apparu au XXe siècle? De la limpeza de sangre espagnole au nazisme: continuités et ruptures”, p. 14.

mais prestigiadas em todo Império por sua posição de destaque na solene Procissão do Corpo de Deus, admitia apenas os “cidadãos mais respeitosos da cidade”. A expressão designava os cidadãos de origem européia “mais excelentes que os outros”, possivelmente os que poderiam apresentar alguma prova, ainda que forjada, de uma ascendência nobre.⁸⁰ A gente branca de pouco prestígio tinha seu lugar na confraria de Nossa Senhora do Socorro. É muito possível que os pardos - que, apesar de seu grande número e destaque social, não deixaram registro de nenhuma confraria de sua preferência -, tenham se afiliado à irmandade de São Francisco Xavier, que congregava “a maior parte da gente da cidade”.

A devoção ao Rosário em Luanda esteve associada especialmente aos negros cativos e forros. Tratava-se de uma devoção reservada aos africanos inseridos na experiência da escravidão, seja na condição de cativos ou de libertos. Nesse sentido, a devoção ao Rosário entre os negros nasceu vinculada às marcas da “conversão-cativeiro”.

A ereção de uma irmandade do Rosário, portas adentro de uma instituição jesuíta, sugere uma catequese que buscava vincular esta devoção aos escravos. A colaboração dos jesuítas parece ter sido fundamental para a propagação da devoção ao Rosário entre os escravos negros nos dois lados do Atlântico. A primeira gramática de kimbundo, publicada em Lisboa no ano de 1697, foi escrita na Bahia pelo jesuíta Pedro Dias.⁸¹ A gramática “dedicada a Nossa Senhora do Rosário, Mãe e Senhora dos mesmos pretos” sugere que a devoção ao Rosário foi elemento destacado na catequese jesuíta destinada aos africanos.⁸²

A devoção ao Rosário, entretanto, não foi exclusiva dos negros. Os capuchinhos que passaram do Congo para Angola, em 1649, construíram um hospício em Luanda, anexo à ermida de Santo Antonio. Na igreja deste convento foi ereta uma irmandade do Rosário dos brancos, que fazia questão de marcar um distanciamento em relação à irmandade dos

⁸⁰ Raphael Bluteau, *Vocabulário portuguez e latino*. [1712] Rio de Janeiro, UERJ, [2000] (CD-ROM), verbete “respeitar”.

⁸¹ Pedro Dias, *A Arte da Língua D'Angola*, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade, 1697. Interessante acrescentar que o autor realizou o intento sem jamais haver pisado em terras angolanas. É provável que Dias tenha tido como informantes colegas missionários em Angola, e escravos falantes de kimbundo com os quais conviveu no Rio de Janeiro, Pernambuco e Bahia. Há uma pequena notícia sobre Pedro Dias e sua gramática em: Serafim Leite, “Padre Pedro Dias, autor da A Arte da Língua D'Angola, apóstolo dos negros do Brasil”, *Portugal em África*, (6), 1947, pp. 9-10.

⁸² Sobre a importância do Rosário na catequese jesuíta, particularmente nos sermões do Padre Vieira, ver: Carlos Alberto Seixas Maduro, *Sermonário Mariano de Vieira: Maria Rosa Mística*. Dissertação de Mestrado, Braga, Universidade Católica, 1998.

negros, fazendo sua festa no primeiro domingo de outubro.⁸³ A irmandade do Bairro do Rosário realizava a festividade de sua Senhora no segundo domingo do mês de outubro.⁸⁴

A invocação à Virgem do Rosário se propagou pelo interior de Angola, sem estar necessariamente vinculada às devoções negras. Sua lembrança nas terras conquistadas pelos portugueses nos sertões africanos estava em perfeita harmonia com o significado oficial de seu título. Desde o século XVI, no espírito contra-reformista de luta contra os protestantes e infiéis, a Virgem Maria, com o especial título do Rosário, foi invocada nas batalhas contra os inimigos da fé católica. (Nota) Nossa Senhora do Rosário foi orago de dois importantes presídios no interior de Angola, o de Cambembe, às margens do rio Cuanza e Pundo Andongo, antiga capital do Reino do Ndongo. Na região, uma irmandade com o título do Rosário também foi ereta na matriz de Cambembe.⁸⁵ Conforme um requerimento de seu Juiz e irmãos, datado de 28 de dezembro de 1784, foi possível saber que possuía escravos “para cuidarem na limpeza interna e externa daquele templo e na lavagem de roupa” - mas os documentos consultados não oferecem elementos, entretanto, para saber se era uma irmandade de brancos, de pardos ou de negros.⁸⁶

4 -As devoções negras e o catolicismo centro-africano

Embora continuasse cara aos brancos, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, o Rosário foi se constituindo numa devoção preferencialmente de negros, ainda em terras africanas. No final do século XVII, sob o patrocínio dos dominicanos, foi fundada uma confraria do Rosário na Ilha de Moçambique. Faziam parte desta irmandade portugueses e “cristãos da terra”. No início do século XVIII, na Ilha do Príncipe, uma “fervorosa” irmandade de devotos pretos, dedicada ao Rosário de Nossa Senhora, instituía oficiais com

⁸³ Juízo da Coroa. Autos de uma petição de recurso em questão que são partes: Recorrentes o Reverendíssimo Frei Sebastião de Taja, Prefeito das Missões dos reinos e conquistas de Angola e Congo; Recorrido o Reverendíssimo Cabido da Sede Vacante deste Reino (1768-1801), fl. 19. AHU, Angola, Caixa 52, doc. 2.

⁸⁴ Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas*, pp. 16- 17.

⁸⁵ Gabriel. *Padrões da Fé*, p. 168, 172.

⁸⁶ Ofícios para o interior, Ofício 212, AHNA, Códice 82, f. 108-108v.

os títulos de rei, rainha e príncipe.⁸⁷ Em São Tomé, os negros sentiam-se tão “donos” da devoção que fizeram o possível para impedir que uma irmandade de brancos, também devotos da Senhora do Rosário, fosse ali instituída no início do século XVIII. A confraria dos brancos foi aprovada “sem embargo de ser muito impugnada e perseguida dos pretos da outra irmandade”.⁸⁸ A irmandade dos negros era bem mais antiga. Em 1526, em resposta a uma petição dos negros locais, “o rei D. João III (1521-1557) permitiu a fundação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e deu liberdade a todos os seus membros”.

Em Portugal e, principalmente nas Américas, a devoção ao Rosário tornou-se uma ponte entre as tradições africanas e o catolicismo português. Elisabeth Kiddy, interpretando a tradição oral dos congadeiros de Minas Gerais à luz da cosmovisão centro-africana, sugere uma nova leitura da identificação entre os negros e a devoção ao Rosário de Nossa Senhora. Conta a tradição que, certo dia, Nossa Senhora apareceu no mar e, depois de várias tentativas frustradas de sacerdotes e músicos brancos, se deixou atrair até a praia pelos tambores africanos. Segundo a autora, a importância do oceano, assim como a influência dos espíritos das águas na cosmologia centro-africana, estabeleceria uma ponte com a crença medieval que associava Nossa Senhora às águas do mar.⁸⁹ Kiddy, no entanto, reconhece que uma explicação mais convincente para a identidade entre a devoção ao Rosários e os negros exige a consideração de outros aspectos do problema.⁹⁰ A importância do Rosário na catequese ministrada aos negros e, sobretudo a experiência da escravidão na diáspora podem oferecer novas e necessárias luzes à discussão, como veremos mais adiante.

Além da Senhora do Rosário, outras devoções caras aos negros na diáspora marcaram presença na África Central. São Benedito nasceu na Sicília em 1524, de pais escravos mouros. No início do século XVII, algumas décadas após sua morte, ocorrida em Palermo em 1589, sua devoção já havia se tornado popular em Portugal. As primeiras

⁸⁷ Frei Agostinho de Santa Maria. *Santuário Mariano* e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente aparecidas em graça dos pregadores & devotos da mesma Senhora. Lisboa, Na Oficina de Antonio Pedrozo Galvão, 1707, Tomo I, pp. 265-67; Tomo V, pp. 445-46.

⁸⁸ Frei Agostinho de Santa Maria. *Santuário Mariano*, Tomo V, p. 436.

⁸⁹ No século XV, Nossa Senhora sustentava os títulos de Míriam Hebréia e *Stella Maris*. Elisabeth Kiddy, Congados, Calunga, Candombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Brazil” *Luso-Brasilien Review*, 37/1 (2000), pp. 47-61.

⁹⁰ Sweet, por exemplo, sugere que o próprio objeto rosário pode ter se transformado, para os africanos e seus descendentes, num talismã, ou seja, num objeto detentor de poderes mágicos à exemplo de outros símbolos do cristianismo. Sweet. *Recreating África*, p. 207.

notícias de sua devoção em Angola datam do final do século XVII. Num dos altares da Igreja do Rosário de Luanda, na periferia da cidade, havia um altar dedicado ao santo preto de Palermo.⁹¹ No presídio de Massangano, ele foi homenageado com uma igreja própria. No início do século XVIII, a igreja de São Benedito de Massangano que “era de pretos, tinha seu capelão”.⁹² No ano de 1744, passou-se ao padre João Cristiano Ramos provisão de vigário da igreja de São Benedito do dito presídio, privilégio gozado por pouquíssimos templos do Bispado àquela época.⁹³ A “lenda” de que a mãe de São Benedito era, na verdade, natural de Kissama, no Reino de Angola, sugere um caminho para a identificação com o santo, além daquela em decorrência da semelhança física.⁹⁴

As características físicas também podem ter sido relevantes na identificação com os santos pretos carmelitas Elesbão e Ifigênia. Na segunda metade do século XVIII havia em Luanda uma pequena capela dedicada à Santa Ifigênia.⁹⁵ Nesta capela também havia um altar dedicado a Santo Elesbão. Os carmelitas, ao que tudo indica, foram os maiores responsáveis pela propagação destas devoções também na Península Ibérica e nas Américas.⁹⁶

Entretanto, acredito que, na construção das devoções negras, a identificação física não foi elemento mais importante. No ano de 1768, Dom Francisco de Souza Coutinho, então governador e capitão general do Reino de Angola, remeteu ao Brasil, para ser reformada, uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, evidentemente branca, “que se havia achado confundida com os ídolos dos gentios Moçosos e Maungos”.⁹⁷ As resignificações dos símbolos cristãos, incluindo neste rol as imagens de santos, não se limitaram à aparência das coisas. A analogia podia se dar em termos mais abstratos. O comércio de objetos sagrados do catolicismo, tais como crucifixos, rosários e imagens de

⁹¹ Cardonega, *História Geral das Guerras Angolanas*, p. 27.

⁹² Notícias das igrejas do Bispado de Angola e relação da gente que tem cada Freguesia. São relações pedidas aos párocos pelo Bispo de Angola D. Luís Simões Brandão em 1704. Biblioteca Pública de Évora, Códice CXVI – 2-15, n. 16.

⁹³ Provisões Antigas (1743-45), ABL, Cód. s/n, fl. 33.

⁹⁴ Cardonega, *História Geral das Guerras Angolanas*, p. 27.

⁹⁵ Ilídio do Amaral, “Descrição de Luanda oitocentista, vista através de uma planta do ano de 1755”, *Garcia de Orta*, vol. 9, 3, (1961), pp. 409-420.

⁹⁶ Sobre a história das devoções negras carmelitas ver a tese de Anderson José Machado de Oliveira, “*Os Santos Pretos Carmelitas*”: o culto aos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial, Tese de Doutorado, Niterói, UFF, 2002.

⁹⁷ Ofício do Governador Geral de Angola [Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho] ao Conselho Ultramarino remetendo uma imagem de Nossa Senhora da Conceição que se havia achado confundida entre os ídolos dos gentios. Luanda, 03 de Abril de 1767. AHU, Angola, Cx. 51, doc. 19.

santos, foi prática comum desde o início da presença portuguesa no Congo. Nos séculos XVI e XVII objetos religiosos cristãos eram “usados em todo Congo da mesma maneira que outros “nkisi-fetiches” considerados fontes de poder espiritual.⁹⁸

Nesse sentido, James Sweet sugere que o Deus cristão, assim como os santos católicos foram incorporados ao panteão das divindades locais centro-africanas. Assim como os espíritos dos ancestrais, os santos podiam socorrer os africanos na solução de problemas temporais específicos. Portanto, os santos foram importantes pontos de conexão entre as crenças africanas e o catolicismo. Para Sweet, no entanto, os símbolos católicos foram transformados e integrados as religiões e as visões de mundo africanas e não o contrário. Dessa forma, o autor defende o argumento de que as crenças africanas não foram destruídas pelas influencias do cristianismo ocidental. Nesses termos, as crenças africanas absorveram e reinterpretaram ritos, práticas e visões de mundo católicas mas não foram suplantadas por estas. Apesar das conexões criadas pelos africanos e europeus, afirma as profundas diferenças entre os dois universos religiosos.⁹⁹

Segundo John Thornton, as analogias eram possíveis porque o catolicismo tinha efetivos canais de comunicação com a antiga tradição centro africana. Sem estes canais de comunicação seria impossível o desenvolvimento de um cristianismo africano. Apesar das distâncias, algumas realidades fundamentais da religião eram compartilhadas por portugueses e centro-africanos.¹⁰⁰ Por exemplo, ambas as culturas aceitavam as revelações como formas de contato entre o mundo dos vivos e o “outro mundo”. Ainda na corte do Mani Congo, alguns dias após seu batismo e de sua família, vários nobres receberam a honra do batismo cristão. Um deles, chamado Jorge após a iniciação cristã, teve uma revelação na noite que se seguiu ao seu batismo. Viu “uma belíssima mulher que luzia como um fulgor e estrela do céu”. Com “palavras elegantíssimas”, a senhora dos céus anunciou uma mensagem exortando o Mani Congo a permanecer fiel a fé de cristo pois, desse modo, alcançaria grandes graças para si e para seu reino.¹⁰¹ As aparições da Virgem

⁹⁸ José da Silva Horta, “Africanos e Portugueses na documentação inquisitorial de Luanda e Mbanza Kongo” In: *Actas do Seminário: Encontro de Povos e Culturas em Angola*, Lisboa, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1997, pp. 301-321.

⁹⁹ Sweet, *Recreating Africa*, pp. 103, 194, 205.

¹⁰⁰ John Thornton. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Do mesmo autor, “On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas”. *The Americas*, (44) n. 33 (jan.1988), pp. 261-278.

¹⁰¹ Pina, *Relação do Reino do Congo*, p. 125.

Maria, para os batizados da corte do Mani Congo, foram reconhecidas por missionários e congueses como verdadeiras revelações do outro mundo - ainda que interpretadas de maneira diferenciada por cada um dos interessados.

No extremo, as apropriações africanas do catolicismo ocidental produziram movimentos religiosos que, embora “heréticos” do ponto de vista da igreja católica, foram entendidos pelos africanos dentro de uma lógica de revelações reconhecidas tanto pelo seu caráter santificado, quanto pelas suas inspirações diabólicas. O Antonianismo, protagonizado pela nobre conguesa Dona Beatriz Kimpa Vita, além de uma forte conotação política, expressou uma leitura muito particular do cristianismo da parte dos centro-africanos. Em torno dos anos 1702-1703, Kimpa Vita, uma jovem aristocrata, que apesar de educada e batizada no catolicismo teria sido sacerdotisa do culto de marinda (nganga marinda), foi acometida de uma grave moléstia. Em razão desta doença, afirmava ter falecido e ressuscitado como Santo Antonio. Como tal, Dona Beatriz pregava a unificação do Congo e uma nova interpretação do cristianismo. Afirmava, por exemplo, que Cristo havia nascido em São Salvador (Mbanza Congo), a verdadeira Belém, e que a Virgem Maria era uma negra também nascida no Congo. Considerada um instrumento de artes demoníacas pela igreja católica, Kimpa Vita morreu na fogueira como herege em 1706.¹⁰²

Símbolos idênticos foram interpretados por europeus e africanos de formas diferentes, segundo ou conforme suas culturas e experiências de mundo. No decorrer do século XVIII, a popularidade de Santo Antônio era inquestionável. Enquanto os portugueses atribuíam ao santo “todas as vitórias que [tiveram] nas guerras contra o gentio do sertão (...) aquele mesmo gentio (...) [o venerava] com o título de Deus Santo Antônio e raros não eram os que [traziam] sua imagem ao pescoço”.¹⁰³ Nas mentes de muitos centro-africanos, Santo Antônio havia cruzado o Atlântico e, esculpido em nó de pinho, voltado ao colo de seus devotos negros. O quanto restou do Deus Santo Antônio do Congo depois desta dolorosa e trágica travessia, não podemos saber com certeza. O que é certo, porém, é que algo ficou!

O reconhecimento de um cristianismo africano, como uma variante do catolicismo ocidental, ou ainda a afirmação de uma reinterpretação africana dos símbolos e práticas

¹⁰² John Thornton, *The Kongolese Saint Anthony, Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

¹⁰³ Ofício do Governador e Capitão General do Reino de Angola [Marques de Lavradio] ao Conselho Ultramarino, 19-08-1750. AHU, Angola, Cx. 37, doc. 50.

cristãs, chamam a atenção para a experiência de cristianização da África Central como fator importante na compreensão da história política e cultural dos africanos e seus descendentes afro-americanos. Nestes termos, as irmandades e devoções católicas podem ser encaradas como importantes veículos de elaboração e propagação destas concepções cristãs africanizadas.

II – Irmandades negras em Portugal

1 - Os africanos em Portugal: de conversos a escravos

Nos primeiros séculos de contatos, a exemplo dos primeiros congueses embarcados na frota comandada por Diogo Cão em 1482, inúmeros africanos foram levados à Portugal para serem instruídos na fé, na cultura e nas línguas ocidentais. Alguns desembarcaram em Lisboa como homens livres, eram representantes da corte do Mani Congo, embaixadores, parentes da família real; a maioria, entretanto, chegou em Portugal na condição de escravos. Destes, alguns poucos se tornaram intérpretes (então chamados “línguas”), catequistas e sacerdotes. Um médico alemão que visitou Portugal em 1494 “declarou ter visto muitos mancebos negros que tinham sido, ou estavam a ser, educados em Latim e Teologia, com o objetivo de os fazer regressar à ilha de S. Tomé, ao reino do Congo ou qualquer outro lugar, como missionários, interpretes e emissários de D. João II”.¹⁰⁵

A política de controle da expansão do catolicismo, levada a cabo pelos soberanos do Congo, investiu na formação de um clero africano. Mesmo após a morte de seu filho bispo, o célebre D. Henrique, o Mani Congo D. Afonso I continuou enviando a Lisboa jovens sobrinhos e primos para serem educados no Mosteiro de Santo Elói.¹⁰⁶ Por outro lado, o empenho dos soberanos e religiosos portugueses na formação de um clero indígena sugere uma percepção dos africanos não marcada pelo preconceito característico das relações entre europeus e africanos a partir do estabelecimento do comércio escravista em larga escala. Nesse sentido, as categorias de identificação utilizadas nos diferentes períodos

¹⁰⁴ BNL, *Gazeta de Lisboa Occidental*, n. 33, 1727, p. 26.

¹⁰⁵ Boxer, *A Igreja e a expansão Ibérica*, pp. 14-15.

¹⁰⁶ Boxer, *A Igreja e a expansão Ibérica*, p. 16.

revelam sistemas diversos de classificação, organização e, portanto, de percepção do africano.

Nos primeiros séculos de contato, os africanos foram primeiro identificados como gentios, ou seja, povos pagãos, seguidores da “lei natural” que viviam, portanto, no erro e na superstição.¹⁰⁷ No movimento de expansão do catolicismo, os gentios eram povos almeçados pela catequese missionária.¹⁰⁸ Vê-se então que, o proselitismo dos soberanos portugueses, estava consonante com o projeto de expansão missionária. Entretanto, à medida que o comércio de escravos africanos fincava raízes no ocidente, a categoria gentio dava lugar a termos mais seculares e, portanto, mais apropriados aos novos interesses mercantis.¹⁰⁹

Sem a mesma sorte daqueles que seriam educados na fé e na religião católica, se é que assim podemos dizer, no decorrer dos séculos XVI a XVIII, milhares de africanos chegaram a Portugal como escravos. Desde 1512, Lisboa foi o único porto do reino onde era permitido o desembarque de cativos. No entanto, efetivamente, até pelo menos a proibição de 1761, Setúbal, Porto e muitas outras cidades portuárias localizadas na região do Algarve receberam grande número de escravos africanos.¹¹⁰

“A importância que os portos algarvios, como Lagos, tiveram na importação de cativos fez da região uma das que, no conjunto do território português, contavam com maior percentagem e escravos na sua população”.¹¹¹ No século XVI, apesar do exclusivismo de Lisboa, em termos proporcionais, os números da população escrava no Algarve eram semelhantes aos da capital. Cerca de 6.000 escravos representavam algo em torno de 10% da população total da região.¹¹² Para o Alentejo, Fonseca sugere um cálculo aproximado da população escrava, a partir de um significativo número de registros de batismo da cidade de Évora e principais vilas e termos rurais da região. Segundo este autor,

¹⁰⁷ Bluteau, *Vocabulário Latino*. Verbetes gentio; gentilismo.

¹⁰⁸ Mariza de Carvalho Soares. “Mina, Angola e Guiné: nomes d’África no Rio de Janeiro setecentista”. *Tempo*, 6 (ano) pp.77,78.

¹⁰⁹ “De um ponto de vista mais secularizado, o escravo passa a ser identificado não por sua contribuição ao projeto de expansão cristã, mas por sua importância no quadro dos conflitos em território africano e das rotas e portos de embarque do tráfico negreiro”. Mariza de Carvalho Soares. “Mina, Angola e Guiné: nomes d’África no Rio de Janeiro setecentista”. p. 81

¹¹⁰ Didier Lahon, *O negro no coração do Império*. Uma memória a resgatar – Séculos XV – XIX, Lisboa: Secretariado Coordenador dos Programas Multiculturais – Ministério da Educação, 1999, p. 15.

¹¹¹ Jorge Fonseca, “Senhores e escravos no Algarve (1580-1700)”, *Anais do Município de Faro*, n. XXVI, (1996): 153.

¹¹² Lahon, *O negro no coração do Império*, p. 15.

no período de 1588 a 1600, os escravos representaram 5,44% do total de batizados.¹¹³ Ao norte, a cidade do Porto possuía um movimentado mercado de escravos desde a segunda metade do século XV. Na década de 1540, os escravos chegaram a representar 6% dos batismos realizados na Sé Catedral.¹¹⁴

Lisboa, “não era só a maior das cidades, mas também a maior das concentrações de escravos em todo Reino”. Um recenseamento das paróquias da cidade, realizado nos anos de 1551-52, permite concluir que Lisboa possuía uma população de 9.950 escravos, “isto é, 9,95% ou digamos que 10% da população total da cidade”.¹¹⁵ Em 1620, os escravos contavam 10.470 num total populacional de 143.000.¹¹⁶

“Por amor de Deus” as Misericórdias enterravam os pobres falecidos, incluindo neste rol os escravos e libertos negros.¹¹⁷ Os livros de sepultamentos da Santa Casa de Misericórdia de Lisboa confirmam a presença significativa da população negra na cidade no decorrer do século XVIII. Em 1756, a Misericórdia fez o enterro de 1.235 pessoas, entre estes, 16,8% eram pessoas de cor. Na década de 1760 a população negra representa 15% dos defuntos enterrados pela Misericórdia, em alguns períodos chega a representar 17,8 % “e sua participação nunca fica abaixo de 12,7%, como o ocorrido no ano de 1765.”

No final do século XVI, havia em Lisboa escravos africanos de várias procedências. Em sua *Crônica da Companhia de Jesus em Portugal*, o padre Baltazar Teles registra que, no ano de 1567, um padre mestre dos jesuítas em Lisboa organizou um esquema de revezamento para que os escravos pudessem assistir a doutrina pelo menos um domingo a cada mês. Segundo seu esquema “cada Domingo saíam à doutrina cinco nações, e como eram por todas vinte, as que então havia em Lisboa ficavam no mês caindo um Domingo para a doutrina e três domingos e os dias santos lhe ficavam livres para suas recreações”.¹¹⁸

Esta grande variedade percebida pelos religiosos jesuítas tem uma explicação simples. As vias de abastecimento dos mercados ibéricos foram múltiplas e variáveis de

¹¹³ Jorge Fonseca, *Escravos em Évora no século XVI*, Évora, Câmara Municipal de Évora, 1997, p. 15.

¹¹⁴ A C.de C. M. Saunders, *História Social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982, p. 83.

¹¹⁵ A C.de C. M. Saunders, *História Social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*, p. 84.

¹¹⁶ Lahon, *O negro no coração do Império*, p. 15.

¹¹⁷ Isabel Sá Guimarães, *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001, pp. 116-117.

¹¹⁸ Pe. Baltazar Teles, *Crônica da Companhia de Jesus em Portugal. Segunda parte, Livro IV, Lisboa 1647*, pp. 223-224, Apud: *Os Negros em Portugal – Catálogo da Exposição*, Lisboa, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos, 1999, p.133.

acordo com cada época e conjuntura específica. O volume, bem como as vias de abastecimento do tráfico de escravos para Portugal e Península Ibérica em geral, são ainda pouco conhecidos. Na verdade, isto reflete um grande silêncio no que diz respeito ao tema da escravidão, tratado pela historiografia portuguesa “quase na surdina”. O tráfico é apenas uma entre tantas outras interrogações uma vez que, como afirma Lara “infelizmente continuam sendo poucos os estudos empreendidos por portugueses sobre a experiência dos africanos e seus descendentes como cativos, libertos ou livres no reino português”.¹¹⁹

De um modo geral, as origens geográficas e culturais dos cativos negros em Portugal eram semelhantes às dos escravos embarcados para as Américas. Nos séculos XV e XVI, “os escravos presentes em Lisboa, Algarve, Alentejo e Andaluzia, provinham principalmente de etnias que povoavam as regiões do atual Senegal até a atual Guiné-Bissau”. Muitos destes cativos foram identificados na documentação como procedentes de Cabo Verde. Esta “falsa” identificação decorria do fato de que muitos originários das margens dos rios da Guiné e Senegâmbia, antes de serem vendidos para metrópole, permaneciam em Cabo Verde por um período mais ou menos longo.¹²⁰

Embora a presença dos centro-africanos (congos e angolas) no contingente de cativos enviados para o Reino date do final do século XV, foi somente no final do século XVI e, principalmente, no início do XVII que estes africanos começaram a ser identificados com mais frequência na documentação. A partir de então, “as etnias que pertencem ao grupo lingüístico banto, constituem provavelmente, o maior contingente de escravos introduzidos em Portugal”.¹²¹

Nos séculos XVII e XVIII era comum encontrar-se, entre a população cativa de Lisboa, escravos identificados como minas. Estes povos provenientes da Costa do Ouro, da Costa dos Escravos e do Golfo do Benin, começaram a entrar em Portugal no período de intensificação do tráfico baiano com esta região africana.¹²²

¹¹⁹ Sílvia Hunold Lara, "A escravidão africana na historiografia luso-brasileira: balanço e perspectivas". In: J. Jobson Arruda e Luís Adão da Fonseca (orgs.) - *Brasil-Portugal: História, agenda para o milênio*. Bauru, EDUSC/FAPESP/ICCTI, 2001, pp.387-404.

¹²⁰ Lahon, *O negro no coração do Império*, pp. 38, 71; Didier Lahon, *Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*. These pour l'obtention du grade de Docteur de L' ehes, Paris, Ecole Des Hautes Etudes En Sciences Sociales, 2001. Especialmente cap. 1.

¹²¹ Lahon, *O negro no coração do Império*, pp. 38, 71.

¹²² Lahon, *O negro no coração do Império*, p. 71.

Trabalhadores escravos de origem africana eram uma presença marcante nas cidades e vilas mais importantes do reino português. Em Lisboa, os escravos eram responsáveis por variadas tarefas: eram criados, cozinheiros, ferreiros, serralheiros, alfaiates, aguadeiros, caiadores e marítimos; entre as mulheres, destacavam-se as vendedoras ambulantes de tremoços, mexilhões, favas, bolos e outras iguarias, além das lavadeiras, trapeiras, aguadeiras e calhandreiras, entre inúmeras outras atividades. À semelhança do que ocorria na América, igualmente “negra era a mão da limpeza”. As negras de canastra, também chamadas calhandreiras, eram responsáveis por um serviço público importantíssimo. “Era o trabalho da remoção dos dejetos humanos (...) conduzindo-os em calhandras levadas sobre o ombro, ou equilibradas na cabeça, para despejo ao mar, na Ribeira”.¹²³

Na Lisboa setecentista, seguindo a tendência em todo o Reino, prevaleciam os pequenos proprietários. Um grande número destes senhores e senhoras alugava os serviços de seus cativos. No ano de 1709, as “pretas que vendem milho, arroz e chicharros cozidos ao povo nas escadas do hospital do Rossio”, apresentaram ao Rei uma petição. Elas reclamavam das perseguições, maus tratos e espancamentos que vinham sofrendo da parte do corregedor e do alcaide daquele bairro.

Sendo as suplicantes umas pobres pretas, que não tinham outro ofício mais que venderem ao povo aquele sustento naquele lugar das escadas do Rossio, pagando cada uma um cruzado, todos os anos, ao senado da câmara e nesta posse desde que o mundo era mundo, por si e suas antepassadas; por cuja razão recorriam todas ao pé de Vossa Majestade lhe acudisse e valesse na violência que lhes faziam os ditos alcaides, para que as deixasse vender no lugar das ditas escadas (...) sabido e certo lugar para o povo ir comprar o que as suplicantes vendiam, de cujo lucro pagavam a seus senhores para seu sustento, de seus maridos e filhos e forravam ainda para suas irmandades e liberdades (...).¹²⁴

A maioria das negras que vendia nas escadas do Hospital do Rossio era escrava de ganho. Elas reivindicavam o reconhecimento de sua atividade e local de trabalho com base no costume, uma vez que estavam nesta posse, segundo suas próprias palavras, “desde que

¹²³ José Ramos Tinhorão, *Os Negros em Portugal*. Uma presença silenciosa. Lisboa, Editorial Caminho, 1997, p. 114.

¹²⁴ 19 de Novembro de 1706, Consulta da Câmara de Lisboa, in: *Os Negros em Portugal*, pp. 122-123.

o mundo era mundo”.¹²⁵ Algumas negras de ganho conseguiam economizar o bastante para comprar sua alforria, de seus filhos ou outros parentes próximos. Economizar e contribuir para suas irmandades também contava entre as prioridades destas mulheres, assim como de muitos outros escravos e libertos, como veremos mais detalhadamente nas próximas linhas.

2 - Irmandades e a defesa dos escravos e libertos negros em Portugal

A primeira irmandade de negros de Lisboa nasceu na Igreja do Convento de São Domingos. Neste convento havia uma irmandade de N.S. do Rosário instituída por pessoas brancas, provavelmente no final do século XV, mas a partir do século XVI, paulatinamente, os negros foram ocupando espaço na instituição. Em 1551, a Confraria do Rosário do Convento de São Domingos estava “repartida em duas, uma de pessoas honradas, e outra dos pretos forros e escravos de Lisboa”.¹²⁶ Uma série de conflitos entre “os irmãos pretos” e as “pessoas honradas”, levou à cisão definitiva do grupo. Em 1565, os irmãos negros tiveram seu primeiro compromisso aprovado pela autoridade régia. Apesar disto, o acirramento das disputas, que chegou a envolver os superiores do convento e até o Papa, levou à expulsão da irmandade dos negros do templo dominicano no fim do século XVI.¹²⁷

Na década de 1580 surgiram em Lisboa duas confrarias exclusivamente de negros: a de N.S. de Guadalupe, mais tarde denominada N. S. de Guadalupe e São Benedito, no convento de São Francisco, e uma outra, sob a invocação de Jesus Maria José, no Convento do Carmo. Nos séculos XVII e XVIII Lisboa assistiu ao nascimento de mais irmandades de negros. No início do XVII foi criada a irmandade do Rosário dos Pretos no Convento do Salvador; e a partir daí, até meados do século XVIII, os negros em Portugal instituíram mais três confrarias: a do Rosário a Resgatada, no Convento da Trindade, N.S. do Rosário dos pretos, no Convento da Graça e, finalmente uma outra confraria sob a invocação de

¹²⁵ Certas atividades de ganho, tanto masculinas como femininas, obtiveram reconhecimento legal e normatização de suas funções, como os serviços de caiação e lavagem de casas. Ver: Lahon, *Os negros no coração do Império*, p. 52.

¹²⁶ Cristovam Rodrigues Oliveira, *Sumário que brevemente se contem algumas coisas assim Eclesiásticas, como Seculares*, que há na cidade de Lisboa (1551), Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1760.

¹²⁷ Lahon, *O negro no coração do Império*, pp. 61,62. Esta irmandade foi reinstituída no século XVII. No século XVIII estava alojada no Convento de Santa Joana.

Jesus, Maria, José, esta agora no Convento de Jesus, dos religiosos franciscanos.¹²⁸ Ainda no século XVIII, foi criada Confraria de Nossa Senhora do Rosário e dos Santos Reis Magos; teve vida efêmera, mas renasceu, sob a mesma invocação, na primeira metade do século XIX. O surgimento das confrarias de negros expressa o crescimento desta população em Portugal, e, sobretudo, a importância que este tipo de associação foi adquirindo entre os africanos e seus descendentes no Reino.

As irmandades de negros não estiveram restritas a Lisboa. Foram criadas em todas as localidades que concentraram populações de origem africana. Depois da de Lisboa, a irmandade do Rosário dos pretos de Évora é a mais antiga. As primeiras notícias desta irmandade datam do início do século XVI. Em diversas outras localidades do Alentejo também foram criadas irmandades de negros: Alcácer do Sal, Setúbal, Vila Viçosa, Grândola, Montemor-o-Novo, Estremoz e Elvas, só para registrar as mais antigas. No Algarve e ao norte do Tejo, as irmandades de negros também tiveram presença marcante. No Porto, no decorrer do século XVIII, estavam em atividade pelo menos quatro irmandades: uma do Rosário e São Benedito, na igreja do Convento dos franciscanos na Freguesia de São Bartolomeu; uma outra, sob a invocação do Rosário dos pretos no convento dominicano da Freguesia da Sé; uma dedicada a São Gonçalo Garcia dos homens pardos, e uma quarta, também dedicada ao Rosário de Nossa Senhora, na igreja paroquial de Massarelos.¹²⁹

A classificação de “cor”, como quesito importante na organização das confrarias leigas, surgiu com o crescimento do número de africanos no Reino e sua entrada na cristandade. Até então, nas irmandades lusitanas, eram diversos os critérios de pertença. Podiam estar baseados na hierarquia do antigo regime, em vínculos corporativos ou de afinidade profissional, no gênero, ou ainda, na origem nacional.¹³⁰

A festa do Corpo de Deus era um momento importantíssimo do ponto de vista cívico e religioso nos municípios portugueses. Na procissão desfilavam todas as irmandades formalmente constituídas, além da câmara e membros de diversos corpos militares. O desfile das 143 irmandades que acompanharam a procissão do Corpo de Deus,

¹²⁸ Lahon, “As irmandades de escravos e forros”. In: *Os Negros em Portugal*, pp. 129-130.

¹²⁹ Lahon, “As irmandades de escravos e forros”. In: *Os Negros em Portugal*, pp. 140-141.

¹³⁰ Pedro Penteado, “As confrarias portuguesas na época moderna: problemas, resultados e tendências de investigação”, Separata de *Lusitânia Sacra*, 2^a. série, (1995), p. 30.

em Lisboa, no ano de 1719 oferece uma pequena mostra da mencionada diversidade de critérios. Desfilaram, entre tantas outras, a Irmandade da Senhora da Saúde, “que se compõem de muita fidalguia da Corte”; a de São Miguel dos nobres, a de Nossa Senhora da Oliveira dos Sapateiros, a de São José dos Carpinteiros, a confraria de Santo André “que é da nação Flamenga”.¹³¹ Não resta dúvidas de que as instituições portuguesas foram profundamente afetadas pela expansão ultramarina. Além de “descobrir” novos mundos, os portugueses levaram para dentro do pequeno reino gentes provenientes destes mundos. Nesta mesma procissão de 1719 desfilaram igualmente as irmandades de Jesus Maria José, do Convento do Carmo, Rosário do Convento da Trindade e São Benedito do Convento de São Francisco sendo “que todas as três eram de homens pretos”.¹³² A presença dos africanos no Reino deu início a um capítulo particular da história social portuguesa.

No final do século XVI a população negra em Lisboa podia ser identificada segundo seus laços de procedência ou mais especificamente étnicos. Com o intuito de colocar em prática um esquema de revezamento para a assistência da doutrina pelos escravos, no ano de 1557, o padre mestre da Companhia de Jesus em Lisboa “chamou aos principais das nações e junto em conclave lhes propôs o grande bem que se seguiria de ouvirem a doutrina, que eles muito deviam estimar, pois todos eram cristãos”.¹³³ No entanto, das vinte nações reconhecidas, nos registros do século XVIII, não restam mais que duas. O direcionamento tráfico para regiões mais determinadas e a vigência de uma certa “normatização” escravista na identificação dos grupos explica, em grande parte esta drástica redução. Meu interesse, no entanto, recai sobre a importância destas identificações na organização das confrarias negras em Portugal.

No primeiro Domingo de outubro de 1730 os irmãos do Rosário do Convento do Salvador celebraram a festa de Nossa Senhora do Rosário. Era prática comum o convite a outras irmandades para participarem da festa do padroeiro. Para a animada festa de 1730, o Rei Angola, da Confraria do Salvador, mandou uma carta convite ao Rei Mina, da

¹³¹ Ignácio Machado Barbosa, *História crítico-cronológica da instituição da festa, procissão e ofício do Corpo Santíssimo de Cristo no Venerável Sacramento da Eucaristia*, Lisboa, Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1769, pp. 170-172,

¹³² Barbosa, *História crítico-cronológica da instituição da festa, procissão e ofício do Corpo Santíssimo de Cristo no Venerável Sacramento da Eucaristia*, p. 170.

¹³³ Pe. Baltazar Teles, *Crônica da Companhia de Jesus em Portugal*. Segunda parte, Livro IV, pp. 223-224, Apud: *Os Negros em Portugal* – Catálogo da Exposição,

Confraria de N.S. de Guadalupe e São Benedito, do Convento dos franciscanos.¹³⁴ A mesma irmandade do Convento do Salvador, ainda no século XVIII, costumava identificar-se como “Confraria de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Reinado do Congo”.¹³⁵ A raridade de registros sobre as etnias ou procedência nas irmandades negras em Portugal faz pensar sobre a relevância desta marca de identidade nesta comunidade escrava em específico.

Primeiro é preciso considerar as limitações impostas pelos registros documentais. Lahon, após exaustivas investidas, afirma não ter encontrado livros de assentos de irmãos, ou outros registros de identificação individual dos associados.¹³⁶ Este tipo de registro permite observar a vigência de critérios, explícitos ou implícitos, de restrição à entrada ou acesso aos cargos de mesa. Da mesma forma, os raros compromissos preservados, tampouco fazem menção a critérios étnicos ou de procedência na entrada de novos associados.

A predominância do tráfico com África Central, a partir do século XVII, levou a concentração de um grande número de africanos dessa origem em Lisboa e em outras partes do reino. As coroações de reis e rainhas do “do Congo e de Angola”, preservadas dentro das irmandades, dão mostra do vigor deste grupo em termos numéricos e culturais. No século XVIII, reis “congos e angolas” eram coroados nas irmandades do Porto, Braga, e Vila Viçosa, além de Lisboa, é claro.¹³⁷ O Rei “mina” na irmandade de N.S. de Guadalupe e São Benedito também chama a atenção para a importância deste agrupamento na Lisboa setecentista. Lamentavelmente, a ausência de estudos sobre o tráfico de escravos para a Península Ibérica não permite avançar muito na discussão.

De todas as maneiras, é possível sugerir que, dada as particularidades da escravidão no reino, sobretudo no que diz respeito ao número e a concentração urbana dos cativos, a união em comunidades mais abertas tenha sido uma estratégia de sobrevivência mais

¹³⁴ Lahon, *Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l’Ancien Régime (1441-1830)*, cap. 12, p. 501.

¹³⁵ Petição dos Confrades da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens pretos, solicitando provisão de licença para pedirem esmola para festa da Senhora, 19-08-1783, IAN/TT, Desembargo do Paço, maço 215, do.c 3.

¹³⁶ Lahon, *Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l’Ancien Régime (1441-1830)*, cap. 12, p. 501.

¹³⁷ Lahon, *O negro no coração do Império*, p. 71.

inteligente. É bom lembrar que a identificação étnica é apenas uma das múltiplas identidades que o escravo e o liberto poderiam assumir no decorrer de suas vidas.¹³⁸

No início do século XVIII, a população negra em Lisboa possuía pelo menos 9 confrarias exclusivas. Para responder a pergunta fundamental sobre a importância destas associações entre os escravos e libertos negros, cabe, primeiramente, compreender qual é sua particularidade em relação às confrarias em geral.

Em meados do século XVIII, as confrarias católicas estavam espalhadas por todo território português. Neste período, chegaram a congregar milhares de indivíduos. Ao investigar os motivos de adesão às confrarias católicas, Penteadou concluiu que a busca de proteção divina, o auxílio nos momentos difíceis da vida, a garantia de um funeral cristão e a multiplicação dos tempos de sociabilidade eram os grandes fatores de motivação. Segundo o autor, as irmandades abriam uma possibilidade de exercício de poder para os grupos sociais menos privilegiados “aumentando assim seus níveis de protagonismo social”.¹³⁹

As irmandades de escravos e forros, à semelhança das irmandades de brancos, também cumpriam um papel religioso e de ajuda mútua. A importância e a forma do exercício de poder protagonizado pelas confrarias negras parecem ter sido o grande diferencial em relação às confrarias dos brancos. A conquista de alguns privilégios régios permitiu que as confrarias de negros em Portugal se tornassem “para seus irmãos escravos, um lugar de proteção e apoio jurídico, podendo sujeitar as suas causas ao Desembargo do Paço”.¹⁴⁰

No ano de 1772 a Irmandade de Jesus Maria José dos homens pretos, sita no Convento de Jesus encaminhou ao Desembargo do Paço uma petição em defesa do irmão Vicente Correia, casado com Josefa Maria, e pai de Anna Rita, Joana Maria da Encarnação e Francisco José. A irmandade solicitava que o proprietário de Vicente Correia, Félix Coutinho de Azevedo, fosse impedido de vender Vicente e sua família para o Pará ou o Maranhão. A solicitação se baseia no privilégio concedido primeiramente à Irmandade do

¹³⁸ Paul Lovejoy, “A jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas”, In: *Afro-Ásia*, 27, (2002), p. 34.

¹³⁹ Pedro Penteadou, “As confrarias portuguesas na época moderna”, pp. 28, 30.

¹⁴⁰ Lahon, “As irmandades de escravos e forros” in: *Os Negros em Portugal*, p. 129.

Rosário do Convento de São Domingos, ainda no século XVI, de “resgatar os irmãos cativos que os senhores quisessem vender para fora do reino”.¹⁴¹

O resgate de confrades, mesmo contra vontade dos senhores, foi o privilégio mais polêmico alcançado pelas confrarias negras em Portugal. Concedido à confraria do Convento de São Domingos no século XVI, nos séculos seguintes, foi estendido a algumas e reivindicado por várias confrarias de Lisboa e de outras partes do país.¹⁴² Os irmãos de São Benedito e Nossa Senhora de Guadalupe encaminharam petição do Desembargo do Paço reivindicando os mesmos privilégios das Irmandades do Rosário dos Conventos do Salvador, da Santíssima Trindade, de Santa Joana e da Graça “não só para exercitarem as meritórias obras de libertarem seus irmãos que viviam nos cativeiros, pagando a seus senhores a justa estimação deles, mas para todas as mais, de que os privilégios se compunham”.¹⁴³ A resposta da Mesa do Desembargo é expressiva dos constrangimentos sofridos pelas irmandades negras em Portugal na luta pela liberdade de seus irmãos. A Mesa considerou em seu parecer que:

A graça que os suplicantes requerem, de algum modo impede a livre faculdade que os Senhores dos Escravos tem para os venderem, a quem lhes parecer (...). Será conveniente se verifique somente nos dois casos: ou em que os ditos Senhores dos Escravos os tratem com excessos de castigos corporais, que se façam ofensivos das regras da humanidade; ou quando por ódio e vingança queiram vender para fora do domínio do Reino”.¹⁴⁴

No decorrer dos séculos, os privilégios régios, sobretudo no que dizia respeito ao resgate dos irmãos cativos, sofreram várias restrições, sempre a favor do direito de propriedade dos senhores. Segundo Lahon, após o século XVII, o privilégio de resgate dos

¹⁴¹ Parecer do Corregedor do Civil da cidade escusando a petição da Irmandade de Jesus Maria José dos Homens Pretos, sita no Convento de Jesus de Lisboa, 08-07-1772. IAN/TT, Desembargo do Paço, Maço 1016, doc. 17.

¹⁴² Petição da Irmandade de N.S. do Rosário dos homens pretos cita no Mosteiro da Anunciada, solicita confirmação do privilégio para poderem comprar a liberdade de seus irmãos que os senhores quiserem vender para fora do Reino. 18-11-1756. IAN/TT, Desembargo do Paço, Maço 1006, doc. 31.

¹⁴³ Petição da Irmandade de São Benedito e N.S. de Guadalupe sita no Convento de São Francisco de Lisboa, 1778. Pedem os mesmos privilégios das irmandades do Rosário dos Homens pretos de Lisboa, Maço 1345, doc. 19. Anexos: Certidões dos privilégios concedidos em cartas e alvarás as Irmandades do Rosário dos Conventos de São Domingos, do Salvador, da Trindade, de Santa Joana, da Graça e de São Francisco de Évora. IAN/TT, Desembargo do Paço, Maço 1345, doc. 19.

¹⁴⁴ Parecer da Mesa do Desembargo do Paço à respeito da petição da Irmandade de São Benedito e N. S. da Guadalupe, ereta no Convento de São Francisco da cidade de Lisboa, 03-03-1779. IAN/TT, Maço 2109, doc. 23.

irmãos cativos esteve sempre condicionado aos maus tratos ou à "venda que afastava o irmão para longe de Lisboa ou Barra fora, na maioria das vezes para o Brasil".¹⁴⁵

A comprovação dos maus tratos não era coisa fácil. Afinal, era a palavra do senhor branco contra a do escravo. O embate da Irmandade do Rosário do Convento da Trindade em favor da liberdade do irmão Luiz João José Ozare é expressiva desta dificuldade. Luiz João José Ozare era escravo do tenente João Batista, que prestava serviço nas naus da Armada Real. Na condição de cativo do tenente, Luís João acompanhou seu senhor em viagens às Índias e América, chegando a viver por algum tempo na cidade da Bahia. Na petição de resgate, a irmandade alegava que o irmão Luís João sofria maus tratos por parte do senhor, alegava também a necessidade de seus serviços para a irmandade. O requerimento dos suplicantes foi, no entanto, escusado. Em sua defesa, ao que tudo indica, plenamente acatada pela Mesa do Desembargo, entre outros argumentos, o tenente João Batista alegou que seu escravo nunca havia se assentado na irmandade requerendo o resgate - o que, por princípio, inviabilizaria todo o processo.¹⁴⁶ Nunca saberemos se Luiz João realmente forjou seu assento na irmandade para se beneficiar do privilégio do resgate de cativos. Verdade ou não, o certo é que este foi o caminho que ele encontrou para chegar à liberdade.

Também não foi possível saber qual a decisão final da mesa sobre o resgate de Vicente e sua família, ameaçados de serem vendidos para as terras do Pará ou Maranhão.¹⁴⁷ Sabe-se, no entanto que, no final do século XVIII, escravos irmãos das irmandades de Lisboa eram vendidos para o Brasil, pois os ministros do Desembargo entendiam que “os Brasis são conquistas deste Reino”.¹⁴⁸

A maioria das histórias registradas nos numerosos processos de resgate de irmãos cativos não tem final feliz para os requerentes. Na verdade, para maioria delas nem sequer é possível saber realmente qual foi o final. O que chama a atenção, no entanto, é o número de petições e a insistência das irmandades nos processos de resgate de irmãos cativos. Este

¹⁴⁵ Lahon, “As irmandades de escravos e forros” in: *Os Negros em Portugal*, p. 130.

¹⁴⁶ Irmandade de N. S. do Rosário dos homens pretos do Convento da Santíssima Trindade, em favor do irmão Luís João José Ozare, escravo de João Batista. IAN/TT, Desembargo do Paço Maço 1079, doc. 7.

¹⁴⁷ Parecer do Corregedor do Civil da cidade escusando a petição da Irmandade de Jesus Maria José dos Homens Pretos, sita no Convento de Jesus de Lisboa, 08-07-1772. IAN/TT, Desembargo do Paço, Maço 1016, doc. 17.

¹⁴⁸ Petição da Irmandade do Rosário a Resgatada dos homens pretos do Convento da Santíssima Trindade em Lisboa, 20-09-1761. IAN/TT, Desembargo do Paço, Maço 2091, doc. 29.

fato indica que as irmandades católicas constituíram o mais importante canal de defesa dos escravos em Portugal. No decorrer dos séculos XVIII e XIX, esta importância circulava o Atlântico. Após a promulgação da lei de 19 de setembro de 1761, escravos oriundos do Brasil na companhia de seus senhores, particularmente após 1822, recorreram as irmandades para garantir sua liberdade.¹⁴⁹

Independente da invocação, as irmandades de negros em Portugal foram lugares de proteção e apoio jurídico dos irmãos escravos e libertos. É preciso ressaltar, no entanto, que além da precedência, a invocação do Rosário foi a mais popular entre a população negra em Portugal. Talvez, por esta razão, a invocação foi se associando à proteção e defesa das populações negras espalhadas pelo Império. Depois de ser compulsoriamente obrigado a atravessar o Atlântico, encontrar uma irmandade do Rosário poderia ser um conforto para muitos.

3 - Os pretos em Portugal e a senhora do Rosário

Devoção dominicana no seu princípio, desde o século XVI o Rosário passou a ser uma das principais invocações do movimento de conquista e conversão dos gentios, passando então a ser divulgada por todas as ordens religiosas missionárias. O sucesso do Rosário entre os “gentios conversos” explica-se, num primeiro momento, pelo destaque desta invocação nas atividades missionárias. Posteriormente, os próprios africanos e seus descendentes parecem ter reconhecido nas irmandades dedicadas à senhora Mãe de Deus, com a invocação do Rosário, um espaço próprio e reservado.

A devoção ao Rosário surgiu no início do século XIII, no contexto dos combates às “heresias” modernas. Conta a tradição católica que Domingos de Gusmão, religioso dominicano e pregador na região de Albi, sul da França (local onde se proliferam os “heréticos albigenses e cátaros”), teve uma revelação da Virgem que lhe ensinou um método de oração no qual seria invocada com a ajuda de contas unidas por um cordão.¹⁵⁰ A devoção esteve praticamente esquecida até a segunda metade do século XV. Neste período,

¹⁴⁹ Lei de proibição de importação de escravos em Portugal. Ordenava ainda que todos os cativos que desembarcassem nos portos portugueses “fique pelo benefício libertos e forros sem necessitarem de outra alguma carta de manumissão, ou alforria, nem de outro algum despacho, além das certidões dos Administradores, oficiais, das Alfândegas dos lugares que portarem (...)”. *Negros em Portugal*, pp. 87-88.

¹⁵⁰ Juliana Beatriz Almeida de Souza, “Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar”, *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, 2, (2001), p. 382.

os dominicanos alemães, temerosos das ameaças provocadas pelo cisma precursor da Reforma Protestante, decidiram revigorar a devoção revelada a Domingos de Gusmão. Em 1475 a primeira confraria do Rosário foi fundada em Colônia, na Alemanha¹⁵¹ Após a batalha de Lepanto, em outubro de 1571, embate que encerrou definitivamente o domínio dos turcos no mar Mediterrâneo, Nossa Senhora do Rosário passou a ser associada à luta dos católicos contra os infiéis sendo “escolhida” como padroeira das novas conquistas espirituais.¹⁵²

Em Portugal a devoção ao Rosário já estava estabelecida no final do século XV. Em 1490, “os nobres e o povo acudiram à intercessão da Virgem, por ocasião da peste que nesse ano assolou Lisboa, e logo resolveram levantar, como levantaram, uma capela com grande aparato”.¹⁵³ Desde então, o culto ao Rosário foi muito popular em Portugal. Foi adotada como padroeira de vários segmentos sociais e profissionais, como os marinheiros no Porto. Em todo o reino criaram-se igrejas dedicadas a seu culto. As irmandades sob sua invocação foram as mais importantes e numerosas, rivalizando com as confrarias do Santíssimo Sacramento e das Almas.¹⁵⁴

No século XVIII, o culto ao Rosário se espalhou por todo Portugal, já então, havia se estabelecido uma associação entre esta devoção e a população de escravos e libertos do Reino. A maioria das irmandades de negros de Lisboa e do restante do país era dedicada a Nossa Senhora do Rosário. Algumas, como a Confraria de N. S. do Rosário e dos Santos Reis Magos, em Lisboa, ou a de N.S. do Rosário e São Benedito, no Porto, associavam a Virgem a outras devoções; ainda assim, o número de confrarias dedicadas ao Rosário em todo país atesta a primazia da devoção.¹⁵⁵

Parece mesmo que a população negra foi se apropriando do culto ao Rosário como prerrogativa particular. Segundo Frei Agostinho de Santa Maria, isto se passou com a

¹⁵¹ Fr. Luís de Sousa, *História de São Domingos*, Porto, Lello e Irmão Editores, 1977, Vol. I, pp. 353,354.

¹⁵² Souza, “Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar”, p. 385.

¹⁵³ Tinhorão, *Os negros em Portugal*, p. 140.

¹⁵⁴ Julita Scarano. *Devoção e Escravidão*. A Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no Século XVIII. São Paulo, Editora Nacional, 1978, pp. 39-40.

¹⁵⁵ A partir da segunda metade do século XVI são eretas, no interior de Portugal, inúmeras irmandades dedicadas ao Rosário de Nossa Senhora exclusivas de negros escravos e libertos. Uma listagem completa, além de exaustiva, correria o risco de omissões importantes. Apenas para mencionar algumas das mais importantes cito as irmandades do Rosário localizadas em: Évora, Elvas, Estremoz, Montemor – o Novo, Vila Viçosa, Lagos, Faro, Setúbal, Alcácer do Sal e Moura. Ver: Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*; Antonio Brásio, *Os Pretos em Portugal*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1944, pp. 99-104; Lahon, *O negro no coração do Império*, p. 70.

imagem que se encontrava no Mosteiro da Santíssima Trindade em Lisboa. Neste convento, na capela dos Reis, estava colocada uma imagem de Nossa Senhora praticamente esquecida dos fiéis. “Depois dessa bem culpável frieza e esquecimento para com aquela Santíssima Imagem da Mãe de Deus, ascendeu o mesmo Deus um grande fogo nos corações dos pretinhos e eles tomaram muito por sua conta servir à Mãe de Deus e lhe deram o título do Rosário”.¹⁵⁶

Há muito os estudiosos vêm buscando interpretar as razões desta associação tão estreita e duradoura. Saunders lançou a hipótese de que “a natureza semi mágica, quase talismânica do rosário pode ter constituído um apelo aos africanos acostumados a feitiços”.¹⁵⁷ O uso mágico do rosário, assim como de outros símbolos cristãos, não seria exatamente uma exclusividade da devoção dos negros, como têm demonstrado os diversos estudos sobre as práticas religiosas populares na Península Ibérica e na América Portuguesa.¹⁵⁸ Entretanto, não deixa de ser uma hipótese interessante considerar a transformação do Rosário de modo semelhante à que ocorreu com outros objetos sagrados do cristianismo em minkisi.

José Ramos Tinhorão propôs uma interpretação de difícil sustentação, se é que assim podemos dizer, sobre a primazia da devoção ao Rosário entre os negros em Portugal e nas Américas. Segundo Tinhorão, “os negros se fixaram em Nossa Senhora do Rosário pela ligação estabelecida com seu orixá Ifá, através do qual era possível consultar o destino atirando soltas ou unidas em rosário as nozes de uma palmeira chamada okpê-lifa”.¹⁵⁹ Isto é o que poderíamos chamar de uma leitura “nagocêntrica” por excelência! A tese de Tinhorão também peca pelo anacronismo e pelo equívoco no tocante ao tráfico atlântico de escravos.

A importância e vigor do culto ao Rosário são anteriores à presença dos grandes contingentes de cativos jejes e iorubás entre as populações negras nas Américas. Ainda no caso da Península Ibérica, nenhum dado conhecido permite confirmar a relevância destas populações no âmbito das irmandades negras no decorrer dos séculos XVI a XVIII. Além disso, a hipótese de Tinhorão, no fundo, está sustentada na velha tese da integração do negro ao catolicismo por meio de “justaposição de exterioridades”. Nesse caso, o que conta,

¹⁵⁶ Frei Agostinho de Santa Maria, Tomo VII.

¹⁵⁷ Saunders, *História Social dos escravos e libertos negros em Portugal*, p. 206.

¹⁵⁸ Ver, entre outros, Laura de Mello e Souza, *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

¹⁵⁹ Tinhorão, *Os negros em Portugal*, p. 138.

é o efeito sedutor da aparência do rosário não a experiência histórica de elaboração da identificação.

De um ponto de vista mais pragmático, Lahon observa que a associação em irmandades de devoção ao Rosário não foi, nos primeiros tempos, uma escolha dos negros.

Na época, as confrarias religiosas eram muito seletivas. Recrutavam seus membros entre um grupo homogêneo, no qual o estatuto social e profissional constituía um critério determinante. (...) Cada membro devia contribuir financeiramente, o que concorria para afastar os mais desprovidos. Em resumo, as confrarias eram instituições "fechadas" e ninguém aí entrava sem satisfazer vários critérios de seleção, entre eles o de limpeza de sangue.¹⁶⁰

As confrarias do Rosário, por regra estabelecida em sua formação, não levavam em consideração critérios de riqueza e estatuto social. Admitia todos os cristãos "assim homens, como mulheres, de qualquer estado e condição que sejam, grandes, e pequenos". Ninguém deveria ser obrigado a pagar coisa alguma para entrar na confraria de modo que nenhum pobre deixasse de sê-lo por estes motivos.¹⁶¹

Quero crer que o espaço demarcado foi, aos poucos, tornando-se um espaço reconhecido. A identificação foi se dando na experiência cotidiana da escravidão. Neste ambiente, as irmandades jogaram um papel fundamental na defesa dos interesses das populações escravas e libertas. Por outro lado, a manutenção destes espaços permitiu a criação de uma experiência do catolicismo certamente imbuída de valores africanos. Infelizmente, os registros produzidos pelos irmãos negros não deixam escapar quase nada sobre suas práticas devotas mais particulares. Também neste aspecto é possível falar de uma experiência atlântica das irmandades de negros.

¹⁶⁰ Lahon, *O negro no coração do Império*, pp. 59-60.

¹⁶¹ Dias, Fr. Nicolau. *Livro do Rosário de Nossa Senhora*. (Lisboa: Na Casa de Francisco Correa, (1573). Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982. Edição fac-similada da 1.ª edição, pp. 30-31.

Capítulo 2

As irmandades negras na Bahia setecentista

Não há cidade, vila, paróquia ou lugar aonde esta Gente não tenha Igreja sua, consagrada à Senhora com o título do Rosário, primeiro objeto e móvel de suas adorações, e que nestas tais Igrejas não dedique altar próprio ao seu São Benedito, com confraria e irmandade sua.^()*

Frei Antonio Santa Maria Jaboatão, 1761

O século XVIII corria a mais de sua metade quando o franciscano Frei Jaboatão, com um notável entusiasmo, registrou o grande interesse que a participação em certas irmandades despertava entre os escravos e libertos. Corretamente observou que as devoções mais populares entre estes foram a Senhora do Rosário e São Benedito, o santo preto de Palermo. No início do setecentos, Frei Agostinho de Santa Maria dá notícia de 27 imagens de devoção pública de Nossa Senhora do Rosário na capitania da Bahia. Da cidade do Salvador até Ilhéus, contou doze irmandades de “pretos”, de devotos forros ou cativos, cultuando zelosamente a Virgem do Rosário. Além disso, em sete localidades onde não existia irmandade constituída, “servem os pretos cativos com fervorosa devoção e festejos ao seu modo”, (...) como se fosse irmandade aprovada”.¹ Os devotos de São Benedito na Capitania da Bahia também foram numerosos. Segundo Antonia Quintão, foi a Bahia a capitania onde este santo alcançou maior popularidade, tendo em vista os números de irmandades a ele dedicadas, seis no total.

Outras devoções, menos populares, é verdade, mas nem por isso de menor importância, foram adotadas pela população de cor: Santa Ifigênia, Santo Elesbão, Santo Rei Baltazar, Santo Antônio de Categeró, entre os santos pretos; assim como diferentes invocações de Cristo tais como, Senhor da Redenção, dos Martírios, da Ressurreição; além

^(*) Frei Antonio Santa Maria Jaboatão, *Novo Orbe Seráfico Brasilico* ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil [1761]. Rio de Janeiro, Tipografia Brasiliense de Maximiliano Gomes, 1859.

¹ Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano* e História das imagens milagrosas de Nossa Senhora milagrosamente manifestadas e aparecidas em o Arcebispado da Bahia [1722]. *Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, (1949), pp. 86,89,113. Frequentemente, a devoção a um santo, por meio de festas e procissões, era ponto de partida para a constituição de uma irmandade. Enquanto irmandades dedicadas exclusivamente à devoção do padroeiro, não necessitavam de um compromisso aprovado pelas autoridades competentes.

de outras invocações de Nossa Senhora, especialmente Amparo, Guadalupe e Conceição entre os pardos, dão mostra da riqueza do panteão devocional dos negros na Bahia colonial.

Neste capítulo, procuro introduzir a história das irmandades negras no cenário baiano Setecentista, sobretudo na cidade de Salvador e seu Recôncavo. Situo as irmandades da gente de cor num panorama mais geral das confrarias religiosas, chamando a atenção para os critérios de pertença e a importância dos vínculos associativos em vigor naquela sociedade. Identifico as devoções privilegiadas pelas irmandades negras e procuro sugerir possíveis mecanismos de apropriação, por parte deste segmento, das devoções católicas. Por fim, tomo como gancho as devoções específicas para introduzir o tema das confrarias negras como lugares de expressão e, ao mesmo tempo, de produção das identidades negras no Setecentos. A divisão das associações, sobretudo por meio de invocações particulares, revela a complexidade das relações entre pretos e pardos, bem como as disputas internas dentro dos dois grupos. Os pardos, em torno da condição jurídica e social, e os pretos em termos de procedências nacionais e africanas.

I - A Bahia no século XVIII

Creio não ignoras, que das Capitânicas em que estão divididos os Estados do Brasil, é reputada a da Bahia por uma das de mais atenção; não só pela sua antiguidade, e riqueza, como por ter sido a sua capital por muitos anos a Corte de todo o Brasil, mansão dos Vice-reis e Governadores Gerais de todo ele, e do seu prelado o Metropolitano, e Primaz do Brasil, e da maior parte de suas catedrais.²

A cidade da Bahia, assim denominada por estar localizada na entrada da imensa Bahia de Todos os Santos, foi o centro político mais importante da América Portuguesa desde sua fundação no ano de 1549 até 1763, ocasião da mudança da capital para o Rio de Janeiro. Nesta condição, foi residência oficial dos governadores gerais e vice-reis “sede dos estabelecimentos militares e navais de Portugal no Novo Mundo; centro do importante comércio português no Brasil; e finalmente, residência das principais famílias da colônia”.³

Do ponto de vista econômico, segundo Amaral Lapa, Salvador foi “uma segunda capital do Atlântico português”, tendo vivido sua idade de ouro entre os anos de 1650-

² Luís dos Santos Vilhena, *A Bahia no século XVIII* (Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasílicas, 1802), 3 volumes, Salvador, Editora Itapuã, 1969, v. I, p. 51.

³ Manoel da Silveira Cardozo. “As irmandades da antiga Bahia”, *Revista de História*, 47, 1973, p. 237.

1700⁴. As condições naturais oferecidas por uma barra espaçosa e um ancoradouro profundo e seguro foram fundamentais neste aspecto. Nos documentos coloniais é denominada “Porto do Brasil”, como se fosse o único em toda colônia. Apesar da grande crise do final do século XVII, continuou mantendo uma posição privilegiada no circuito comercial atlântico.⁵ “Em 1796, como exportador e importador é Salvador o que ocupa o primeiro lugar entre todos os portos do Portugal ultramarino”.⁶

Seu grande desenvolvimento urbano foi consonante com a sua condição privilegiada em termos geográficos, político e econômico. A belíssima vista da Bahia de Todos os Santos, no decorrer dos primeiros séculos, foi bastante retocada pelas mãos humanas, o que, diga-se de passagem, nem sempre produziu resultados harmoniosos. Em 1781, o Visconde de Cairú considerava “agradável a perspectiva da cidade, porque edifícios construídos desde a praia até o sumo da montanha representam a figura de um anfiteatro, que seria ainda mais brilhante se a regularidade da arquitetura aformoseasse o exterior das casas”.⁷

A imagem do anfiteatro traduz muito bem a ordenação urbanística da cidade imposta, sobretudo, pela sua topografia particular. Salvador, assim como Luanda e Lisboa, estava dividida em cidade baixa e cidade alta. Enquanto a zona costeira a baía se destacava pelo movimento do porto e pelo comércio nos armazéns e trapiches; a parte alta chamava a atenção pelos grandes edifícios públicos (Palácio do Governo e Câmara Municipal, entre outros) e privados; templos, bairros e casas nobres. A comunicação entre as “duas cidades” só era possível por meio de quatro ladeiras íngremes que serviam aos pedestres, aos escravos carregadores e ao transporte de tração animal de cargas mais leves. As mercadorias mais pesadas tinham que ser içadas por um guindaste que funcionava num sistema de lastros.⁸

⁴ José Roberto do Amaral Lapa, *A Bahia e a Carreira da Índia*, SP/Campinas, HUCITEC/Editora da UNICAMP, 2000, p. 1.

⁵ A queda na demanda do açúcar brasileiro, a partir da década de 1680, em razão da competição antilhana, significou foi um baque na economia baiana. Uma série de estações climáticas irregulares, e a descoberta de ouro nas Minas Gerais, no mesmo período, contribuíram ainda mais para o abalo da economia baiana no final do Seiscentos. A. J. R. Russel-Wood, *Fidalgos e Filantropos*. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, ANO, pp.50-55.

⁶ Lapa, *A Bahia e a Carreira da Índia*, p. 2

⁷ José da Silva Lisboa, Carta muito interessante do advogado José da Silva Lisboa, para o Dr. Domingos Vanderli, Diretor do Real Jardim Botânico de Lisboa [1781], *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, 76, (1950-51), p. 104.

⁸ A. J. R. Russel-Wood, *Fidalgos e Filantropos*, 38.

Depois da Vitória, a mais antiga freguesia da cidade, “fundada no cimo da montanha, na enseada que vem fazendo a ponta da barra para dentro da baía”, outras paróquias foram sendo estabelecidas pelo Ordinário. No final do setecentos, são, ao todo, 10 paróquias urbanas e, igualmente 10 nos subúrbios da cidade. As freguesias centrais e o Curato da Sé açambarcavam os bairros mais importantes da cidade: o de São Bento ao sul, com suas ruas espaçosas, belos templos e moradias nobres; o da Praia, ao poente da cidade, “ao correr da marinha”, mais modesto em moradias e igrejas, mas destacado pelo grande comércio e fortalezas; ao norte na parte elevada, o de Santo Antônio; e pela parte nascente da cidade os bairros do Desterro, Palma e Saúde.⁹

Freguesias da Cidade do Salvador – Século XVIII

DATA ^(*)	FREGUESIA	IGREJAS E CAPELAS FILIAIS
1549	São Salvador da Sé	Nossa Senhora da Ajuda, Igreja da Ordem 3.º de São Domingos, Igreja e Convento de Jesus, Igreja e Convento dos Franciscanos, Igreja da Ordem 3.º de São Francisco, Igreja e Recolhimento da Misericórdia.
1561	Nossa Senhora da Vitória	Santo Antônio da Barra, São Gonçalo, São Lázaro, Capela Madre de Deus. Conventos: Nossa Senhora da Praça, Ursulinas.
1623	Nossa Senhora da Conceição da Praia	Corpo Santo e Santa Bárbara
1642	Santo Antônio Além do Carmo	Nossa Senhora da Conceição dos Pardos, S. José dos Agonizantes, Nossa Senhora da Lapa. Convento das Ursulinas.
1679	São Pedro	Nossa Senhora da Barroquinha, Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Mosteiros: São Bento, Santa Teresa (Carmelitas Descalços), Piedade (Capuchinhos).
1679	Senhora Santana	Santo Antônio da Mouraria, Capela dos Soldados de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora de Nazareth, Nossa Senhora da Saúde, Convento de Santa Clara do Desterro, Hospício da Palma (Agostinhos).
1718	Nossa Senhora do Pilar	Nossa Senhora da Trindade do Rosário, São Francisco de Paula, Hospício do Pilar (Carmelitas).
1718	Santíssimo Sacramento da Rua do Passo	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, Convento do Carmo.
1718	Nossa Senhora de Brotas	Nossa Senhora da Luz, Nossa Senhora da Boa Vista, Santo Antônio.
1759	Nossa Senhora da Penha de França de Itapagipe	Senhor do Bonfim. São Caetano, Nossa Senhora dos Mares, Nossa Senhora da Conceição. Conventos: Nossa Senhora da Boa Viagem e Nossa Senhora do Montserrat

⁹ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, vol. 1, pp. 45-50.

(*) Data de fundação da freguesia.

Fonte: Luís dos Santos Vilhena, **A Bahia no século XVIII** (Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasílicas, 1802) Salvador, Editora Itapuã, 1969, Vol.1; Relação topográfica da Caída de Salvador Bahia de todos os Santos e seu termo que fez o Medidor das obras da cidade Manoel Oliveira Mendes, APEB - Sessão Colonial e Provincial, Registros de correspondência expedidas para o Rei - 132 (1725/1761).

Os números populacionais indicam um crescimento constante da cidade no século XVIII. Em 1757, o medidor de obras da cidade do Salvador, Manoel Oliveira Mendes, computou 6.821 fogos onde residiam 37.323 almas.¹⁰ Dois anos mais tarde, o Conde dos Arcos ordenou a realização de um censo em toda a capitania, “cujos resultados foram, para cidade, 6.782 fogos; com 40.263 habitantes, (...) não entrando neste cômputo os menores até 7 anos de idade, nem os índios das aldeias administradas pelas ordens religiosas de ambos os sexos e as pessoas ocupadas nos serviços das ditas ordens”.¹¹ Num mapa censitário remetido à Lisboa em 1775, pelo então Governador Geral Manuel da Cunha Meneses, aparece a indicação de 40.922 almas na cidade e 16.093 fregueses adultos em seus subúrbios.¹²

No final do setecentos, a cidade da Bahia, incluindo as freguesias centrais e suburbanas, já contava com mais de 60.000 moradores.¹³ Assim, estamos diante não apenas de uma grande cidade, mas da segunda aglomeração urbana do Império Português, ficando apenas atrás de Lisboa com seus aproximadamente 180.000 habitantes.¹⁴

No final do setecentos, segundo os “olhos europeizados” do Visconde de Cairú, a maioria da gente da cidade da Bahia era “pelo ordinário de cor adusta, raras [eram] as pessoas em que se [descobria] a nitidez da brancura européia”.¹⁵ Esta impressão é confirmada pelo censo de 1775. Neste cômputo, dos 32253 habitantes de Salvador, 36% eram brancos, por seu turno, a população de cor representava nada menos do que 64% dos

¹⁰ Relação topográfica da Caída de Salvador Bahia de todos os Santos e seu termo que fez o Medidor das obras da cidade Manoel Oliveira Mendes, fls. 106-113. APEB - Sessão Colonial e Provincial, Registros de correspondência expedidas para o Rei - 132 (1725/1761)

¹¹ Thales de Azevedo, *Povoamento da Cidade do Salvador*, Salvador, Editora Itapuã, 1969, p. 190.

¹² Thales de Azevedo, *Povoamento da Cidade do Salvador*, p. 191.

¹³ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, vol. 2, Anexo: Mapa de todas as freguesias que pertencem ao Arcebispado da Bahia cujos habitantes quanto ao temporal, são sujeitos ao governo da cidade e Capitania, com distinção das comarcas, e vilas a que pertencem; número de fogos, e almas que em si continham há poucos anos para calcular-se a gente que comodamente poderiam dar para os corpos da tropa e guarnição da praça.

¹⁴ Stván Jancsó, *Na Bahia contra o Império*. História do ensaio de sedição em 1798, São Paulo/Salvador, Hucitec/UFBA, 1996, p. 57.

¹⁵ José da Silva Lisboa, Carta muito interessante do advogado José da Silva Lisboa, para o Dr. Domingos Vanderli, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, p. 105.

moradores da cidade.¹⁶ Esta população estava dividida segundo sua condição jurídica e as matizes “cromáticas”. Eram cerca de 4207 mulatos livres (12%), 3630 negros livres (10,4%), e 14696 escravos negros e mulatos (41%).¹⁷

Nesta sociedade fundada na propriedade escravista vigorava, no entanto, como referência abstrata e ideal, mecanismos de ascensão oriundos da sociedade de ordens vigente na Metrópole.¹⁸ Na Bahia no século XVIII, a sociedade urbana era formada por grupos “cuja diferenciação reside na natureza dos direitos e privilégios, vale dizer, sua maior proximidade com o grande divisor: o estatuto de nobreza”.¹⁹ Segundo Vilhena, eram estes grupos: o corpo de magistratura, o corpo eclesiástico, a corporação militar, o corpo de comerciantes, o povo nobre, o povo mecânico e os escravos.²⁰

Como todo edifício social construiu-se sobre um tipo muito especial de relação que era o escravismo, contendo uma dimensão constitutiva de propriedade, os elementos distintivos da nobreza como honra, serviços prestados ao Monarca, na colônia, por mediações que distanciavam, via prática social, esses conceitos daqueles geralmente vigentes na Metrópole cujo fundamento estava nas obrigações recíprocas diferenciadas (liberdades e privilégios) impensáveis no interior das relações senhor-escravo. Além do mais, variáveis raciais conferiam visibilidade imediata às diferenças de condição, e nos pólos extremos da ampla gama cromática da população colonial, a condição social estava imediatamente exteriorizada.²¹

A intensa vida urbana em Salvador tornava esta dinâmica mais rica e complexa. A população de cor era notável em todas as partes da cidade. Escravos e forros, africanos e crioulos, além de mestiços de variadas classificações ocupavam as ruas da cidade. Escravos à serviço de seus amos e/ou de ganho, executavam as mais diversas funções: carregadores, domésticos, artesãos, vendedores ambulantes, etc. Numa sociedade onde o trabalho manual era considerado aviltante, uma vez que é o oposto do ideal de nobreza, cabia aos escravos uma infinidade de tarefas braçais.

As vilas mais importantes do Recôncavo baiano se constituíram em centros da vida política, social e econômica das zonas produtoras de cana-de-açúcar, fumo e uma série de produtos indispensáveis ao abastecimento da cidade da Bahia. Através da grande baía e de

¹⁶ Thales de Azevedo, *Povoamento da Cidade do Salvador*, p. 224.

¹⁷ João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil*. A História do levante dos Malês em 1835, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 22.

¹⁸ Jancsó, *Na Bahia contra o Império*, p. 70.

¹⁹ Jancsó, *Na Bahia contra o Império*, p. 74.

²⁰ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, vol. 1, pp. 51-54

uma privilegiada rede fluvial, a capital e as vilas do Recôncavo formavam um todo bastante integrado. Vale dizer que, através das vilas do Recôncavo se estabeleciam circuitos comerciais com o interior da capitania e com outras capitanias da colônia.

1 – O Recôncavo da Bahia

Santo Amaro da Purificação alcançou estatuto de vila em 1727, ao emancipar-se de São Francisco do Conde. “Sua localização, em meio a terras boas para a cultura da cana e no fim do trecho interiorano navegável do rio Sergipe, trazia-lhe vantagens especiais”.²² Desde seus primórdios, foram a cana, o tabaco e, sobretudo a aguardente, que se destilava nos muitos alambiques da região, os principais motores da economia local.

No final do século XVIII esta vila era ponto de chegada de duas estradas muito importantes para o comércio baiano, uma delas, “a que vem pelo Norte penetrando os sertões até o Maranhão; a outra [que passa] pelo engenho chamado Jericó, atravessa os Campinhos, conduz para Minas Gerais, e Novas, e passa até o Rio de Janeiro”.²³ Esta localização estratégica, somada a intensa produção dos engenhos, contribuiu muito para a dinamização do comércio na vila de Santo Amaro. Além do trânsito de caixas de açúcar que desciam dos engenhos para serem embarcadas para a cidade da Bahia, o tabaco, cultivado principalmente na região da freguesia de N.S. da Oliveira dos Campos, os produtos sertanejos e o comércio de escravos davam a vila um aspecto bastante movimentado. No final do século XVIII, a população da vila girava em torno de 14.310 almas.²⁴

“Poucos donos de engenhos localizados na freguesia de Santo Amaro fizeram casas grandes e respeitáveis nos seus engenhos, preferindo morar na Vila, na qual construíram sobrados numerosos mas quase todos de mau gosto arquitetônico”.²⁵ Ressalvado o mau gosto dos endinheirados, no início do setecentos, as riquezas produzidas nos engenhos foram tomando corpo, no centro urbano da vila, na forma de grandes e imponentes

²¹ Jancsó, *Na Bahia contra o Império*, p. 70

²² Stuart Schwartz, *Segredos Internos*. Engenhos e escravos na sociedade colonial, SP, Companhia das Letras, 1995, p.90.

²³ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, p. 481.

²⁴ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, vol. 2, Anexo: Mapa de todas as freguesias que pertencem ao Arcebispado da Bahia...

construções. A primeira parte do edifício da Prefeitura foi construída entre 1727-1731. A matriz da vila de características barrocas, embora pouco desenvolvidas, teve sua construção iniciada em 1705.²⁶ No final do século XVIII, era um templo grande e asseado.²⁷

Não bastasse também ser bem-aventurada pelo “brando chão do massapê do Recôncavo”, o mais apropriado para o plantio de cana de açúcar, os solos arenosos dos campos da Cachoeira produziram o cobiçado tabaco da Bahia, sustentando, na época, a fama de possuir “o terreno mais próprio que na América Portuguesa se tem descoberto para a plantação e produção daquele rendoso vegetal”.²⁸

Em decorrência da expansão do comércio de exportação fumageiro, na segunda metade do século XVIII, a vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira sofreu grandes transformações em sua estrutura econômica.²⁹ Produzia e embarcava em seu porto o tabaco exportado para a Europa, especialmente Gibraltar, Lisboa, Porto, Marselha, Hamburgo e Liverpool e, principalmente, para costa da África, responsável primeira pela expansão da produção do vegetal no final do setecentos.³⁰ O fumo foi a principal moeda do tráfico Atlântico durante cerca de cem anos; o chamado ciclo da costa da mina durou oficialmente até 1815, sofrendo a partir de então um deslocamento face a vigilância dos cruzeiros britânicos.³¹

²⁵ Carlos Ott, *O povoamento do Recôncavo pelos Engenhos (1536-1888)*, Salvador, Bigraf, 1996, p.49.

²⁶ Ott, *O povoamento do Recôncavo pelos Engenhos (1536-1888)*, p. 50.

²⁷ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, p. 481.

²⁸ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, p.197.

²⁹ “Deriva o nome de Cachoeira de uma grande pancada, que dão as águas do rio despenhadas de uma grande altura, pouca distância acima daquela vila” Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, Vol. 1, p. 482. A Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira foi desmembrada da Freguesia de Santiago do Iguape na segunda metade do século XVII. “Cachoeira tornou-se mais forte do que o Iguape devido ao centro comercial que aí se formou das mercadorias que iam para o sertão e das que vinham do sertão”. Carlos Ott, *O povoamento do Recôncavo por seus engenhos (1536-1888)*, p. 60. Aos 29 de outubro de 1698 o povoado da Cachoeira foi elevado a categoria de vila. Tornou-se cidade, com o título de “A Heróica” - em razão dos fatos protagonizados durante as lutas pela independência- em 13 de março de 1837.

³⁰ Segundo Luís Viana Filho, “ (...) graças ao fumo conseguiram a Bahia e Pernambuco, este em menor escala, ter quase que o monopólio do comércio com a Costa da Mina. É que para os negros desta região, de todas as mercadorias levadas para o resgate nenhuma tinha a estima do fumo”.Luís Viana Filho. *O Negro na Bahia*. Um ensaio clássico sobre a escravidão, RJ, Nova Fronteira, 1988.

³¹ Fazendo um acréscimo a identificação dos ciclos do tráfico para a Bahia, propostos por Luís Viana Filho, Verger prefere subdividir o ciclo da Costa da Mina em dois: um primeiro momento, nos três primeiros quartos do século XVIII, e um segundo, entre os anos de 1750-1850, denominado ciclo da Baía do Benin. Estando incluso neste último o tráfico clandestino. *O Negro na Bahia*. Um ensaio clássico sobre a escravidão; PierreVerger. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*, SP, Corrupio, 1987. p. 9-10.

Em Cachoeira, o movimento do porto não se fazia apenas em função do tabaco. Reinava ali “a plena atividade de um porto terrestre que tudo fazia lembrar a vizinhança do mar e o comércio marítimo.”³² O rio Paraguaçu, navegável de sua foz na Bahia de Todos os Santos até Cachoeira, oferecia as condições geográficas necessárias para fazer desta vila a principal via de acesso das mercadorias européias para o sertão baiano.

Saem da Vila de Cachoeira diferentes estradas, o que concorre muito para fazê-la famosa, pois que tôdas as minas, e sertões se vem dar àquele pôrto; há muitos pastos em que refazem as cavalgadas, que pisam aquelas estradas, e os viajantes ali deixam uma grande parte de seu dinheiro.³³

Para este importante e estratégico centro comercial e urbano se dirigiam as tropas da região das Minas, Caetité e Rio de Contas que, além de gêneros alimentícios salgados e curtidors, traziam algodão, couros, ouro em pó e em barra; gado cavalar e vacum. Toda essa movimentação de tropas e embarcações concorria para fazer aparatosas e atraentes suas animadas feiras. Embarques de produtos sertanejos, desembarques de mercadorias européias, além do burburinho das atividades comerciais faziam de Cachoeira uma região de freqüentes roubos, desordens e assassinatos. Os temidos desordeiros podiam ser gente livre ou liberta e mesmo escravos fugidos.³⁴

No final do século XVIII, Cachoeira era o segundo núcleo populacional da Bahia. Em 1775 seu centro urbano tinha 986 casas, talvez cerca de 4.000 habitantes; a população da vila espalhadas em 8 freguesias chegava a quase 27.000 almas.³⁵ Cachoeira, ainda hoje guarda as marcas de seu passado suntuoso expresso na arquitetura de casas, sobrados e igrejas. No final do século XVIII seus principais templos religiosos eram a Igreja paroquial dedicada a Nossa Senhora do Rosário, um convento de carmelitas calçados, uma ordem terceira subordinada aos mesmos, e cinco capelas: Nossa Senhora d’Ajuda, Conceição do Monte, São Pedro, Amparo e São João de Deus.³⁶

³² Spix e Martius. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo/ Rio de Janeiro, Edições Melhoramentos/ Instituto Nacional do Livro, 1976, p. 123. vol 2.

³³ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*. p.483.

³⁴ José Joaquim de Almeida e Arnizáú, *Memória topográfica, histórica, comercial e política da Vila de Cachoeira da Província da Bahia (1861)*. Salvador, Fundação Maria América Cruz/Instituto Histórico e Geográfico da Bahia/ Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1998, pp. 28-31.

³⁵ João José Reis, “Magia jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto da Cachoeira, 1785”. *Revista de História*, vol. 8, n. ° 16 (1988), pp. 66; Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, vol. 2, Anexo: Mapa de todas as freguesias...

³⁶ Arnizaú. *Memória topográfica, histórica, comercial e política da Vila de Cachoeira da Província da Bahia*, p. 28.

Ainda que de menor importância em termos econômicos e populacionais, tendo em vista suas numerosas irmandades de negros, vale destacar outras duas vilas do Recôncavo.

Maragogipe, no século XVIII, produzia basicamente farinha de mandioca.³⁷ Para melhor dimensionar a importância da pequena vila, é bom recordar que a farinha de pau, como também ficou conhecida nos tempos coloniais, durante os primeiros séculos foi “o ordinário e principal mantimento do Brasil”, na expressão do Frei Vicente de Salvador.³⁸ Fazendo bom proveito da localização privilegiada, às margens do Paraguaçu, conseguia excelente escoamento da produção local para a Cidade da Bahia e Recôncavo adentro. A população também se beneficiava, para seu sustento, das iguarias de mariscos e pescados, abundantes nos muito mangues da região. A vila possuía “uma boa matriz de que o orago é São Bartolomeu”.³⁹

As olarias de Jaguaripe produziam grande quantidade de louças, tijolos e telhas que abasteciam as necessidades da vila, de outras localidades do Recôncavo, alcançado até o sul da capitania. Além da produção ceramista, a extração de madeira para os engenhos e o cultivo da piaçaba também contribuíam para a movimentação da economia local.⁴⁰

II – As irmandades no Setecentos baiano

O bispado de Salvador, o primeiro a ser criado no Brasil, foi instituído por uma bula papal em 25 de janeiro de 1551.⁴¹ A partir de 1675, a Bahia foi a primeira e única arquidiocese colonial do Império Português. Esta posição de destaque explica a suntuosidade de seus templos e a dinâmica de sua vida religiosa.

As igrejas da Bahia impressionaram muito os visitantes estrangeiros no Setecentos.. “Magníficas e soberbas”, eram alguns dos adjetivos usados para descrever os templos muito ornamentados de ouro e prata, talhas douradas, imagens, pinturas e alfaias de grande valor artístico.⁴² No curato da Sé Catedral, ergueram-se alguns dos mais importantes e belos templos da cidade colonial. Além da antiga igreja matriz, a Igreja da Ajuda, primeiro

³⁷ Villhena, *A Bahia no século XVIII*, p. 484.

³⁸ Apud: Thales de Azevedo, *O Povoamento da Cidade do Salvador*, Bahia, Editora Itapuã, 1969, p. 265.

³⁹ Villhena, *A Bahia no Século XVIII*, p. 484.

³⁹ Frei Agostinho, *Santuário Mariano*, pp. 98; 129-130; 158-160.

⁴⁰ Villhena, *A Bahia no século XVIII*, p. 486.

⁴¹ Russel-Wood, *Fidalgos e Filantropos*, p. 39.

templo a servir de matriz antes da construção da Sé; a igreja da Ordem Terceira de São Domingos; o Convento de Jesus e sua suntuosa igreja anexa, que passou a servir de catedral, em decorrência da expulsão dos Jesuítas; o Convento de São Francisco; e, o belíssimo prédio da Santa Casa de Misericórdia com seu Recolhimento são destaques da arquitetura religiosa colonial ainda nos dias de hoje.

Os belos templos e as grandes procissões que se realizavam nas datas comemorativas da Igreja ou do Império eram expressões da espetacular devoção católica do período colonial. Passando pela Bahia em 1696, François Froger teve a oportunidade de assistir a solene procissão do Santíssimo Sacramento. O visitante francês ficou verdadeiramente escandalizado com os grupos de mascarados e dançarinos que acompanhavam o cortejo. Com menos escândalo, registrou admirado “uma quantidade prodigiosa de crucifixos, de relicários, de ricos ornamentos e de tropas armadas, de associações profissionais, confrarias e religiosos”.⁴³

Assim como em outras partes do Brasil, as confrarias religiosas foram fundamentais na manutenção e expansão do culto católico no período colonial.

No início do século XVIII, o arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide suplica ao Rei de Portugal a criação de novas freguesias em seu arcebispado, uma vez que “são necessárias para o aumento da religião cristã e salvação das almas desta arquidiocese, pois segundo o estado em que de presente está se acha em extrema necessidade.”⁴⁴ Naqueles anos o Arcebispado da Bahia compreendia 44 freguesias, sendo seis em Salvador, vinte no Recôncavo, seis no sul e doze ao norte da capitania. Com exceção das freguesias da Capital, todas tinham problemas de acesso, as distâncias eram imensas e os sacerdotes em número insuficiente. O quadro desenhado pelo Arcebispo da Bahia em 1712, apesar de algumas melhorias, como a criação de mais vinte freguesias em 1718, como resposta a sua solicitação, sofrerá poucas modificações ao longo do século.

Na carta enviada ao Rei em 1712, D. Sebastião toca em um tema tão importante quanto delicado em sua época. O pagamento de cômguas foi uma reclamação constante da

⁴² Cardozo, “As irmandades da antiga Bahia”, *Revista de história*, p. 238-239.

⁴³ François Froger, *Relation d'un voyage Fait en 1695, 1696 & 1697 aux Côtes d'Afrique, Détroit de Magellan, Brezil, Cayenne, Isles Antilles (...)*. Paris, 1700, p. 138, Apud: Pierre Verger, “Procissões e Carnaval no Brasil”, *Ensaio/Pesquisas*, n. 5, (1980), p. 2.

parte dos párocos no decorrer de todo período colonial. Na posição de Grão Mestre da Ordem de Cristo, cabia ao Rei de Portugal a arrecadação dos dízimos, imposto hipoteticamente destinado a manutenção da religião no império. Os dízimos deveriam ser destinados à construção e manutenção de igrejas e conventos, pagamento de cômputos à hierarquia do clero, criação e manutenção de seminários e missões, etc. Na verdade, os dízimos acabaram tornando-se um imposto dentre outros tantos não sendo destinados aos fins estabelecidos. “Tal situação deixava os membros do clero numa humilhante dependência e muitos voltam para a cobrança de “conhecenças” (...). Essas conhecenças eram taxas que os padres cobravam pelas confissões, comunhões e outros atos dos fiéis”⁴⁵

Outro grave problema decorrente dos “desvios” dos dízimos era a construção e manutenção das casas de culto.

Resultou desta situação ter a Igreja que depender cada vez mais da generosidade dos fiéis para acrescentar os fracos subsídios que lhe provinham da chamada folha eclesiástica. Durante o período colonial uma grande parte deste acrescentamento veio das contribuições das irmandades, muitas das quais, como dissemos, construíam e mantinham igrejas próprias, tinham a seu cargo capelas privativas nas igrejas catedrais e paroquiais, arrecadavam espórtulas das missas, e, em outras maneiras promoviam a decência do culto no Brasil.⁴⁶

O estabelecimento de novos povoados e freguesias implicava, quase necessariamente, a criação de associações leigas que davam o verdadeiro suporte da vida religiosa local. Em estudo pioneiro, Julita Scarano afirmou a importância singular destas associações para “manutenção” do catolicismo no Distrito Diamantino no século XVIII. “Os membros das confrarias não deixavam de ter um papel efetivo nos assuntos relativos à vida católica”, uma vez que “patrocinavam o culto, construíam igrejas, paramentavam-nas, organizando assim a vida católica local”.⁴⁷

As associações leigas foram mais numerosas e influentes, do ponto de vista religioso e social, nos centros mais urbanizados. Desde o século XVII, um grande número

⁴⁴ D. Sebastião Monteiro da Vide, Notícias do Arcebispado da Bahia para suplicar a Sua Magestade. Em favor do culto divino e salvação das almas, 1712, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 54, (1891), p. 332.

⁴⁵ Julita Scarano, *Devoção e Escravidão*, A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978,

⁴⁶ Manoel da Silveira Cardoso, “As irmandades da antiga Bahia”, *Revista Brasileira de História*, p. 245.

⁴⁷ Scarano, *Devoção e Escravidão* p.15.

de confrarias católicas leigas foram criadas na cidade do Salvador.⁴⁸ Os séculos XVII e XVIII marcaram o período áureo destas organizações tanto na colônia como na metrópole. Classificadas genericamente em irmandades e ordens terceiras,⁴⁹ as confrarias brasileiras, seguindo a herança metropolitana, tinham como objetivos principais: o auxílio aos membros, nos momentos de dificuldade financeira ou por motivo de doença; a garantia de um funeral cristão para os irmãos e seus familiares; e, de maneira especial, a promoção da devoção ao santo padroeiro da confraria.⁵⁰

As irmandades e ordens terceiras eram eretas em templos seculares ou conventuais. Era comum a coexistência duas ou mais confrarias num único templo. Nos altares laterais da igreja matriz da Conceição da Praia estavam alocadas as irmandades da Gloriosa Virgem Mártir Santa Cecília, das Santas Almas do Purgatório, do Glorioso Santo Antônio, de Nossa Senhora das Dores, de N. S. do Rosário dos brancos, e, finalmente, as de São Benedito e de N. S. do Rosário dos Pretos.⁵¹ Algumas irmandades permaneciam nos altares laterais do templos que as acolheram até a construção de uma capela ou igreja própria.

No ano de 1735 foi fundada na capela da Nossa Senhora da Penha de Itapagipe uma irmandade de pretos dedicada ao culto do Rosário de Nossa Senhora. Na ocasião, esta capela era uma filial da Freguesia de Santo Antonio Além do Carmo.⁵² Com a criação da freguesia de Nossa Senhora da Penha de Itapagipe, em 1763, a capela originária foi elevada à sede. A irmandade do Rosário dos Pretos permaneceu na sede da nova freguesia, dividindo o espaço com as irmandades do Santíssimo Sacramento e São Benedito até 1796.

⁴⁸ De forma geral, as confrarias são classificadas em irmandades e ordens terceiras. A diferença principal é que estas últimas estavam associadas a ordens religiosas conventuais, advindo destes vínculos um maior prestígio e, por conseguinte, uma seleção mais rígida, em termos da hierarquia social dos associados.

⁴⁹ Sobre confrarias leigas em Portugal ver capítulo I.

⁵⁰ Pedro Pentead, “As confrarias portuguesas na época moderna: problemas, resultados e tendências de investigação”, Sep. de *Lusitânia Sacra*, 2^a série, (1995), pp. 26-27.

⁵¹ Compromisso da Irmandade da Gloriosa Virgem Mártir Santa Cecília na Igreja de N. S. da Conceição da Praia deste Arcebispado da Bahia, ano de 1785. IAN/TT, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 15, fls. 162v-168; Compromisso da Irmandade das Almas cita na Freguesia de N. S. da Conceição da Praia. IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo, livro 293, fls. 49-52v; Compromisso da Irmandade do Glorioso Santo Antonio cita na Freguesia de N. S. da Conceição da Praia. IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo, livro 297, fls. 166-168v; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário da Praia, IAN/TT, Chancelarias Antigas, Ordem de Cristo, livro 293, fls. 290v.-294; Compromisso da Irmandade de São Benedito na Igreja de N. S. da Conceição da Praia, IAN/TT, Chancelarias Antigas, Ordem de Cristo, livro 297, fls. 109-112; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Freguesia de N.S. da Conceição da Praia da cidade da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas, Ordem de Cristo, livro 306, fls. 16-22v.

⁵² Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos em Itapagipe de Baixo. BN/RJ, Manuscritos, II – 33, 22,43.

Neste ano, os irmãos pretos do Rosário transferiram suas atividades para uma capela própria, filial da mesma matriz.⁵³ Alguns anos mais tarde, encontramos os irmãos de São Benedito, aqueles antes alocados na antiga capela de Itapagipe, dividindo o espaço da nova capela com os irmãos do Rosário.⁵⁴ Esta dupla transferência parece apontar para uma soma de esforços das irmandades em questão para construção de uma igreja própria. A construção e a manutenção dos templos geravam eram empreendimentos muito dispendiosos. Desse modo, a associação entre irmandades irmãs poderia ser uma das saídas encontradas.⁵⁵

A administração das confrarias ficava a cargo da mesa administrativa, divida, hierarquicamente, em cargos diversos segundo as funções específicas. Os cargos mais destacados eram os juizes, presidentes, provedores e priores (a denominação podia variar de associação para associação) seguido dos tesoureiros, escrivães, procuradores, consultores e, por fim, os irmãos mordomos. Algumas irmandades eram mistas, permitindo a participação de homens e mulheres.

Na segunda metade do século XVIII, 65 confrarias do Arcebispado da Bahia enviaram seus compromissos para serem aprovados ou confirmados em Lisboa. Destas, 28 estavam localizadas na cidade do Salvador.⁵⁶ A aprovação dos compromissos pelas autoridades eclesiástica ou régia determinava a jurisdição a qual a confraria ficaria submetida. A definição da jurisdição foi um campo aberto para disputas entre as irmandades e as autoridades, como veremos mais adiante. Os compromissos estabeleciam as normas de conduta para a vida dos irmãos. Disciplinavam e organizavam a vida e a morte dos associados, asseguravam direitos e impunham deveres, enfim “normatizava as relações no interior da confraria, recompensava e punia”.⁵⁷ Os estatutos deveriam ser

⁵³ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos em Itapagipe de Baixo.

⁵⁴ Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito colocado na capela de N. S. do Rosário, filial da Mãria de N.S. de Itapagipe, 1800. AHU, Códice 1929.

⁵⁵ Ver: Marcos Magalhães de Aguiar, “Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas Colonial”. In: István Jancsó e Iris Kantor (org.) *Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo, EDUSP/Imprensa Oficial, 2001, pp. 361-393.

⁵⁶ IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo Livros: 280, 292, 293, 297, 306; Chancelarias da Ordem de Cristo – D. Maria I, Livros: 5,14, 16,17. AHU ,Códices: 1662, 1666, 1925, 1929,1931,1958. BNL – Reservados, Códice 13029.

⁵⁷ Sara Oliveira Farias, “*Irmãos de cor, de caridade e de crença*”: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1997, (Dissertação de Mestrado), pp. 11-12.

conhecidos e seguidos por todos os membros que, no ato da admissão, após a leitura dos capítulos, prestavam juramento.⁵⁸

Os compromissos também definiam a “qualidade e condição” dos associados. Nas irmandades da Bahia colonial, critérios de pertença baseados na hierarquia do antigo regime, em vínculos corporativos ou de afinidade profissional, gênero e origem nacional, entre outros, foram muito comuns.

As prestigiosas Ordem Terceira de São Domingos e a Irmandade da Misericórdia, por exemplo, exigiam dos candidatos a irmãos “pureza de sangue”, ou seja, prova de que não tinham descendência de judeu, mouro, índio, negro ou qualquer outra “raça infecta”.⁵⁹ Além destas, a Ordem Terceira de São Francisco e Irmandade dos Santos Passos de Cristo, ereta no Convento do Carmo, também exigiam provas de “limpeza de sangue”.⁶⁰ Na sociedade baiana Setecentista, a nobreza e a “limpeza de sangue”, não necessariamente eram atributos dos nobres de nascimento. O acúmulo de riquezas através da grande propriedade escravista e a ascensão de uma classe de homens de negócio, tornaram mais elásticos os critérios de nobreza na colônia. “Ao lado de possuir linhagem, “viver na nobreza” também significava um estilo de vida, isto é, segundo a concepção da época, servir-se de bestas, criados ou escravos, o que podia enobrecer o candidato”.⁶¹ As novas regras decorrentes da expansão atlântica do Antigo Regime, foram absorvidas não sem pouca resistência pelos mais conservadores.

Vilhena, protestou contra a elasticidade dos novos critérios de nobreza, pois estes permitiam “a confusão entre nobres, e abjetos plebeus”. Para nosso “nobre” professor de grego, aqueles cujos “pais vindos não há muitos anos para o Brasil, para serem caixeiros (...) e juntaram grandes cabedais”, costumavam gabar-se, sem nenhum merecimento, de uma condição inexistente de nobreza e fidalguia, sustentada apenas numa condição econômica privilegiada.⁶² Assim, ser nobre na Bahia Setecentista, ainda que dependesse

⁵⁸ Scarano, *Devoção e Escravidão*, p. 29.

⁵⁹ João José Reis, *A Morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 53; Scarano, *Devoção e Escravidão*, p. 24.

⁶⁰ Compromisso da Irmandade dos Santos Passos de Cristo Senhor Nosso, ereta no Convento do Carmo da Cidade da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 89v-102.

⁶¹ Júnia Ferreira Furtado, *Chica da Silva e o Contratador dos Diamantes*. O outro lado do mito. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 58.

⁶² Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, pp. 51-52.

integralmente da posse de escravos e riquezas (real ou ostentadas), “não significava, ainda, o preenchimento das condições para se aspirar de pleno direito esta condição”.⁶³

No final do século XVIII, muitos comerciantes da cidade da Bahia estavam assentados nas Ordens Terceiras de São Francisco e de São Domingos, de maneira destacada.⁶⁴ Esta presença denota que “a útil profissão do comércio” alcançava patamares cada vez mais honrados e “nobres” dentro das novas regras do Antigo Regime.⁶⁵

Na Bahia colonial, o povo mecânico, ou seja, os trabalhadores manuais, também tinha suas confrarias particulares. Segundo Flexor, os ferreiros e serralheiros se reuniam na Confraria de São Jorge, os sapateiros e celeiros, na de São Crispim e os carpinteiros, pedreiros, canteiros e torneiros, reuniam-se sob a invocação de São José.⁶⁶ Ocupações mais prestigiadas também organizavam suas confrarias. Em 1775, a Irmandade da Gloriosa Virgem Mártir Santa Cecília, ereta na matriz da Conceição da Praia congregava os músicos.⁶⁷

Por fim, a população de cor, escrava e liberta, também tinha suas irmandades particulares. As diferentes invocações adotadas, bem como os critérios de entrada e possibilidades de acesso aos cargos mais elevados são expressivos da diversidade desta comunidade na sociedade colonial baiana.

⁶³ Jancsó, *Na Bahia contra o Império*, p. 76.

⁶⁴ Reis, *A Morte é uma festa*, p. 52.

⁶⁵ L.da S. P. Oliveira, *Privilégios da nobreza e fidalguia de Portugal*, Lisboa, Nova Oficina de João Rodrigues Neves, 1806, p. 92.

⁶⁶ Maria Helena Flexor, *Ofícios mecânicos na cidade do Salvador*, Salvador, Prefeitura de Salvador, 1974, p. 22.

⁶⁷ Compromisso da Irmandade da Gloriosa Virgem Mártir Santa Cecília, ereta na matriz da Conceição da Praia.

1– Devoções e irmandades de pretos

Na segunda metade do século XVIII, quase todas as freguesias da cidade de Salvador possuíam uma ou mais irmandades de pretos. Observemos a tabela abaixo:

Irmandades de Pretos na cidade do Salvador – Século XVIII

FREGUESIAS	IRMANDADES
São Salvador da Sé	Bom Jesus da Ressurreição; São Benedito Santa Ifigênia
Nossa Senhora da Vitória	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos
Nossa Senhora da Conceição da Praia	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; São Benedito; Senhor Bom Jesus da Redenção
Santo Antônio Além do Carmo	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos
São Pedro	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; Santo Antônio de Categeró; Santo Rei Baltazar
Senhora Santana	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos
Santíssimo Sacramento da Rua do Passo	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; Senhor Bom Jesus dos Martírios
Nossa Senhora da Penha de França de Itapagipe	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; São Benedito

Fonte: Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Ressurreição do Pretos Naturais de Barra Fora e para toda qualidade de pessoas que quiserem ser irmãos, Ereta na Igreja de Santo Ignácio na cidade da Bahia, 1783, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 17, fls. 70v.-82; Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano* e História das imagens milagrosas de Nossa Senhora milagrosamente manifestadas e aparecidas em o Arcebispado da Bahia (1722), Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, Salvador, Imprensa Oficial da Bahia, (1949); Luís Monteiro Costa. “A devoção de N.S. do Rosário na cidade do Salvador”. *Revista do Instituto Genealógico*, 10, (1959), pp. 95-117; Costa. “A devoção de N.S. do Rosário na cidade do Salvador”. *Revista do Instituto Genealógico*, 11, (1959), pp. 155-177; Frei Antonio Santa Maria Jaboatão, *Novo Orbe Seráfico Brasílico* ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil (1761). Rio de Janeiro, Tipografia Brasiliense de Maximiliano Gomes, 1859; Silva Campos, Procissões Tradicionais da Bahia, *Anais do Arquivo Público da Bahia*, Vol. XXVII, (1941); Manoel da Silveira Cardozo. “As irmandades da antiga Bahia”, *Revista de História*, 47, (1973), pp. 235-261; Compromisso da Irmandade do Glorioso Santo Rei Baltazar colocada na Igreja da Freguesia de São Pedro da Cidade da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 251-254.

Nas primeiras décadas do Setecentos, os devotos negros de Nossa Senhora do Rosário já tinham uma irmandade na igreja matriz da Vitória.⁶⁸ Seu primeiro estatuto, redigido em data desconhecida, aparece reformado e acrescido no compromisso aprovado

⁶⁸ Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*, p. 51.

em 1767 em Lisboa.⁶⁹ Embora não se conheça a data de fundação desta confraria é muito provável que tenha sido criada nos fins do século XVII, assim como a maioria de suas congêneres na Bahia.

A devoção à Nossa Senhora do Rosário entre os pretos cativos e forros na antiga Sé Catedral remonta ao início do século XVII. Segundo informações recebidas por Frei Agostinho de Santa Maria, a imagem da Senhora do Rosário é bem “mais antiga do que a Senhora do Amparo, a que servem os seus confrades os pardos livres, porque esta foi colocada na capela da Sé em 1604 a Senhora do Rosário dos Pretos já neste tempo era por eles venerada e servida”.⁷⁰ Formalmente ereta por antigo compromisso em 1685, entre os anos de 1703-1704, esta confraria deu início a construção de sua capela as Portas do Carmo.⁷¹ Isto lhe dá o título de uma das mais antigas do Brasil, segundo Edson Carneiro, foi apenas antecedida pelas do Rosário do Rio de Janeiro e de Belém organizadas, respectivamente, nos idos de 1639, 1682.⁷²

Em termos de antigüidade, o compromisso da Irmandade do Rosário dos pretos na matriz da Conceição da Praia disputa com o do Rosário da Sé. O primeiro compromisso da irmandade da Praia data de 1686.⁷³

Ainda no final do século XVII esta situada a criação de outra importante confraria de pretos. A Irmandade do Rosário dos pretos da Freguesia de São Pedro foi fundada no ano de 1689, sendo aprovada pelas autoridades da colônia no ano de 1690. Ereta na igreja matriz da freguesia, ali permaneceu até 1746 quando, em razão de desentendimentos com o vigário, iniciou a construção de sua capela na rua grande de João Pereira Guimarães.⁷⁴

Irmandades de pretos de outras invocações também foram criadas no final do século XVII. Dentre estas, destacam-se a Irmandade de Santo Antônio de Categeró e a de São

⁶⁹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Matriz de Nossa Senhora da Vitória da Cidade da Bahia, IAN/TT, Chancelaria da Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 58-63.

⁷⁰ Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*, p. 63.

⁷¹ Sobre a história da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo ver, entre outros: Carlos Ott, “A Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho”, *Afro-Ásia*, 6,7 (1968), p. 83-90; Jeferson Bacelar e Maria Conceição Barbosa de Souza. *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*, Salvador, Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, 1974.

⁷² Edison Carneiro, *Ladinos e Crioulos*. Estudos sobre o Negro no Brasil. RJ, Civilização Brasileira, 1964. p. 88.

⁷³ Compromisso da Virgem Santíssima Mãe de Deus N.S. do Rosário dos Pretos da Praia, 1686. Arquivo da Igreja de N.S. da Conceição da Praia. (Transcrição gentilmente cedida por João José Reis).

⁷⁴ Luís Monteiro Costa. “A devoção de N.S. do Rosário na cidade do Salvador”. *Revista do Instituto Genealógico*, 11, (1959), pp. 159-160.

Benedito na Praia. O Arcebispo da Bahia aprovou em 1699 os estatutos da irmandade de Santo Antônio de Categeró na Matriz de São Pedro.⁷⁵ Na segunda metade do século XVII, na capela do Corpo Santo, então matriz da paróquia da Conceição da Praia, foi formada uma irmandade dedicada a São Benedito de Palermo. Seu primeiro compromisso foi feito no ano de 1684.⁷⁶

São Benedito foi a segunda invocação preferida dos pretos cativos e forros na Bahia colonial, sobrepujado apenas pela incontestável Senhora do Rosário. A irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco em Salvador foi uma das confrarias mas destacadas na cidade colonial.

Dizem o Juiz e mais irmãos da confraria do Glorioso São Benedito dos Pretos desta cidade da Bahia que eles suplicantes tem na Igreja dos Religiosos de São Francisco desta cidade sua capela em que está colocado o dito Glorioso Santo, e nela costumam solenemente festejar o seu dia concorrendo todos os Irmãos com suas esmolas de sorte que se acha a dita capela com muito grande asseio pelo bom zelo em que administram os ditos Irmãos (...).⁷⁷

Na seqüência desta petição, redigida em abril de 1732, os irmãos de São Benedito solicitam licença para poderem usar seu esquife e com ele enterrarem os irmãos na capela da irmandade. Três anos depois, uma provisão régia concede a licença aos irmãos.⁷⁸ Estes documentos revelam que, já nas primeiras décadas do Setecentos, os irmãos de São Benedito do Convento de Santo Francisco possuíam uma irmandade com capacidade de organizar as festas do patrono, cuidar de sua capela e manter um esquife e seis sepulturas na igreja do convento.

O primeiro compromisso da Irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco foi feito em 1730, a devoção, entretanto, remonta ao século anterior. Os frades deste Convento atribuíram à São Benedito um acontecimento milagroso, ocorrido no ano de

⁷⁵ Compromisso da Irmandade de S. Antônio de Categeró na cita matriz de São Pedro desta cidade da Bahia que seus devotos hão de guardar feito no ano de 1699, Apud: Cardozo, “A irmandade da antiga Bahia”, *Revista de História*, p. 253.

⁷⁶ Compromisso da Irmandade de São Benedito na Matriz da Praia desta cidade da Bahia, que seus devotos irmãos hão de guardar feito no ano de 1684. APEB, Sessão Colonial e Provincial, Maço 614-2.

⁷⁷ Requerimento do Juiz e mais irmãos da confraria do Glorioso São Benedito dos Pretos da cidade da Bahia ao rei [D. João V] solicitando licença para poderem usar do seu esquife a fim de com ele enterrarem seus irmãos na sua capela, situada na Igreja de São Francisco, 24 de abril de 1732. AHU, Bahia – Avulsos, Cx. 41, doc. 3724.

1623. Frei Bernardino de Santiago, guardião da casa do Seráfico Padre São Francisco da cidade da Bahia, levou a Imagem de São Benedito a um enfermo que estava no último dia de vida. Após a encomendação o moribundo “lançou um bicho à maneira de cobra pequena, que lhe parecia tinha furado no coração, de que muito se queixava, e mandou fazer uma de prata à maneira da que botara, e trouxe a esta casa em memória do milagre”. O enfermo, Luís Ferreira Pereira, era natural da cidade do Porto, onde residiu por muitos anos antes de mudar-se para o Brasil. No Porto, foi mordomo de São Benedito, donde se explica sua devoção ao santo.⁷⁹ A devoção de Luís Ferreira Pereira é apenas mais uma confirmação da popularidade do santo em terras lusitanas, principalmente pelos seus poderes taumaturgos.⁸⁰

Em Portugal, a primeira irmandade dedicada à São Benedito foi instituída no ano de 1609 no Mosteiro de Santa Joana, em Lisboa.⁸¹ Não consta que esta tenha sido uma irmandade preferencialmente de negros, como a que se formou no convento de São Francisco, na mesma cidade de Lisboa.⁸² A história do português Luís Ferreira Pereira, no entanto, sugere que a devoção ao santo preto de Palermo também tenha sido popular entre os brancos. Segundo os estatutos da antiquíssima Irmandade de N.S. do Rosário e São Benedito da cidade do Porto, reformados no ano de 1781, os brancos eram admitidos em lugares de destaque na confraria. Os cargos de juiz, tesoureiro, escrivão e mordomos deveriam ser ocupados por “homens dos principais da cidade (...) todos brancos e abonados”.⁸³

⁷⁸ Provisão de S. M. concedendo aos Irmãos Pretos da Irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco da Bahia o direito de terem tumba própria. Lisboa, 13 de janeiro de 1736. BN – RJ, Manuscritos, II, 33, 32, 12,

⁷⁹ Jaboação, *Novo Orbe Seráfico*, p. 91-94; Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito no Convento de São Francisco na Cidade do Porto, IAN/TT, OFM - Província de Portugal, São Francisco do Porto, Livro 3.

⁸⁰ Foi publicado em Lisboa no ano de 1754, de autoria de um religioso nascido na cidade de São Paulo – Brasil, um curioso receituário “das vocações dos Santos para remédio de todas as enfermidades”. Nesta publicação, recomenda-se invocar São Benedito como remédio para engasgo com ossos, espinhos ou espinhas de peixe. *Botica preciosa e tesouro precioso da Lapa*. Em que se acham todos os remédios para o corpo, para alma e para vida...Lisboa, 1754.

⁸¹ Didier Lahon, “Irmandade de escravos e forro”, In: *Os Negros em Portugal* – Catálogo da exposição, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos, 1999, p. 136.

⁸² Uma irmandade dedicada à Nossa Senhora de Guadalupe foi instituída no Convento de São Francisco de Lisboa na década de 1580. Anos mais tarde, esta mesma irmandade adota juntamente com a Virgem de Guadalupe a invocação à São Benedito. É possível que esta adoção tenha sido consequência da popularidade do santo entre os escravos negros em Portugal.

⁸³ Adição e reforma feita aos capítulos do Compromisso, ou Estatutos da Irmandade de N.S. do Rosário e São Benedito no Convento de São Francisco da cidade do Porto (...) feita neste presente ano de 1781, capítulo 5.º, IAN/TT, Província de Portugal – São Francisco do Porto.

A imagem do santo, colocada num dos altares laterais da entrada da Igreja do Convento de Salvador até os dias de hoje, ocupa este lugar desde pelo menos 1713, data de fundação do atual templo.⁸⁴ São Benedito, nascido na Sicília de pais mouros do norte da África, foi Frade Menor da Observância num convento perto de Palermo, morreu em 1589 sendo beatificado oficialmente em 1763 e canonizado no início do século XIX, em 1807.⁸⁵ A força de sua devoção entre os negros na Bahia colonial, precede e ultrapassa o aval romano, como demonstra o grande número de irmandades a ele dedicadas.

Irmandades de São Benedito no Arcebispado da Bahia – Século XVIII

IGREJAS	FREGUESIAS	CIDADE/VILA
Convento de São Francisco	São Salvador da Sé	Salvador
Igreja Matriz	Nossa Senhora da Conceição da Praia	Salvador
Igreja Matriz/ Capela do Rosário	Nossa Senhora da Penha de Itapagipe	Salvador
Igreja Matriz	São Bartolomeu de Maragogipe	Maragogipe
Igreja Matriz	Nossa Senhora da Ajuda	Jaguaripe
Convento de São Francisco	Nossa Senhora do Rosário	Cairu
Convento do Bom Jesus (Franciscanos)	Nossa Senhora da Piedade	Vila do Lagarto – Sergipe Del Rey

Fonte: Compromisso da Irmandade de São Benedito ereta no Convento de São Francisco da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas, Ordem de Cristo, Livro 293, fls. 119-123; Compromisso da Irmandade de São Benedito na Matriz da Praia desta cidade da Bahia, que seus devotos irmãos hão de guardar feito no ano de 1684. APEB, Sessão Colonial e Provincial, Maço 614-2; Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito, ereta na Freguesia de N.S. da Penha de Itapagipe na cidade da Bahia, 1777, BNLI, Códice 13029; Compromisso da Irmandade de São Benedito sita na Freguesia de Maragogipe, Recôncavo da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas, Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 138v-140v; Compromisso da Irmandade de São Benedito ereta na Matriz de N. S. da Ajuda da Vila de Jaguaripe, IAN/TT, Chancelarias Antigas, Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 222-223v; Compromisso da Irmandade de São Benedito ereta no Convento do Bom Jesus na Comarca de Sergipe Del Rey, Arcebispado da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas, Livro 280, fls. 349v- 353; Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito ereta no Convento de Santo Antonio da Vila de Cairu, 1777, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 14, fls. 41-51v

Algumas ordens religiosas tiveram um importante papel na propagação de devoções adotadas pela população negra no período colonial. A importância dos franciscanos na propagação do culto à São Benedito justifica-se, primeiramente, por ser este santo um religioso desta ordem. Em Portugal, como verificou-se em Lisboa e na cidade do Porto, bem como em outras partes da América Portuguesa foi possível identificar irmandades

⁸⁴ Tânia Maria de Jesus Pinto, *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia Colonial*, Salvador: UFBA, 2000. (Dissertação de Mestrado), pp. 46-49.

⁸⁵ Alban Butler, *A vida dos santos*. Petrópolis, Vozes, 1984, vol. 4, pp. 48-50.

dedicadas à São Benedito em conventos franciscanos.⁸⁶ Na Bahia, além da irmandade sediada no Convento da cidade do Salvador, outros dois conventos da ordem patrocinaram a organização de confrarias dedicadas à São Benedito. No convento de Santo Antônio da Vila de Cairu, ao sul da capitania, e no convento do Bom Jesus, Capitania de Sergipe del Rei, os religiosos franciscanos deram abrigo a irmandades dedicadas ao santo preto de Palermo.⁸⁷ A devoção ao santo também acompanhou a ordem em suas atividades missionárias. Pelo menos é o que sugere o reconhecimento de uma imagem de São Benedito entre as alaias da missão franciscana do Senhor Bom Jesus da Vila de Jacobina.⁸⁸

A devoção ao santo preto, apesar de sua presença em vários conventos da ordem, no decorrer dos séculos XVIII e XIX, ganhou independência dos frades e grande popularidade entre os negros. Além da irmandade na Matriz da Praia, São Benedito teve uma outra irmandade numa igreja secular da cidade da Bahia. A Irmandade do Glorioso São Benedito esteve abrigada na matriz de Itapagipe até o final de século XVIII. Seu primeiro estatuto conhecido data de 1777.⁸⁹

Além do santo de Palermo outros oragos de cor preta foram devotamente cultuados na Bahia. Em 1763 uma imagem de Santa Ifigênia dividia com São Benedito a atenção dos fiéis negros que freqüentavam a Igreja do Convento de São Francisco em Salvador.⁹⁰ Igualmente colocada num dos altares laterais de entrada, desde o início do século XVIII a Princesa e Santa Ifigênia também era venerada por uma irmandade de devotos pretos que,

⁸⁶ No Bispado de Pernambuco foram duas as irmandades dedicadas à São Beneditos eretas em conventos da Ordem de São Francisco: no Convento de Santo Antônio na Vila de Ipojuca e no Convento de Santo Antônio da cidade do Recife. Compromisso da Irmandade de São Benedito no Convento de Santo Antônio da Vila de Ipojuca, IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo, Livro 283, fls. 163-167; Compromisso da Irmandade de São Benedito no Convento de Santo Antônio da cidade do Recife, IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo, Livro 283, fls. 167-173.

⁸⁷ Compromisso da Irmandade de São Benedito ereta no Convento do Bom Jesus na Comarca de Sergipe Del Rey, Arcebispado da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas, Livro 280, fls. 349v- 353; Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito ereta no Convento de Santo Antonio da Vila de Cairu, 1777, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 14, fls. 41-51v.

⁸⁸ Marcos Antônio Almeida, *Mudança de Hábito: papel e atuação do Convento de São Francisco em Salvador (1779-1825)*, São Paulo, Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção, 1994, pp. 109-110. (Dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática)

⁸⁹ Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito, ereta na Freguesia de N.S. da Penha de Itapagipe na cidade da Bahia, 1777, BNL, Códice 13029.

⁹⁰ A santa africana, entretanto, não teve seu prestígio reconhecido pelos frades alemães que chegaram à Bahia no início do século XIX. Sua imagem foi removida de seu altar e substituída por Santa Luzia. Tânia Maria de Jesus Pinto, *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia Colonial*, p.46.

especialmente no dia consagrado à São Mateus, patrocinava uma grande festa com Senhor exposto, sermão e missa cantada em sua homenagem.⁹¹

Princesa da Núbia teria se convertido ao cristianismo tendo sido batizada pelo apóstolo São Mateus. Indiferente aos prazeres mundanos e aos requintes da corte, tornou-se religiosa fundando um convento. Após a sua conversão, seu tio, que usurpara o trono, desejou desposá-la. Diante da negativa de Efigênia, o rei teria mandado atear fogo à sua habitação religiosa que foi milagrosamente salva por intercessão aos céus.⁹²

No início do século XVIII, havia uma imagem de Santa Ifigênia colocada num dos altares da igreja do Carmo em Lisboa. A imagem da santa africana era “continuamente buscada de muitas pessoas, a quem [consta ter feito] portentosos benefícios”.⁹³ Nesta mesma igreja do Carmo, um seletto grupo de senhoras ilustres instituíram uma confraria para devoção especial da princesa do reino da Núbia. Para estímulo dos fiéis e propagação da devoção, na portaria do Convento dos carmelitas em Lisboa estava à venda o livro do Frei José Pereira de Santa Ana sobre a vida de Santa Ifigênia com o título de *Segundo*

⁹¹ Compromisso da Irmandade de Santa Ifigênia no Convento de São Francisco da cidade da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, livro 301, fls. 106-111v.

⁹² Anderson José Machado de Oliveira, “*Os Santos Pretos Carmelitas*”: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil Colonial, Niterói – RJ, Universidade Federal Fluminense, 2002, p. 157. (Tese de Doutorado). Oliveira toma por referência as hagiografias de Santa Ifigênia e Santo Elesbão elaboradas pelo carmelita Frei José Pereira de Santana. Organizada em dois tomo, cada qual dedicada a um dos santos, a obra do religioso carmelita é fundamental para a investigação da história antiga da devoção, bem como para a compreensão de sua expansão moderna. José Pereira de Santa Anna. *Os dous atlantes de Ethiopia. Santo Elesbão, Emperador XLVII da Abessina, Advogado dos perigos do mar, e Santa Ifigênia, Princeza da Núbia, Advogada dos incêndios dos edifícios, Ambos Carmelitas*. Tomo Primeiro Que trata da história do Atlante Primeiro, Escrita, e Offerecida À Soberana Emperatriz do Ceo, e da Terra Maria SS. Mãy, e Senhora do Carmo, pelo M.R.P. Mestre Fr. Joseph Pereira da Santa Anna, Regilioso da Ordem da Mesma Senhora, Jubilado na Sagrada Theologia, e Doutor na mesma faculdade pela Universidade de Coimbra, Definidor actual desta Província, &. Com várias anotaçoens, e hum sermam do mesmo Author, pregado na collocação das Sagradas Imagens de ambos os Santos. Lisboa Occidental, Na Off. De Antonio Predozo Galram. 1745. Com as licenças necessárias. À custa de Antonio Nunes Correa, Mercador de livros; *Segundo Atlante de Ethiopia Santa Ifigênia, Princeza do Reyno da Núbia; Religiosa Carmelita, Advogada contra os incêndios*. Tomo Segundo Que trata da história do Atlante Segundo, Escrita, e Offerecida À Preclaríssima Mãy da Mãy de Deo, digníssima Avô de Jsu Crhisto Santa Anna, Especial Protectora de Nossa Sagrada Religiam, pelo M.R.P. Mestre Fr. Joseph Pereira da Santa Anna, Regilioso da Ordem da Mesma Senhora, Jubilado na Sagrada Theologia, e Doutor na mesma faculdade pela Universidade de Coimbra, Definidor actual desta Província de Portugal, e Qualificador do Santo Officio. Com várias anotaçoens do mesmo Author, Lisboa Occidental, Na Off. De Antonio Predozo Galram. 1738 Com as licenças necessárias. À custa de Antonio Nunes Correa, Mercador de livros.

⁹² Anônimo, *A Inclita Virgem Santa Ifigênia, Princeza do Reino da Núbia, Religiosa Carmelita, De cor Preta*, Lisboa, século XVIII.

⁹³ Anônimo, *A Inclita Virgem Santa Ifigênia, Princeza do Reino da Núbia, Religiosa Carmelita*.

Atlante de Etiópia Santa Ifigênia.⁹⁴ Numa edição mais condensada e popular vendia-se também “um livrinho com o título de *Mestre da Morte e Medianeira da vida eterna*, onde está a devoção, que se costuma fazer a esta santa”.⁹⁵

A devoção teve início na cidade de Cadiz, na Espanha “onde na Igreja paroquial da Virgem Senhora do Rosário existe de Santa Ifigênia um bem paramentado altar, no qual com louvável freqüência de toda Nobreza, e Plebe se lhe dedicam, não sé os obséquios anuais, e estrondosas festas, mas também os quotidianos de incessantes votos, e intermináveis rogativas”.⁹⁶

Santo Elesbão foi igualmente uma devoção estimulada pelos carmelitas. Segundo a tradição carmelita, era natural da Etiópia e 46.º neto do Rei Salomão e da Rainha de Sabá, sendo imperador de seu país no século VI. “Foi creditada a Elesbão a extensão do reino cristão da Etiópia até o lado oposto do Mar Vermelho, impondo-se aos árabes do Iémen. (...) Ao final da vida, o imperador etíope teria renunciado ao trono em favor de seu filho, doando sua coroa à Igreja e tornando-se anacoreta”.⁹⁷

Assim como Ifigênia, foi homenageado com um altar na igreja do convento do Carmo em Lisboa, em torno do qual organizou-se uma irmandade para cuidar de sua devoção.⁹⁸ Não encontrei notícias de irmandade dedicada a este santo africano na Bahia colonial, o que não significa, de modo algum, o desconhecimento de seu culto. Encontra-se atualmente na igreja de São Lourenço, na ilha de Itaparica, uma imagem de Elesbão que pertenceu ao acervo da matriz da ilha e data provavelmente do século XVIII.⁹⁹ É possível que esta imagem tenha pertencido a irmandade do Rosário dos pretos ereta na igreja matriz da Ilha de Itaparica ainda no século XVII.¹⁰⁰

O mítico Rei Baltazar foi outro do santo africano de linhagem real – tal qual Ifigênia e Elesbão – cultuado na Europa cristã desde meados do século XIV ao XVI. A expansão do culto aos santos pretos expressa um ideal missionário universalista com respeito a

⁹⁴ Santa Anna, José Pereira de. *Segundo Atlante de Ethiopia Santa Ifigênia*, Princesa do Reyno da Núbia; Religiosa Carmelita, Advogada contra os incêndios. Tomo Segundo.

⁹⁵ Anônimo, *A Inclita Virgem Santa Ifigênia, Princesa do Reino da Núbia, Religiosa Carmelita, De cor Preta*.

⁹⁶ Anônimo, *A Inclita Virgem Santa Ifigênia, Princesa do Reino da Núbia, Religiosa Carmelita, De cor Preta*.

⁹⁷ Anderson José Machado de Oliveira, “*Os Santos Pretos Carmelitas*”: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil Colonial, p. 157.

⁹⁸ Anônimo, *O Glorioso Santo Elesbão, Imperador da Etiopia Alta, Religioso Carmelita, Preto na Cor*. Lisboa, século XVIII.

⁹⁹ Pinto, *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia Colonial*, pp. 55- 56.

¹⁰⁰ Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*, p. 129-30.

conversão dos gentios.¹⁰¹ Do mesmo modo, parece que estamos diante de uma outra compreensão da humanidade onde as virtudes se elevam sobre os “acidentes” da cor.

Na matriz da freguesia de São Pedro foi instituída uma confraria com o título de Irmandade do Glorioso Santo Rei Baltasar. Seus estatutos aprovados, em Lisboa em 1768, definiam que aquela era uma irmandade de homens e mulheres pretos. Ditava ainda que, a presença de brancos na mesa diretiva ficava restrita única e exclusivamente aos cargos de escrivão e tesoureiro.¹⁰²

Santo Antônio de Categeró foi igualmente cultuado por uma irmandade de pretos forros e cativos num dos altares da matriz de São Pedro. A identidade deste santo, mulçumano convertido ao cristianismo pelo próprio senhor, ainda não foi devidamente esclarecida. Segundo a tradição devota, Santo Antônio de Categeró ou Catalagerona (corruptela de Cataljirona, cidade da Sicília) é o mesmo Santo Antônio de Noto, igualmente mulçumano convertido ao catolicismo, eremita e 3.º franciscano.¹⁰³ Para Lahon, esta identificação foi fruto de uma confusão que se instaurou no Brasil e mesmo em Portugal, uma vez que, para este estudioso, tratam-se de dois personagens distintos, ainda que contemporâneos e donos de biografias muito semelhantes.¹⁰⁴ A literatura religiosa de cunho confessional, no entanto, corrobora a tradição devota.¹⁰⁵

A imagem do Santo Antônio preto, representado com o Menino Jesus no colo, tal qual a capa do compromisso da Irmandade de Santo Antônio de Categeró na cidade da Bahia, foi muito popular em Portugal.¹⁰⁶ No final do século XVIII, o sacerdote sueco Carl

¹⁰¹ Pinto, *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia Colonial*, p. 50.

¹⁰² Compromisso da Irmandade do Glorioso Santo Rei Baltazar colocada na Igreja da Freguesia de São Pedro da Cidade da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 251-254.

¹⁰³ Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo – Pelourinho, Irmandade de Homens Pretos, *Devoção do Glorioso Santo Antônio de Categeró*, s/d.

¹⁰⁴ Lahon, “Irmandade de escravos e forro”, In: *Os Negros em Portugal* – Catálogo da exposição, p. 136.

¹⁰⁵ Salvatore Guastela, *Santo Antônio de Categeró: sinal profético do empenho pelos pobres*, São Paulo: Paulus, 1986. Este autor utiliza como referência histórica principal a obra *Vida y milagros del hermano Antônio de Catalagerona, santo negro de la Tercera Orden, colegida de tres procesos autenticos y de noventa testigos jurados*, escrita por Antônio Daça em 1610.

¹⁰⁶ Os estatutos da Irmandade de Santo Antônio de Catagerona foram submetidos à aprovação do Arcebispado da Bahia no ano de 1699. Consta no parecer do padre provisor uma reprimenda com respeito a imagem do santo pintada na capa do compromisso. Segundo o provisor e mestre escola Dom Sebastião dos Vale Pontes, era incorreta a representação do santo com o Cristo Menino nos braços “porque ainda que conste da sua vida ser muito devoto do santíssimo Nome de Jesus: não consta que este senhor em forma de menino lhe aparecesse, ou fizesse alguns favores, que é o que move a Igreja a permitir os Santos com o Menino Jesus nos braços”, por este motivo, indicou em seu parecer “que até mais clara notícia, se pintem, e façam as Imagens deste santo (...) com uma cruz nas mãos, como se acha na casa dos 3^{os}. De São Francisco desta Cidade”. Parecer do Padre Provisor Doutor Sebastião do Vale Pontes sobre o Compromisso da Irmandade de Santo

Israel Ruders presenciou uma das mais importantes procissões do calendário festivo de Lisboa. Na procissão de Santo Antônio de Lisboa, desfilavam pelas ruas “uma grande quantidade de imagens, algumas representando Santo Antônio e a Mãe de Deus com o Redentor nos braços”. Dentre as inúmeras imagens, a de um santo preto era um dos atrativos da procissão. “O andor deste santo preto, de lábios grossos, era levado por negros e acompanhado por padres da mesma cor, seguidos de uma multidão de pretos e mulatos”.¹⁰⁷ É provável que o santo preto que desfilava na procissão do patrono de Lisboa fosse o particular Santo Antônio dos negros. Além da afinidade epidérmica, a popularidade do Santo Antônio preto em Portugal certamente se relaciona com a importância deste santo no catolicismo centro-africano, como foi discutido no capítulo 1.

A devoção ao Santo Antônio preto também foi conhecida no Reino de Angola. Em seu testamento datado de 21 de dezembro de 1789, José Manuel, comerciante na cidade de Benguela, determinou que:

Sendo seu falecimento nesta cidade, será meu corpo amortalhado em mortalha branca segundo o costume da terra, e conduzido no esquife de Santo Antônio de Catalagerona, acompanhado pelos seus irmãos para a igreja da Freguesia de Nossa Senhora de Populo, onde quero ser sepultado.¹⁰⁸

Muitos fatores pesavam na escolha dos santos patronos. Entre os negros, a afinidade epidérmica e geográfica não pode ser desconsiderada. A valorização dos santos negros, ainda que humildes servos como São Benedito e Santo Antônio de Categeró, não deixava de ser um campo aberto para reinterpretações da mensagem católica. Boschi também sugere que a identidade com as “agruras” dos santos foi importante elemento para a identificação e adoção dos patronos pelas irmandades de negros.¹⁰⁹

Sem deixar de levar em conta as escolhas efetuadas pelos africanos e seus descendentes, é importante também considerar que as escolhas foram, muitas vezes, circunscritas. O investimento das ordens religiosas na propagação de patronos negros para os negros, como sugeri acima com relação aos franciscanos e carmelitas, é uma limitação considerável.

Antonio de Categerona, cita na matriz de São Pedro na cidade da Bahia, 1699. In: Cardoso, “As irmandades na antiga Bahia”. *Revista Brasileira de História*, pp. 251-52.

¹⁰⁷ Carl Israel Ruders, *Viagem em Portugal, 1798-1802*, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981, p. 52.

¹⁰⁸ Testamento de José Manuel em 21 de dezembro de 1789, fls. 33v-34v. Agradeço a Roquinaldo Ferreira esta referência documental, IAN/TT, Feitos Findos – Justificações Ultramarinas, maço 16, doc. 9.

Mas isto não torna menor o esforço de apropriação dos santos católicos pelos africanos e seus descendentes. No continente africano, as imagens sagradas do rito católico, incluindo neste rol as imagens de santos, foram interpretadas, num primeiro momento, como objetos mágicos e poderosos. No século XVII, entretanto, já circulava entre os conversos africanos a crença no santo – parente. Nos conta Cadornega que, naquele tempo, corria em Angola uma “lenda” de que São Benedito era natural daquele reino, mais precisamente da cidade de Quissama.¹¹⁰

Em Portugal e na América, os santos pretos ganharam estatuto de ancestrais poderosos e igualmente reconhecidos no mundo dos senhores brancos. Os irmãos de São Benedito de Ribeirão do Carmo em Minas Gerais deixaram um precioso registro que bem ilustra esta interpretação.

Quão admirável seja Deus em seus Santos notoriamente se manifesta no prodigioso sujeito de São Benedito, que bem se pode com razão afirmar, que na graça Divina lhe saiu a este santo a sorte em preto; e que não obstante o escuro dos acidentes, foi muito esclarecido em todo gênero da virtude, fazendo um protótipo e exemplar para nós a gente de cor preta; para que nos animássemos ao exercício de obras espirituais que conduzem para o senhor, que esperamos de conseguir a bem-aventurança. E, portanto, agradecidos os homens e mulheres pretos a um santo que tão bom exemplo e tanta honra deu aos parentes.¹¹¹

Desse modo, o parentesco com o santo se desvincula das complicadas relações sociais de parentesco e ganha moldes, aparentemente mais simples. A interpretação do santo - parente sugere que a apropriação negra das devoções católicas foi condição essencial para sua aceitação e propagação entre os negros nos três continentes.

2 – Devoções e irmandades urbanas e rurais

Embora as irmandades de negros tenham alcançado maior destaque nos grandes centros urbanos, elas também tiveram um papel importante nas vilas e arraiais do recôncavo da Bahia, litoral sul e norte e sertão adentro. É certo que as irmandades interioranas não foram tão ricas e numerosas como suas congêneres urbanas. Tiveram problemas específicos à condição periférica das vilas onde estavam instaladas, mas, nem

¹⁰⁹ Caio Boschi, *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*, SP, Editora Ática, 1986, p.26.

¹¹⁰ Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas*, p. 27.

¹¹¹ Compromisso da Irmandade de São Benedito de Ribeirão do Carmo, Minas Gerais. AHU, Códice 21, fl.8.

por isso, deixaram de contribuir para uma história comum das confrarias negras. Embora o cotidiano dos escravos do interior fosse bem diferente daqueles empregados nos variados serviços urbanos na capital, seu interesse pelas confrarias parece ter sido muito semelhante.

Nas regiões produtoras de cana-de-açúcar, se bem que a população escrava estivesse concentrada nos engenhos, sua presença no centro da vila era marcante, principalmente nos dias festivos. No Natal de 1808, escravos de vários engenhos de Santo Amaro foram comemorar sua folga no perímetro urbano da vila.¹¹² Ali, pelo menos uma irmandade de negros alcançou autorização régia para seu funcionamento, revelando desse modo, certa solidez em sua organização e funcionamento. Trata-se da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos estabelecida numa capela própria no ano de 1803.¹¹³

Parece ter sido freqüente a participação de escravos dos engenhos e fazendas nas irmandades criadas nas matrizes de suas vilas, povoados e arraiais. Pois “os escravos de engenho não se isolavam em comunidades fechadas dentro de cada engenho e fazenda, mas circulavam entre uma propriedade e outra, e entre estas e as vilas”.¹¹⁴ Nuno Marques Pereira, visitando a Bahia, especialmente seu recôncavo, nas primeiras décadas do século XVIII, deixou uma descrição preciosa da participação de escravos rurais nas confrarias:

Eu conheci um preto casado, por nome Manoel, em certa Vila, o qual sendo cativo, tinha sua casa na fazenda de seu Senhor, muito limpa, e asseada: e na varanda tinha um nicho feio, e nele um altar, onde estava colocada uma imagem de Cristo, e outra da Senhora do Rosário, com outros Santos; todos os dias cantava terço com sua mulher e filhos (...). Com estas e outras razões os capacitava, e evitava de muitos vícios e pecados. Era muito bem visto de todos os brancos, e nas eleições de suas Confrarias e Irmandades, tinha o primeiro voto, pelo zelo, com que servia a Deus, e à Senhora do Rosário na sua Matriz. Teve muito boa morte, e acabou com muito boa opinião.¹¹⁵

Na mesma região visitada por Nuno Marques, décadas mais tarde, numa pequena capela dedicada a Conceição e São Bento, na Beira da Mata de Paramirim, foi instituída a Irmandade da Imaculada Virgem Nossa Senhora da Conceição dos Homens Pretos, com o

¹¹² José Roiz de Gomes para capitão-mor Francisco Pires de Carvalho e Albuquerque, 20.01.1809,) APEB, Capitães-mores. Santo Amaro, 1807-1822, maço 417-1. Documento analisado por João J. Reis, “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”. *Tempo*, (2,3), 1997, pp.7-33.

¹¹³ Compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da Vila de Santo Amaro da Purificação, ereta em capela própria, 1803 AHU, Códice, 1931.

¹¹⁴ João José Reis, “Identidade e Diversidade nas Irmandades negras no tempo da escravidão”, p.9.

¹¹⁵ Nuno Marques Pereira, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, em que tratam vários discursos espirituais, e Morais, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se acham introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil, Lisboa, Oficina de Manoel Fernandes Costa, 1731, p. 140.

especial título do Rosário. Seguramente, esta capela estava localizada numa das inúmeras fazendas da região.

As irmandades organizadas nas capelas de engenhos e fazendas, ainda não foram exploradas pelos pesquisadores do assunto como potenciais objetos de investigação. Um dos motivos para tal “esquecimento” é a dificuldade de investigação das fontes documentais que tratam da vida dos cativos nas propriedades rurais. A vivência católica dos negros no campo, quando apenas circunscrita a uma fazenda ou engenho, enquanto experiência associativa, apresentava uma lógica particular. A maioria das comunidades agrícolas recebia a visita de um padre por ocasião das desobrigas e festas dos santos padroeiros. Nestas ocasiões, os escravos também festejavam seus santos com entusiasmo e modos que lembravam as festas das confrarias urbanas.

Portanto, não estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho, sem gasto dos escravos, acudindo o senhor com sua liberalidade aos juizes e dando-lhe algum prêmio do seu continuado trabalho. Porque se os juizes e juízas da festa houverem de gastar de seu, será causa de muitos inconvenientes e ofensas a Deus, por serem poucos os que o podem licitamente ajuntar.¹¹⁶

O texto do jesuíta Antonil sugere que as comemorações em homenagem aos padroeiros dos cativos ocorriam com freqüência nos engenhos coloniais. Estas comemorações, que segundo o jesuíta deveriam ser patrocinadas pelos senhores, eram organizadas pelos próprios cativos. A escolha de juizes e juízas da festa, entre os próprios promotores, denota a existência de uma organização mais sólida. É evidente que os devotos pretos da Senhora do Rosário e São Benedito poderiam reunir-se na capela do engenho para celebrar seus santos de devoção sem que isso implicasse, necessariamente, ter uma irmandade constituída. Muitas comunidades devotas, antes de constituírem irmandades, patrocinavam as festas de seu santo. Estas comemorações foram, e muitas partes da capitania, pontos de partida para a criação de irmandades.¹¹⁷

¹¹⁶ Antonil, *Cultura e Opulência do Brasil* [1711]. Belo Horizonte/ São Paulo, Editora Itatiaia/ Editora da Universidade de São Paulo, 1982, p.92.

¹¹⁷ Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*, pp. 66, 85, 89.

De todas as formas, é pouco provável que as confrarias negras tenham alcançado no meio rural o mesmo espaço de atuação que conseguiram nas cidades, vilas ou povoados mais desenvolvidos. O que parece demonstrado, no entanto, foi o papel fundamental das devoções à Senhora do Rosário e São Benedito como signos aglutinadores dos cativos também nas fazendas e engenhos. Esta vivência, certamente, alimentou experiências comuns entre as coletividades de escravos e libertos da cidade e do campo .

3 - Devoções e irmandades de pardos cativos e forros

A escolha e apropriação das devoções também refletia as diferenças no interior da população de cor. Esta população, em torno de dois terços dos habitantes da cidade, “formava um conjunto diversificado, seja no que diz respeito à condição jurídica, seja no referente à identidade que se atribuíam ou lhes era atribuída”. As devoções particulares dos homens pardos, no século XVIII, são expressivas de realidades sociais mais abrangentes. As particularidades deste grupo se revelam numa marca de distinção fundamental em suas irmandades e praticamente insignificante, nas de pretos. Ao que parece, para os pardos, a distinção entre escravos, livres e forros era significativamente mais importante que para os pretos.

Na matriz de São Bartolomeu da Maragogipe, os pardos cativos criaram uma irmandade dedicada a Nossa Senhora de Guadalupe.¹¹⁸ A invocação a Nossa Senhora, manifestada em Castela no século XV, tornou-se, na América Portuguesa , uma das devoções preferidas dos pardos cativos - fato que talvez possa ter alguma relação com a importância deste culto entre as comunidades indígenas da América Hispânica. No século XVI, mais precisamente em 1561, uma aparição da Virgem de Guadalupe na cidade do México inaugurou uma fervorosa devoção indígena e mestiça à “Virgem Morena”, futura padroeira do país dos antigos astecas.

Consta que no ano de 1628, ainda no tempo da União Ibérica, alguns espanhóis teriam colocado uma imagem de Nossa Senhora de Guadalupe numa das capelas da igreja catedral da cidade da Bahia e, logo em seguida, fundaram uma irmandade com o fim de solidificar a devoção. Após a Restauração portuguesa, a Senhora de Guadalupe parece ter ficado “carente” de seus devotos espanhóis na Bahia. Nesta ocasião, “se aproveitariam os

pardos, cativos dela, pedindo-a ao Bispo, ou Cabido, (...) para que eles se entregassem ao cuidado de sua capela e do seu serviço” Desse modo, no início do século XVIII, os pardos cativos tornaram-se conhecidos como irmãos e confrades dedicados à Virgem de Guadalupe na Sé da Bahia.¹¹⁹

Na freguesia de Cotegipe, subúrbio da cidade, os pardos cativos também instituíram uma irmandade dedicada a Guadalupe. Relatou o vigário da igreja de Cotegipe João Francisco dos Santos que a imagem havia sido colocada em sua capela no ano de 1711 e que

No primeiro dia em que se colocou, fez logo um notável milagre, sarando repentinamente uma ferida muito perigosa, que tinha na cabeça uma escrava da mesma devota. [O milagre] acendeu o fogo da devoção nos corações dos pardos cativos, que logo trataram de lhe erigir uma Irmandade, os quais a servem com muito zelo e fervor.¹²⁰

A narrativa do milagre de Cotegipe estabelece um vínculo espiritual entre a devoção e os pardos escravos e também um esforço do clero na construção de uma identidade entre a santa e este grupo social. A Bahia não foi a única capitania em que os pardos se apropriaram da devoção à Virgem de Castela. Em Olinda, os pardos cativos e forros além de instituírem uma irmandade à Senhora de Guadalupe, no ano de 1626 ergueram uma igreja sob sua invocação.¹²¹ A convivência dos os pardos cativos e forros sob o manto da Virgem de Guadalupe, tal como se deu em Pernambuco, não ocorreu em outras regiões da América portuguesa. Muitas vezes, as confrarias comuns estavam divididas entre livres e cativos - e este é um aspecto que merece uma reflexão a parte, pois a escolha de diferentes invocações também pode ter sido uma forma de distinguir a posição social dos confrades mestiços.

Na matriz da Vila de Maragogipe, os pardos possuíam duas irmandades sob seus cuidados. Enquanto os escravos se reuniam sob a invocação da Guadalupe, como já destaquei acima, os homens pardos forros tinham preferência pela confraria da Virgem

¹¹⁸ Compromisso da irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe na Freguesia de São Bartolomeu da Maragogipe, IAN/TT, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, livro 297, fls. 141-143.

¹¹⁹ Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*, p. 36.

¹²⁰ Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*, p. 125.

¹²¹ Quintão, *Lá vem meu parente*, pp. 183,184.

Nossa Senhora do Amparo.¹²² Embora os estatutos desta irmandade pregassem a união de escravos e forros, permitindo que “qualquer pessoa, assim livre como cativo [pudesse] servir juntamente uns e outros”, a divisão das confrarias de pardos, com base na condição jurídica, aparece com muita frequência nos registros documentais.¹²³

Assim como a Guadalupe parece ter sido uma devoção privilegiada pelos cativos, as devoções à N. S. do Amparo e N.S. da Conceição foram mais comuns entre os pardos forros. Em Cotegipe, enquanto os pardos escravos eram devotos da Virgem de Guadalupe, os pardos libertos preferiam a devoção a Nossa Senhora do Amparo.¹²⁴ Também na vila da Jaguaripe eram os pardos forros os responsáveis diretos pela Irmandade do Amparo. Os cargos de mesa eram ocupados exclusivamente por libertos, cabendo aos cativos apenas os postos de mordomos e mordomas.¹²⁵ A irmandade de N.S. da Conceição dos homens pardos da freguesia de Santo Antônio Além do Carmo na cidade da Bahia, como já assinala o título exclusivista, não aceitava a entrada de escravos.¹²⁶

A separação dos pardos em irmandades distintas daquelas de pretos africanos e crioulos, bem como a divisão do grupo segundo a condição escrava ou livre chamam a atenção para a complexidade deste grupo nas sociedades coloniais. No Reino e na América Portuguesa, “as diferenças de cor de pele foram lidas como marcas simbólicas de distinção social”. Se a cor branca carregava os sinais da distinção e da liberdade, a tez escura estava associada direta ou indiretamente à escravidão.¹²⁷ Nesse sentido, o clareamento da tez significava, de alguma forma, um melhoramento dentro da hierarquia das cores, sobretudo quando era acompanhado de outras distinções econômicas e sociais. Ainda que carregasse o estigma da cor e da escravidão, a posição social dos pardos forros poderia ser bastante diferenciada da de seus pares escravos. Estes libertos, juntamente com os pardos livres, formavam grande parte dos trabalhadores livres da cidade de Salvador. “Originários em boa parte da escravidão, esses homens sofriam limitações objetivas à ascensão social, derivados

¹²² Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Amparo na Freguesia de Maragogipe, Recôncavo da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, livro 297, fls. 149-151.

¹²³ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Amparo na Freguesia de Maragogipe, Recôncavo da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, livro 297, fls. 149-151, cap. III.

¹²⁴ Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*, pp. 125-126.

¹²⁵ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Amparo da Freguesia de Nossa Senhora da Ajuda de Jaguaripe, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, livro 297, fls. 228-230v, cap. II.

¹²⁶ Reis, *A Morte é uma festa*, p.54.

¹²⁷ Silvia Hunold Lara, *Fragmentos Setecentistas: Escravidão, Cultura e Poder na América Portuguesa*. Campinas, UNICAMP, 2004, p. 156. (Tese de Livre Docência –Área de História do Brasil)

dos mecanismos limitativos à atividade econômica urbana inerentes ao Antigo Sistema Colonial”.¹²⁸

Alguns, entretanto, conseguiram romper as barreiras da cor e ascender a posições sociais e econômicas mais elevadas. Este grupo provocava uma espécie de confusão nos padrões sociais estabelecidos sobre os pilares da escravidão. Assim como na Bahia, nas Minas Gerais Setecentista, a opinião dos brancos sobre os mulatos livres e libertos era bastante desfavorável.¹²⁹ Em 1775, a Câmara de Mariana manifestou com visível irritação “a muita desenvoltura com que vivem os mulatos, sendo tal a sua atividade que não reconhecendo a superioridade nos brancos se querem igualar a eles”.¹³⁰ A ostentação de signos de nobreza e de bem viver era uma das estratégias de distinção utilizadas por este grupo. Tão atento quanto preconceituoso, Vilhena reconhece essa peculiaridade no mundo dos “mulatos ricos” ao afirmar que “quase todos (...) querem ser fidalgos, muito fofos e soberbos, e pouco amigos dos brancos, e dos negros, sendo diferentes as causas”.¹³¹

As restrições impostas aos pretos (escravos e libertos) e aos brancos por algumas irmandades de pardos parecem confirmar as observações de Vilhena também no que diz respeito à condição específica dos pardos livres e libertos. A irmandade de N. S. da Conceição dos Pardos de Santana do Camisão, freguesia de Cachoeira, aceitava pretos apenas como mordomos.¹³² Na Vila de Cairu, a irmandade local dos homens pardos, também dedicada ao culto de N. S. da Conceição, não permitia que os brancos assumissem cargos de mesa.¹³³

Minimizar, os rastros da “mancha de sangue” não era tarefa impossível aos pardos livres e endinheirados. Ainda que sempre lembrados de sua herança servil e mestiça, constituíram instituições que carregavam as marcas de sua distinção social e econômica.¹³⁴

¹²⁸ Jancsó, *A Bahia contra o Império*, p. 98

¹²⁹ Utilizo os termos mulato e pardo como sinônimos porque, segundo a sugestão de Bluteau, assim eram entendidos no século XVIII. Entedia Bluteau que mulato(a) era filho de negro(a) e branco(a), e pardo mais especificamente a cor entre negro e branco. Desse modo, homem pardo era sinônimo de mulato ou amulado. Bluteau, *Vocabulário portuguez e latino* [1712], Rio de Janeiro, UERJ, 2000, (CD-ROM), verbetes “mulato”, “pardo”.

¹³⁰ AHU, Minas Gerais, Caixa 37, 3-12-1775. Apud: Scarano, *Devoção e Escravidão*, p. 121.

¹³¹ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*. Vol. 1, p. 53.

¹³² Reis, *A Morte é uma festa*, p.54.

¹³³ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da Escada, Vila de Cairu, IAN/TT, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 14, fls. 33v – 41.

¹³⁴ “Um tipo específico de confrarias, as arquiconfrarias foram bastante comuns entre os pardos. As arquiconfrarias têm origem quando uma confraria tem poder de agregação transferindo para sua afiliada, sob algumas condições, seus privilégios e indulgências. As associações desse tipo mais comuns estavam ligadas a

Esta pode ter sido uma das razões para que os homens pardos livres de Cachoeira se reunissem e criassem não uma simples irmandade, mas uma ordem terceira.¹³⁵ Os fundadores da Venerável Ordem dos Cordigérios da Penitência do Patriarca São Francisco de Assis talvez pretendessem mostrar, através de sua ilustre ordem, todo o poder e importância de um determinado grupo de pardos livres da cidade, possivelmente comerciantes ou proprietários de terras produtoras de fumo, apenas para citar as categorias sociais em franca ascensão naquela vila no início do século XVIII.

4 - As irmandades de “nação”

A importância dos referenciais de procedência africana na organização das confrarias na Bahia, nos séculos XVIII e XIX, é hoje lugar comum entre os estudiosos do tema. Desde a década de 1940, os investigadores vêm colecionando fatos que corroboraram sempre mais e mais a tese de que as irmandades de pretos na Bahia se organizaram segundo as diferentes “nações” africanas” que povoaram a capitania.

Em 1941, Silva Campos afirmava que a Irmandade do Rosário das Portas do Carmo “já existia em 1685, composta exclusivamente de negros angolas”.¹³⁶ Os jejes, por seu turno, instituíram em 1752, na igreja paroquial da Conceição da Praia, a devoção do Senhor Bom Jesus das Necessidades.¹³⁷

Décadas mais tarde, Edison Carneiro confirmou Silva Campos, ao escrever que os naturais da África escolhiam suas devoções e organizavam suas confrarias com base em suas origens “tribais”. Segundo o jornalista e folclorista baiano,

As primeiras confrarias do Rosário compunham-se exclusivamente de negros vindos de Angola, os mais numerosos nas cidades de então – e às vezes

uma Ordem Terceira sob a invocação de São Francisco. Os pardos acabaram se identificando com as arquiconfrarias, na medida que possibilitava o ingresso em agremiações distintas socialmente e acessíveis a gente parda, haja visto que dificilmente seriam aceitos em uma Ordem. Originalmente as arquiconfrarias do Seráfico Cordão de São Francisco deveriam congregar fiéis de todas as raças mas, acabaram se tornando agremiações específicas desse grupo em algumas localidades, a exemplo do bispado de Mariana”. Jacialda Vieira de Sousa Almeida, *Celebrando a diferença: irmandades de pardos na Bahia dos séculos XVIII e XIX*. Feira de Santana, UEFS, 2004, p. 33. (Monografia final do curso de Especialização em História da Bahia) Ver também: Boschi, *Os leigos e o poder*, p. 19.

¹³⁵ Compromisso da Venerável Ordem dos Cordigérios da penitência do Patriarca São Francisco de Assis na sua igreja própria de Santa Maria da Porciúncula, Vila de Cachoeira, Arcebispo da Bahia, 1720 AHU, Códice 1662.

¹³⁶ Silva Campos, Procissões Tradicionais da Bahia, *Anais do Arquivo Público da Bahia*, vol. 27, (1941), p. 494.

¹³⁷ Silva Campos, Procissões Tradicionais da Bahia, p. 418.

constava, dos seus estatutos, a exigência expressa de afiliação tribal. Teria esta cláusula, por objetivo, facilitar a catequese? (...) Também os jejes se organizavam em irmandade, a dos Senhor da Redenção na Bahia, quando mais considerável o seu contingente de escravos (1752). Parece havia o propósito deliberado de não misturar nações diferentes nas mesmas irmandades.¹³⁸

Pierre Verger fechou a trilogia introduzindo os nagôs na história das irmandades de nação. Registrou assim que, “os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nossa Senhor dos Martírios”.¹³⁹

Esta bem estabelecida divisão das confrarias segundo as origens africanas dos confrades passou à posteridade como um fato reproduzido sem maiores questionamentos em importantes estudos acadêmicos.¹⁴⁰

Apesar de suas particularidades, Silva Campos, Carneiro, e Verger têm uma perspectiva comum do tema. A divisão étnica das confrarias negras surge como um dado que precede a própria história destas organizações, já que determinado pelas origens africanas dos confrades. A suposta rigidez étnica das confrarias defendida por estes autores parece estar sustentada numa tese muito em voga entre os estudiosos do candomblé baiano de várias épocas. Iniciada com Nina Rodrigues, no final do século XIX, desenvolve-se toda uma corrente de estudos do candomblé baiano “apegados aos africanismos”. A partir dos anos 30, principalmente através dos trabalhos do também médico e seguidor de Rodrigues, Artur Ramos, várias gerações de antropólogos seguiram modelos de análise do candomblé onde primavam “a cristalização de traços culturais que passa[ram] a ser tomados como expressão máxima de africanidade”.¹⁴¹ Essa busca das origens africanas e de suas correspondentes “sobrevivências” no Novo Mundo tendeu ao congelamento da cultura e a supressão da história que, por princípio, deve sempre considerar a transformação e as novas criações. Pois, como afirmam Mintz e Price: “nenhum grupo, por mais bem equipado que

¹³⁸ Edison Carneiro, *Ladinos e crioulos*. Estudos sobre o negro no Brasil, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1964.

¹³⁹ Pierre Verger, *Orixás*. Deuses na África e no Novo Mundo, SP, Corrupio, 1981, p. 28.

¹⁴⁰ A. J. R. Russell Wood, “Black and Mulatto brotherhoods in colonial Brazil”. *HAHR*, 54, 4, (1974), p. 579; Reis, “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”. p. 13; Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 188.

¹⁴¹ Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô, Papai Branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1998, p. 148.

esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, seu estilo de vida, e as crenças e valores que lhes são concomitantes”.¹⁴²

A investigação de “novas” fontes, somada a uma perspectiva teórica diferenciada no tocante as identidades africanas constituídas na diáspora mostram que a relação entre a experiências identitárias africanas e aquelas vividas no outro lado do Atlântico mantêm relações mais complexas que a de simples transposição. Isso leva a questionar o procedimento de classificar as instituições negras ou afro-brasileiras a partir de critérios identitários baseados unicamente na origem africana.¹⁴³ Tal postura não significa, entretanto, deixar de reconhecer a importância das identidades de nação. Trata-se, portanto, de colocar a questão num outro patamar.

Segundo Maria Inês Côrtes de Oliveira, deve-se reconhecer que as nações africanas “tal qual ficaram conhecidas no Novo Mundo, não guardavam, nem no nome nem em sua composição social, uma correlação com as formas de auto-adscrição correntes na África”.¹⁴⁴ Mariza Soares acrescenta que os nomes das procedências atribuídas aos africanos não apresentam nenhuma homogeneidade: “vão desde os nomes de ilhas, portos de embarque, vilas e reinos a pequenos grupos étnicos”.¹⁴⁵ Estas denominações, na maioria das vezes, completamente exteriores ao grupo nomeado ou indicado, foram, pouco a pouco, incorporadas como identidades sociais fundamentais na organização das comunidades negras na diáspora.¹⁴⁶

Quero com isso afirmar que, ao se identificarem como angolas ou jejes, os confrades das irmandades baianas pretendiam transmitir uma mensagem: eles se reconheciam como membros de um determinado grupo social. Desse modo, ainda que impostas, as identidades foram, com o tempo, tornando-se expressivas da realidade dos

¹⁴² Sidney W. Mintz e Richard Price. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana*. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro, Editora Pallas/ Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Cândido Mendes, 2003, p. 19.

¹⁴³ Sidney W. Mintz e Richard Price. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana*, especialmente capítulo 1 - O Modelo do Encontro.

¹⁴⁴ Maria Inês Côrtes de Oliveira. “Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia no século XIX”, *Revista USP*, 28, (1995/96), p. 75.

¹⁴⁵ Mariza de Carvalho Soares. *Devotos da Cor*, p. 109.

¹⁴⁶ Segundo Luís Nicolau Pares, “existiram casos em que as denominações utilizadas pelos traficantes correspondiam efetivamente a denominações étnicas ou de identidade coletiva vigentes na África, mas que, aos poucos foram expandindo a sua abrangência semântica para designar uma pluralidade de grupos anteriormente diferenciados. Esse parece ter sido o caso de denominações como jeje e nagô, entre outras”. Luís Nicolau Pares. *Do lado jeje: história e ritual do vodum na Bahia*. Rio de Janeiro, Pallas, 2005 (no prelo), p. 13.

grupos que as assumiram. Esta identidade grupal, ainda que vinculada às origens africanas, estava igualmente fincada nas experiências do mundo da escravidão e, por este motivo, era apenas uma dentre as muitas identidades sociais que poderiam ser assumidas pelo escravo ou liberto africano no decorrer de suas vidas.¹⁴⁷

Para os homens e mulheres africanos que viveram na Bahia Setecentista, a etnicidade não era vivida com a mesma “clareza” que antropólogos e cientistas sociais gostariam de encontrar. Isto porque as experiências identitárias não eram constituídas a priori, mas se definiam no cotidiano das relações entre os africanos de várias procedências e entre eles e os outros personagens do cenário social para o qual foram transpostos. O reconhecimento das alianças entre africanos na formação das confrarias na Bahia setecentista oferece um excelente panorama dos arranjos da etnicidade.

Em primeiro lugar, as alianças chamam a atenção para a necessidade de relativização dos exclusivismos e das divisões rígidas propagados pelos estudos clássicos.¹⁴⁸

De acordo com seu estatuto, a irmandade do Senhor Bom Jesus da Redenção, instituída na capela do Corpo Santo, era especialmente reservada aos “pretos nacionais de fora da cidade, como são os da Costa da Mina ou Luanda, e por nenhum princípio [seriam] admitidos toda qualidade de pretos crioulos”.¹⁴⁹ Para esclarecimento geral, declarava ainda o estatuto que as pessoas brancas e pardas não sofriam qualquer restrição à sua participação na confraria dos africanos. Conclui-se então que, a irmandade do Senhor da Redenção na capela do Corpo Santo não foi uma associação exclusiva dos jejes, como propagaram estudiosos tais como Silva Campos, Edson Carneiro e Pierre Verger.¹⁵⁰ Tratava-se, pelo menos na segunda metade do século XVIII, de uma associação de africanos que se auto-identificaram como gente que era “de fora da cidade”, estrangeiros naturais da Costa da Mina e de Luanda.

¹⁴⁷ Ver: Paul Lovejoy. “Identidade e miragem da etnicidade. A jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas”. *Afro-Ásia*, 27, (2002), 9-39.

¹⁴⁸ Para uma crítica da bibliografia dos exclusivismos étnicos nas irmandades ver: Renato da Silveira. Sobre os exclusivismos e outros ismos das irmandades negras na Bahia Colonial. Texto apresentado na Linha de Pesquisa Escravidão e Liberdade do Programa de Pós-Graduação em História da UFBA.

¹⁴⁹ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, na Capela do Corpo Santo, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 5, fls. 51v-60, cap. XII.

¹⁵⁰ Silva Campos, Procissões Tradicionais da Bahia; Carneiro, *Ladinos e crioulos*; Pierre Verger, *Orixás. Deuses na África e no Novo Mundo*.

No final do século XVIII, uma outra associação fundada por africanos da Costa da Mina e de Angola foi instituída na Bahia. Em 1783, africanos auto-intitulados “naturais de Barra Fora”, apresentaram às autoridades o compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Ressurreição dos Pretos Naturais de Barra Fora.¹⁵¹ Ereta no altar de São José na igreja da Companhia de Jesus, esta irmandade teve seu compromisso aprovado no ano de 1785 pela Mesa de Consciência e Ordens, em Lisboa.¹⁵²

De modo semelhante ao dos africanos da irmandade do Senhor da Redenção, os fundadores da irmandade do Senhor Bom Jesus da Ressurreição parecem ter se identificado como vindos de lugares distantes da cidade e de seu recôncavo, situados além da barra. Ao contrário deles, no entanto, não só permitiam a entrada, como dividiam os cargos de mesa com os crioulos. Seu compromisso ditava que: “Há de servir de Presidente primeiro um de Barra fora, Tesoureiro crioulo, Procurador Geral de Barra fora, e da mesma forma os Consultores, que andem sempre diversos e se há de assim praticar todos os anos na fatura das Mesas”.¹⁵³ A permissão para a entrada de crioulos, portanto, era acompanhada por garantias que asseguravam um controle africano dos cargos mais importantes da mesa. Além disso, criaram um Conselho justificado no privilégio da precedência. Os Irmãos Criadores – entenda-se os africanos fundadores – atuavam como mediadores, conselheiros, além de terem o privilégio do voto de Minerva e do veto. Certamente, foram mais hábeis em lidar com as autoridades do que os africanos do Corpo Santo, garantindo assim, com mais discrição, os privilégios almejados.

A falta de habilidade dos irmãos reunidos na capela do Corpo Santo gerou contratempos na aprovação de seu compromisso, finalmente aprovado em 1778, sob a condição de que o capítulo de número doze – o que restringia a entrada de crioulos - fosse reformulado. Os africanos desta irmandade ainda tentaram justificar a exclusão dos crioulos alegando que outras confrarias também eram explicitamente seletivas na escolha de novos

¹⁵¹ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Ressurreição dos Pretos Naturais de Barra Fora e para toda qualidade de pessoas que quiserem ser irmãos, Ereta na Igreja de Santo Ignácio na cidade da Bahia, 1783, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 17, fls. 70v.-82.

¹⁵² Uma provisão régia de 1765 ordenou que as confrarias e irmandades do Estado do Brasil enviassem seus compromissos para serem aprovados pelo Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens em Lisboa. Graças a mais este capítulo do regalismo da coroa portuguesa, durante o governo do poderoso Marquês de Pombal, preservou-se para a posteridade um grande número de estatutos de irmandades organizadas no arcebispado da Bahia e noutras partes da América Portuguesa. Scarano, *Devoção e Escravidão*, p. 22.

¹⁵³ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Ressurreição dos Pretos Naturais de Barra Fora e para toda qualidade de pessoas que quiserem ser irmãos, cap. I.

membros. E isso não acontecia apenas com as de brancos, como a Irmandade do Santíssimo Sacramento dos Passos. A Irmandade do Senhor dos Martírios, que era de crioulos, costumava impedir a entrada de pretos do “Ultramar”.¹⁵⁴

Como já vimos, a alegação dos irmãos do Senhor da Redenção era correta quanto à afirmação de que muitas irmandades eram seletivas na admissão de novos membros, sobretudo as de brancos. Quanto às irmandades de pretos e pardos, geralmente a preponderância de um grupo específico se explicitava na definição dos cargos mais prestigiados da mesa diretiva. Durante toda a pesquisa, jamais me deparei com uma irmandade de pretos ou pardos que estabelecesse mecanismos de exclusão baseados apenas na cor ou origem étnica como critério de admissão de novos sócios. As que pretenderam agir deste modo, foram obrigadas a mudar. Nesse sentido, pode-se afirmar que a exclusão era um privilégio reservado aos brancos. Aos pretos e pardos não era possível, por exemplo, recusar a entrada de brancos em suas irmandades. Podiam, isto sim, reservar a estes lugares específicos, como veremos no capítulo seguinte.

As alianças entre africanos e, em contraposição, a unidade dos crioulos parece ter sido comum na história das confrarias baianas. Este fato, num certo sentido, é expressivo das rivalidades cultivadas entre estes dois grupos, fartamente apontadas na documentação colonial e debatidas com exaustão pela historiografia.¹⁵⁵ No final do século XVIII, Vilhena chamava a atenção para a rivalidade entre as diferentes nações de africanos entre si e, destas com os crioulos. Certamente acreditando que a desunião tornava mais frágil a “terrível corporação” dos escravos na Bahia, aconselhou as autoridades a não intervir no assunto.¹⁵⁶ Os irmãos africanos do Senhor da Redenção na Capela do Corpo Santo chegaram a expor claramente suas diferenças com os crioulos. Para eles, a separação visava apenas e tão somente evitar a propagação de mais “ódios e dissensões”, tão comum entre os crioulos e os do Ultramar.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Resposta da Mesa da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, na Capela do Corpo Santo, ao Provedor Antonio Brito, 4-10-1775, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 5, fls. 51v-60.

¹⁵⁵ Entre outros: Leila Mezan Algranti, *O Feitor ausente*. Estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro (1808-1822), Petrópolis, Vozes, 1988, p. 130; Kátia de Queirós Matoso, *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1982.

¹⁵⁶ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, p. 134.

¹⁵⁷ Resposta da Mesa da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, na Capela do Corpo Santo, ao Provedor Antonio Brito, 4-10-1775.

Os crioulos, por seu turno, também criaram suas irmandades. A irmandade dos Martírios, propalada por Verger como uma irmandade de nagôs, se chegou a ser um dia exclusiva deste grupo, fato duvidoso uma vez que não pode ser confirmado por nenhum registro conhecido, não o foi durante o século XVIII.¹⁵⁸ Segundo Silva Campos, a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos “crioulos naturais da Bahia”, conforme seu título antigo e inicial, foi ereta em data desconhecida na Igreja do Rosário da Baixa dos Sapateiros.¹⁵⁹ Em 1760, esta irmandade entrou em conflito com Irmandade da Misericórdia em razão do costume de “visitar todas as sextas-feiras da Quaresma os Santos Passos”. A denúncia encaminhada pela Misericórdia confirma que os irmãos dos Martírios estavam em plena atividade já na década de 1750.¹⁶⁰ Até a década de 1770 a irmandade dos Martírios era uma associação preferencialmente de crioulos, como aponta a defesa dos africanos da Costa da Mina e de Luanda da irmandade da capela do Corpo Santo.¹⁶¹

A divisão, entretanto, não obedecia a uma fórmula exata. Uma série de fatores, dentre eles até o mercado afetivo, podia complicar a equação. Os crioulos da freguesia de São Gonçalo, Vila de Cachoeira instituíram em 1800 uma irmandade sob a invocação do Bom Jesus da Cruz. Os crioulos do Bom Jesus não admitiam, de forma alguma, a entrada

¹⁵⁸ Pierre Verger, *Orixás*. Deuses na África e no Novo Mundo, p. 28. Neste livro, Verger afirma que “os nagôs, cuja maioria pertencia a nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios”. Interessante notar que numa publicação do mesmo ano de 1981, Verger afirmava que a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios era formada de negros nascidos no Brasil se reunindo “em torno da devoção a São Benedito, seja na Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, seja na de São Francisco, ou na de Nossa Senhora do Rosário, como também em quase todas as igrejas da Bahia”. Pierre Verger, *Notícias da Bahia – 1850*. São Paulo, Corrupio, 1981, p. 65.

¹⁵⁹ Campos, “Procissões Tradicionais da Bahia”, p. 328.

¹⁶⁰ Carta da Mesa da Santa Casa de Misericórdia ao rei referente à insistência das irmandades da Santa Cruz e dos Martírios, compostas de mulatos e pretos, respectivamente, em saírem em procissão por ocasião da quaresma, mesmo tendo há muito sido proibidas pelo vice-rei do Brasil, 9-4-1760, AHU, Bahia – Avulsos, Caixa 144, doc. 11048.

¹⁶¹ Senhor Doutor [Provedor] a dúvida que se oferece em não serem admitidos os crioulos na Irmandade de que trata é que fica exposto no capítulo doze do mesmo compromisso cujo fim é de evitar a parcialidade ódios e dissensões que comumente há entre eles e os do Ultramar. E isto não é de [persuadir-se?] que eles deixem de ter sua devoção e paz com o Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção o que cada um separe sua devoção querendo pode dar a sua esmola sem que para isso haja impedimento pois (...) que na Irmandade do Santíssimo Sacramento dos Passos e outras muitas em que se não admitem toda qualidade de pessoas nem sempre pode que cada um haja de ter sua devoção para com os mesmos senhores por serem em devoções nascidas voluntariamente do coração. Assim como também na do Senhor dos Martírios que é dos mesmos excluídos [os crioulos] se observa o mesmo impedimento com os do Ultramar”. Resposta da Mesa da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, na Capela do Corpo Santo, ao Provedor Antonio Brito, 4-10-1775. Compromisso da Irmandade do Bom Jesus das Necessidades e Redenção da Cidade da Bahia, IAN/TTT, Chancelarias da Ordem de Cristo/D. Maria I, Livro 5, f.57.

de Angola, Benguela ou Costa da Mina em sua confraria.¹⁶² Entretanto, havia exceções, no tocante as mulheres, tendo em vista que

Muitos irmãos eram casados com mulheres Angola, Benguela e Costa da Mina estas poder[iam] ser Irmãs em atenção aos maridos; caso [ficassem] viúvas, e se [casassem]em segunda vez, sem ser com os da terra, [perderiam] toda a honra da Irmandade, e outro [?] qualquer filha da terra que [fosse] casada com de mar fora [poderia] ser irmã, e não o marido.¹⁶³

A mesma postura flexível, agora em relação às crioulas, foi tomada pela irmandade dos jejes da mesma Vila de Cachoeira. Mas quando se tratava dos pretos nacionais “vulgarmente [chamados] crioulos”, os confrades jejes eram draconianos. Caso algum deles quisesse entrar em sua irmandade, deveria pagar uma jóia absurdamente alta e mesmo assim, ficava o crioulo impedido de assumir qualquer cargo na mesa.¹⁶⁴ As mulheres crioulas, assim como as todas as irmãs “brancas, pardas e pretas, sem preferência alguma de pessoa” poderiam assumir qualquer dos cargos reservados a ala feminina, como os de juíza e mordoma.¹⁶⁵

Desse modo, as alianças africanas nos remetem não apenas ao questionamento dos exclusivismos radicais mas, sobretudo, à importância fundamental das mesmas na constituição das identidades forjadas na diáspora. Acreditando que o “nós se constrói em relação a eles”, ou seja, de que a identidade é sempre relacional, parece cabível pensar em construções identitárias em termos de fronteiras, como sugere Barth.¹⁶⁶ Nesse sentido, não é possível pensar em identidades africanas sem pensar em identidades crioulas e mestiças.

Os conflitos entre africanos e crioulos não podem ser encarados como absolutos mas sempre no interior de contextos particulares. Se assim fosse, não poderíamos compreender a mais recorrente associação na história das irmandades baianas setecentistas: aquela entre angolas e crioulos nas irmandades do Rosário. A presença destacada dos angolas nas irmandades do Rosário baianas sugere que este grupo, mais que qualquer outro,

¹⁶² Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos da Vila de Cachoeira, Freguesia de São Gonçalo dos Campos, 1800, cap. XI

¹⁶³ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos da Vila de Cachoeira, Freguesia de São Gonçalo dos Campos, 1800, cap. XI.

¹⁶⁴ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios ereta pelos homens pretos de nação Gege no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Vila de Cachoeira, 1765, AHU, Códice 1666, cap. II.

¹⁶⁵ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios ereta pelos homens pretos de nação gege, cap. III.

¹⁶⁶ Frederic Barth, Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Poutignat e Streiff-Fenart. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Editora da UNESP, 1998.

constituiu nestas associações espaços privilegiados de convivência entre pares e também com pessoas de outras etnicidades. Por esta razão, a história das confrarias negras na Bahia, especialmente as de Nossa Senhora do Rosário, coloca em destaque a “comunidade” angola na Bahia Setecentista.

Capítulo 3

Os Rosários dos angolas na Bahia

Dizem os Pretos devotos da gloriosa Senhora do Rosário da Cidade da Bahia que antigamente lhes era permitido para maior e geral aplauso da festividade da mesma Senhora, máscaras, danças no idioma de Angola com os instrumentos concernentes, cânticos e louvores, e por que se acham privados, e em muitos países da Cristandade ainda se praticam e só neste existe a privação, rogam a V. Majestade por sua Alta Piedade Real, Grandeza e Serviço de Deus e da mesma Senhora se digne conceder a Licença aos suplicantes para os ditos festejos em razão de parecer do agrado da sempre Gloriosa Mãe de Deus.^()*

Requerimento dos Pretos Devotos da Senhora do Rosário da Bahia, 1786

No início do século XVIII a matriz da paróquia da Conceição da Praia, além do altar principal, abrigava vários nichos de santos particulares. A capela dedicada à Virgem do Rosário ficava no corpo da igreja, bem próxima à colateral da epístola. Nas palavras de Frei Agostinho de Santa Maria, esta capela “foi feita à custa dos pretos angolas e crioulos da terra, os quais concorre[ram] com muita liberalidade e grandeza, para todos os gastos e despesas”.¹ Provavelmente, a instituição da capela date do final do século XVII, período em que foi ereta uma irmandade de pretos devotos da Senhora do Rosário na matriz da Praia. No compromisso da confraria, os angolas e os crioulos, construtores e patrocinadores da capela do Rosário, são merecedores de atenção especial. Cabia a estes dois grupos, e tão somente a eles, ocupar os cargos de juiz e juíza, as funções diretivas mais importantes da irmandade.² Quase um século depois, a mesma restrição permanecia em voga, o que faz pensar na longevidade, força e significado da associação entre angolas e crioulos nas irmandades do Rosário baianas.³

^(*)Requerimento dos Pretos Devotos da Senhora do Rosário da Bahia, 1786. AHU, cx. 71, doc. 12235 (cota antiga). Cópia gentilmente cedida por Maria Inês Cortes de Oliveira.

¹ Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano* e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora milagrosamente manifestadas e aparecidas em o Arcebispado da Bahia [1722]. Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia. Salvador, Imprensa Oficial da Bahia, 1949, p. 75.

² Compromisso da Irmandade da Virgem Santíssima Mãe de Deus N.S. do Rosário dos Pretos da Praia, 1686. Arquivo da Igreja de N.S. da Conceição da Praia. Cópia gentilmente cedida por João José Reis. Este documento desapareceu das dependências da Igreja da Conceição da Praia.

³ No compromisso aprovado em Lisboa, no ano de 1768, o acesso aos cargos de juiz e juíza continuou reservado aos angolas e crioulos. Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos da Freguesia da Conceição da Praia da Cidade da Bahia, aprovado pela Mesa de Consciência e Ordens em 1768. IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro 306, fls. 16-22.

Além da irmandade do Rosário da Conceição da Praia, outras tantas confrarias dedicadas a esta invocação foram criadas e administradas por angolas e crioulos da terra. A Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo particulariza, em sua longa história, a primazia dos angolas em sua formação e atuação ao longo dos séculos.⁴ Ainda no estatuto aprovado em 1820, oficialmente a direção desta prestigiosa irmandade ficava a cargo dos angolas e crioulos.⁵ Na cidade da Bahia, durante o século XVIII, as irmandades do Rosário da Freguesia de São Pedro, assim como a da matriz da Vitória também privilegiavam os angolas e os crioulos em sua direção, por esta razão, denomino este fenômeno de privilégio étnico, como veremos a seguir com mais vagar, não se tratava da exclusão de outros grupos mas da garantia de privilégios, sobretudo na definição dos cargos mais importantes. Este interessante fenômeno não esteve, entretanto, circunscrito à cidade do Salvador. Foi comum e corrente em toda a capitania, como podemos observar na tabela seguinte:

Irmandades do Rosário no Arcebispado da Bahia – Século XVIII

IRMANDADE	IGREJA	FREGUESIA	CIDADE/VILA	PRIVILÉGIO ÉTNICO
Rosário	Matriz	São Pedro	Salvador	Angolas e crioulos
Rosário	Matriz	Conceição da Praia	Salvador	Angolas e crioulos
Rosário	Igreja de N.S. do Rosário da Baixa dos Sapateiros (própria)	Santíssimo Sacramento do Passo (*)	Salvador	Angolas e crioulos
Rosário	Matriz/ Capela do Rosário (própria)	N.S. da Penha de Itapagipe	Salvador	Sem referência
Rosário	Matriz	N.S. da Vitória	Salvador	Angolas e crioulos
Rosário	Convento do Desterro	Senhora Santana	Salvador	Sem referência
Rosário	Matriz	S. Antônio Além do Carmo	Salvador	Sem referência
Rosário	Matriz	N. S. do Rosário do Porto da Cachoeira	Cachoeira	Sem referência
Rosário	Matriz	São Pedro do Monte da Muritiba	Cachoeira	Sem referência

⁴ Ver, entre outros: Maria do Carmo Pondé, “A capelinha dos Quinze Mistérios e a Devoção ao Rosário entre os pretos”. *Anais do Arquivo Público da Bahia*, XXIX, (1946), pp. 313-324; Luís Monteiro da Costa, “A Devoção de N. S. do Rosário na Cidade de Salvador”, *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, 10, (1958), pp. 95-117; Carlos Ott, “A Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho”, *Afro-Ásia*, 6/7 (1968), p. 83-90; Jeferson Bacelar e Maria Conceição Barbosa de Souza, *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*. Salvador: Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. 1974.

⁵ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, 1820, apud: Sara Oliveira Farias, *Irmãos de cor, de caridade e de crença: A irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do Século XIX*. Dissertação de Mestrado, Salvador, UFBa, 1997.

Rosário	Matriz	S. Bartolomeu de Maragogipe	Maragogipe	Angolas e crioulos
Rosário	Matriz	N. S. da Ajuda de Jaguaripe	Jaguaripe	Angolas e crioulos
Rosário	Capela do Rosário	Santo Amaro da Purificação	Santo Amaro	Angolas e crioulos
Rosário	Conceição da Mata e São Bento	S. José das Itapororocas	Cachoeira	Angolas e Crioulos
Rosário	Matriz	N.S. da Assunção	Camamu	Pretos
Rosário	Matriz	N.S. da Vitória	São Cristóvão	Angolas e crioulos
Rosário	?	N.S. da Piedade	Vila do Lagarto	Pretos
Rosário	Igreja do Rosário (própria)	Santo Antônio	Vila Nova Real Del Rei	Etiopinos e crioulos

Fonte: Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano* e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora milagrosamente manifestadas e aparecidas em o Arcebispado da Bahia [1722]. Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia. Salvador, Imprensa Oficial da Bahia, 1949; Luís Monteiro da Costa, “A Devoção de N. S. do Rosário na Cidade de Salvador”, *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, 10, (1958), pp. 95-117; Carlos Ott, “A Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho”, *Afro-Ásia*, 6/7 (1968); Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Rosários dos Pretos de João Pereira, Freguesia de São Pedro IAN/TT, Chancelarias Régias/Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 168v-178; Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos da Freguesia da Conceição da Praia da Cidade da Bahia, aprovado pela Mesa de Consciência e Ordens em 1768. IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro 306, fls. 16-22; Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos na Matriz de N. S. da Vitória, Cidade da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro. 297, fls. 58-63; Carta do Arcebispo da Bahia [Manuel de Santa Inês] ao rei [D. José I] referente as informações sobre o requerimento dos Pretos da Irmandade de N.S. do Rosário sita na Freguesia de São Pedro do Monte, 15 de Abril de 1763, AHU, Bahia – Avulsos, Cx. 150, doc. 11521; Carta do Governador e Capitão-General da Bahia [D. Fernando José de Portugal] á Rainha [D. Maria I] sobre o requerimento do juiz e mais irmãos da mesa da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos da Vila de Cachoeira, solicitando licença para construírem uma capela, 20 de Janeiro de 1796, AHU, Bahia – Avulsos, Cx. 200. doc. 14452; Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos sita na Igreja de São Bartolomeu de Maragogipe, Recôncavo da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 143v-145v; Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos ereta na Matriz da Ajuda, Vila de Jaguaripe, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 224-226; Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosários dos Pretos da Vila de Santo Amaro da Purificação, AHU, Códice 1931 Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos ereta na Capela da Conceição e São Bento na Beira da Mata de Paramirim, Freguesia de São José das Itapororocas, IAN/TT, Chancelarias Antigas da Ordem de Cristo/D. Maria I, Livro 16, fls. 79-82; Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos ereta na Igreja da Assunção, Matriz de Camamu, 1788. AHU, Códice 1925; Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos da Freguesia da Vitória da Capitania de Sergipe Del Rei, IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro 292, fls. 343v-347v; Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos da Freguesia de N.S. da Piedade da Vila do Lagarto, IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro 280, fls. 324-327; Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila Nova Real do Rio São Francisco – Sergipe Del Rei. AHU. Códice 1958.

Ao longo do século XVIII, pude identificar cerca de 17 irmandades dedicadas ao culto do Rosário no arcebispado da Bahia. Possivelmente existiram outras mais, entretanto, nem todas tiveram preservados os testemunhos de sua atuação.⁶ Interessante notar que mais

⁶ Devo aqui ressaltar a limitação imposta pelas fontes que subsidiam mais diretamente este trabalho. O que chamo de “testemunhos de sua atuação” são, nada mais que, as correspondências estabelecidas entre as irmandades e as autoridades régias e eclesiásticas as quais se encontravam submetidas. Frequentemente, recebo notícia da existência, sob a guarda de particulares, de um velho compromisso ou livro de assento de

da metade destas irmandades identificadas, mais precisamente nove dentre elas, privilegiavam angolas e crioulos nos cargos de direção. Este fenômeno deu-se na cidade da Bahia, em seu Recôncavo, adentrando o Sertão de Baixo na Freguesia das Itapororocas, e chegando até a capitania de Sergipe Del Rei, na Freguesia de Nossa Senhora da Vitória.⁷

Os privilégios dos angolas e crioulos nas irmandades do Rosário também foram comuns no bispado de Pernambuco. A Irmandade do Rosário dos homens pretos da Vila de Santo Antonio do Recife admitia em seus quadros “irmãos de toda a gente preta, assim crioulos como crioulas da terra como Angolas, Cabo Verde, São Tomé, Moçambique e de qualquer outra parte”, mas para irmãos de mesa, à exceção dos brancos que ocupavam alguns cargos determinados, apenas eram admitidos angolas e crioulos.⁸ Fenômeno semelhante ocorria na Irmandade do Rosário dos Pretos da Freguesia de Santo Antonio do Cabo que aceitava “como irmãos dela todos os crioulos e crioulas desta terra e a todo homem e mulher preta assim de Angola, como de Cabo Verde, São Tomé, Moçambique, como da Costa do Mina”. Na mesa diretora, entretanto, ficavam excluídos todos os africanos, à exceção dos Angolas.⁹

I - Poderes, cargos e ofícios

Os privilégios dos angolas e crioulos nas irmandades do Rosário se explicitavam especialmente no acesso aos cargos de direção. Os irmãos do Rosário da Matriz da Vitória apesar de não apresentarem restrição à entrada de pessoas “de qualquer estado e condição” em sua congregação, reservavam o acesso ao cargo de juiz aos crioulos e angolas. Na verdade, a irmandade possuía dois juízes (um crioulo e um angola), cabendo a estes o lugar mais destacado na Mesa diretora. “Como o juiz é o primeiro no lugar também o deve ser na sua obrigação com cuidado e zelo da irmandade e por sua conta corre o bom regime dela.

alguma irmandade extinta. Para minha tristeza, todas os registro que me foram noticiados, e cuja veracidade que pude verificar “in loco”, estavam basicamente circunscritos ao século XIX.

⁷ Sobre as freguesias do arcebispado da Bahia entre os anos de 1549- 1889, ver Cândido da Costa e Silva, *Os Segadores e a Messe*. O clero oitocentista na Bahia. Salvador, EDUFBA, 2000, pp. 67-73.

⁸ Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Homens Pretos na Vila de Santo Antonio do Recife, Bispado de Pernambuco. IAN/TT, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, Livro 283, fls. 116, 117.

⁹ Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de Santo Antonio do Cabo, Bispado de Pernambuco, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro 283, fls. 110-115.

Convocará a mesa quando lhe parecer precisa, [e] os irmãos lhe devem todos obedecer(...)”.¹⁰

Em compromisso aprovado em 1768, os confrades do Rosário da Rua de João Pereira, na Freguesia de São Pedro, além de deixarem claro o monopólio dos angolas e crioulos, também faziam questão de detalhar a divisão dos cargos;

Dos oficiais que por eleição hão de servir no ano esta santa irmandade. Serão os seguintes: dos crioulos farão um juiz, uma juíza, seis mordomos, seis mordomas, um procurador e uma procuradora. E dos Angolas outros tantos oficiais de todo farão o número de dois juizes, duas juízas, doze mordomos, doze mordomas, dois procuradores e duas procuradoras.¹¹

Para uma melhor compreensão dos mecanismos de controle de poder através da definição dos cargos e ofícios nas irmandades, faz-se necessário discutir com mais detalhes a organização dos poderes internos nas confrarias negras.

Era vigente nas irmandades das gentes de cor, durante o período colonial, um sistema eletivo indireto.¹² O voto era restrito à mesa diretora que, assim, elegia seus substitutos. Considerando que os membros da mesa eram sempre os irmãos mais importantes e prestigiados da irmandade, fica evidente que a prerrogativa do voto garantia a um grupo “seleto” o controle da irmandade. Os nomes dos novos oficiais eram geralmente indicados pelos então ocupantes dos cargos. Desse modo era possível a perpetuação de grupos de interesse dentro destas associações.¹³ Na irmandade do Rosário da Matriz de São Pedro, os irmãos mesários indicavam três nomes para cada cargo, sendo eleito o que mais votos obtivesse através da contagem de favas. Assim, o juiz dos crioulos indicava três nomes e o dos angolas número igual. O mesmo sistema de indicação servia para os cargos de escrivão, tesoureiro e procuradores.¹⁴

¹⁰ Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos na Matriz de N. S. da Vitória, Cidade da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro. 297, fls. 58-63.

¹¹ Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosários dos Pretos de João Pereira, Freguesia de São Pedro IAN/TT, Chancelarias Régias/Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 168v-178.

¹² Segundo Russell-Wood, nas irmandades de brancos era mais comum a realização de eleições secretas com o direito ao voto estendido a todos os membros. A J. R. Russell-Wood, “Black and mulatto brotherhoods in Colonial Brazil: a study in collective behavior. *Hispanic American Historical Review*, v. 54, n. 4, (1974), p. 581.

¹³ Russell-Wood, “Black and mulatto brotherhoods in Colonial Brazil, p. 581.

¹⁴ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosários dos Pretos de João Pereira, Freguesia de São Pedro, fl. 170.

As eleições geralmente ocorriam no período da festa da padroeira. Podiam acontecer nos dias antecedentes ou mesmo durante as festividades, nunca deixando, entretanto, de estar vinculadas à preparação dos festejos anuais. A irmandade do Rosário da Freguesia de São José das Itapororocas convocava os irmãos de Mesa a comparecer no consistório da capela no primeiro domingo antes da festa da padroeira para fazer a eleição da nova diretoria.¹⁵ Por outra parte, os irmãos do Rosário da Freguesia de Nossa Senhora da Ajuda, em Jaguaripe, realizavam as eleições dos novos oficiais no próprio dia da festa fixada na primeira oitava do Natal.¹⁶

Em algumas irmandades, especialmente nas maiores e mais destacadas, as eleições eram momentos de grande tensão e disputas. Desse modo, em razão dos muitos distúrbios e discórdias que freqüentemente ocorriam durante as eleições, a Irmandade do Rosário da vila de Santo Amaro da Purificação não permitia de “forma alguma que fica[ssem] reeleitos os que tivessem servido seu ano, principalmente Juizes, Tesoureiros, Escrivães, pois daí nasc[iam] as desordens, e pelo tempo em diante maiores ruínas”.¹⁷ A proibição da reeleição destes três cargos no Rosário de Santo Amaro evidencia que as disputas e discórdias se davam em torno dos postos mais importantes no controle dos negócios da irmandade. Prescrever em compromisso a proibição da reeleição era um mecanismo de controle de poder de fundamental importância, pois, como já disse anteriormente, a escolha dos novos membros da mesa ficava a cargo dos antigos oficiais.

Nota-se que a indicação garantia que cada grupo particular, no caso específico os angolas e os crioulos, perpetuasse sua posição de mando apesar da presença de outros grupos de procedência nos escalões mais baixos da associação. A eficiência desse mecanismo explica, em grande parte, a manutenção do controle por parte dos angolas e crioulos na Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, até a segunda metade do século XIX, apesar da maciça presença jeje entre seus membros. Segundo Sara Farias, até a “eleição de 1871, crioulos e angolanos [sic] continuavam dividindo o poder na confraria. Para 1.º juiz o vencedor foi o angolano [sic] Gaspar Costa Júlio. Da série dos crioulos,

¹⁵ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos ereta na Capela da Conceição e São Bento na Beira da Mata de Paramirim, Freguesia de São José das Itapororocas, IAN/TT, Chancelarias Antigas da Ordem de Cristo/D. Maria I, Livro 16, fls. 79-82.

¹⁶ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos ereta na Matriz da Ajuda, Vila de Jaguaripe, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, Livro 297, cap. III.

João Luiz das Virgens (2.º juiz).¹⁸ Outros mecanismos menos sutis de preservação do critério de antiguidade também foram utilizados na Bahia setecentista. Os africanos de Angola e da Costa da Mina, fundadores da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Ressurreição dos Pretos Naturais de Barra fora, embora dividissem os cargos de direção com os crioulos, instituíram um conselho dos Irmãos Criadores que “em todos os casos [eram] ouvidos e deles só [haveria] de pertencer a admissão de tudo, afim de que sempre [houvesse] paz, sossego pelo qual sempre vai em aumento as Irmandades e do contrário arruinam”.¹⁹

Uma das grandes preocupações das autoridades coloniais com relação às confrarias negras era garantir a vigilância e, se possível, o controle do processo eleitoral.²⁰ Por esta razão, a presença do vigário/capelão durante o pleito eleitoral, e também na divulgação oficial dos resultados, quando não indicado no próprio estatuto, era prescrição obrigatória nas provisões régias de aprovação dos compromissos após 1765. Em verdade, em termos formais, a presença do vigário ou capelão era obrigatória em todas as reuniões da mesa. Os conflitos decorrentes dessa situação foram muitos, como veremos mais adiante.

O que importa ressaltar, neste momento, é que as irmandades maiores buscavam garantir um certo controle sobre a presença dos vigários e capelães em seus negócios, chegando inclusive a regulamentar a possibilidade de expulsão e dispensa sumária dos religiosos nos casos mais graves.²¹ As irmandades menores, por seu turno, eram obrigadas a tolerar a intervenção dos sacerdotes no processo eleitoral. A título de exemplo, vale mencionar que, na pequena irmandade do Rosário dos pretos da Vila Nova Real do Rio São Francisco, o vigário tinha o voto de minerva, em caso de empate na escolha dos oficiais.²² Na vila de Jaguaripe, Recôncavo Baiano, a situação era ainda mais vexatória, uma vez que

¹⁷ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Amaro da Purificação, AHU, Códice 1931, cap. XVI, fl. 19.

¹⁸ Farias, *Irmãos de cor, de caridade e de crença*, p. 30.

¹⁹ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Ressurreição dos Pretos Naturais de Barra fora ereta na Igreja de Santo Inácio da Cidade da Bahia, 1783, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 17, fl.72.

²⁰ As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia dedicam um título especial à eleição dos oficiais de cada confraria. Ver: Livro IV, título LXII. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*, São Paulo, Tipografia Dois de Dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853.

²¹ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Matriz da Vitória, fls. 62; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos de João Pereira, fl. 170.

²² Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Vila Nova Real do Rio São Francisco – Sergipe Del Rei. AHU. Códice 1958, cap. III.

ficava a cargo do vigário da freguesia a escolha do tesoureiro, que servia ao mesmo tempo de administrador da irmandade. Este cargo deveria ser ocupado por “homem branco afazendado e fiel o qual terá em seu poder toda a fábrica da irmandade assim como ouro e prata e mais peças pertinentes dela”.²³

Os cargos de tesoureiro e escrivão eram geralmente ocupados por homens brancos. O não domínio das letras, uma certa inserção social e a posse de um patrimônio minimamente considerável impossibilitaram, durante muito tempo, o acesso dos irmãos de cor a estes cargos. Desde o século XVIII, entretanto, tanto na América Portuguesa, quanto na metrópole, os homens de cor foram paulatinamente conquistando o direito a esses prestigiados cargos. Nos acrescentamentos feitos ao antigo compromisso, por ocasião do decreto pombalino de 1765, a irmandade do Rosário da Matriz da Vitória omitiu a cláusula que reservava aos “homens brancos de sã consciência” os cargos de tesoureiro e escrivão.²⁴ Neste caso, a omissão pode ter aberto uma brecha para a eleição de homens de cor aos cargos em questão. Deste tipo de brecha se aproveitaram os irmãos do Rosário da Rua de João Pereira, na freguesia de São Pedro. No ano de 1784, o padre Joaquim Álvares, então escrivão da confraria dos pretos, denunciou às autoridades que os mesários da dita irmandade planejavam “a exclusão” dos brancos e mesmo dos pardos na disputa pelos cargos de tesoureiro e escrivão. Segundo o padre denunciante, embora o compromisso não impedisse o acesso dos pretos, o “costume” e a preocupação com o “bom governo dos cabedais e esmolas da irmandade” vinham reservando estes cargos aos brancos.²⁵

Entretanto, esse costume, defendido tão arduamente pelo padre Joaquim Álvares, já estava sendo colocado abertamente em xeque pelas confrarias negras no final do Setecentos. A irmandade do Rosário dos pretos da Matriz de Camamu estabelecia em seu compromisso, feito no ano de 1788, que apenas se admitiriam homens brancos para os

²³ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Freguesia da Ajuda, Vila de Jaguaripe, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, Livro 297, fl. 224v.

²⁴ “Traduzindo a presença e a fiscalização cada vez maior da metrópole, característica da administração pombalina foi expedida a provisão de 8 de março de 1765, obrigando todas as irmandades a confirmarem seus compromissos naquele tribunal [da Mesa de Consciência e Ordens]” Quintão, *Lá vem o meu parente*, p. 186. Ver também Caio Boschi, *Os leigos e o poder*. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais, São Paulo, Editora Ática, 1986, p. 116 e ss.

²⁵ Requerimento do Pe. Joaquim Álvares escrivão da Irmandade do Rosário da Rua de João Pereira desta cidade sobre as desordens que alega praticadas pela mesa no governo da mesma irmandade. APEB, Ouvidoria do Crime: 1780-1784, Maço 176, doc. 41.

cargos de escrivão e tesoureiro “quando sucede[sse] haver falta de algum irmão preto para [estes cargos]”. Uma vez que,

Deve ser o escrivão pessoa livre de escravidão inteiramente liberta para poder ter aceitação em juízo e fora dela as suas assinaturas, tanto nas procurações que fizer para os negócios da irmandade, como nos despachos dos requerimentos que fizerem à Mesa e a tudo isto já ponderado, e o mais que pode acontecer, se antecipe remediando-se em eleger para este cargo homens deste caráter, e do contrário servirão irmão branco.²⁶

É também possível que em muitos lugares a prática tenha se adiantado as mudanças estatutárias. No Estatuto de 1781, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito do Convento de São Francisco da cidade do Porto, em Portugal, reservava em compromisso os cargos de escrivão e tesoureiro aos “principais da cidade, (...) brancos e abonados”.²⁷ Ainda assim, no ano de 1769, a mesma irmandade elegeu para o cargo de escrivão o preto forro Manoel Henriques Ferreira.²⁸

A posição de maior poder e prestígio nas irmandades negras coloniais era ocupada pelo juiz. Cabia ao juiz, ou presidente, ou ainda juiz-presidente em algumas confrarias convocar a mesa todas as vezes que fosse necessário; fazer cumprir as determinações da mesa diretora; chamar a atenção de procuradores e mordomos para suas obrigações; controlar a frequência dos escrivães nas reuniões da mesa; estar presente nas procissões e enterros dos irmãos e irmãs. Enfim, cabia a ele a obrigação máxima de manter a ordem e o bom andamento dos projetos da confraria.

Além dos cargos de juiz ou presidente, escrivão e tesoureiro, outro cargo de grande importância na mesa diretiva era o de procurador. Além da obrigação de coletar esmolos semanalmente em prol da irmandade, geralmente cabia ao procurador o cuidado especial com o altar e o andor da padroeira. Em algumas irmandades, o procurador também atuava como uma espécie de fiscal dos assuntos financeiros da confraria. Desse modo, cabia a ele

²⁶ Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos ereta na Igreja da Assunção, Matriz de Camamu, 1788. AHU, Códice 1925, caps. VII e VIII.

²⁷ Adição e reforma feita aos capítulos do Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário e São Benedito sita no Convento do São Francisco da Cidade do Porto, 1781, IAN/TT, Conventos, Província de Portugal de São Francisco do Porto, livro 3, cap. V.

²⁸ Livro do Inventário e assentos das esmolos que se recebeu na confraria da Sra. Do Rosário e S. Benedito da Igreja de São Francisco, IAN/TT, Conventos, Província de Portugal de São Francisco do Porto, livro 9, fl. 55. Russell-Wood apresenta uma discussão muito interessante sobre o crescimento da massa de homens negros e mulatos na segunda metade do século XVIII e sugere que as irmandades funcionavam como canais de

estar sempre atento aos atrasos de pagamento de anuais dos irmãos, assim como ao pagamento de enterros e missas, fazendo cobrança aos devedores e imediatamente “[dando] conta ao Escrivão do que tem cobrado para lançar no Livro de Receita e entregar ao Tesoureiro”.²⁹

Em geral, as irmandades do Rosário elegiam dois ou mais oficiais para os cargos de juiz e procurador. Além de muitas tarefas que sobrecarregavam estes oficiais, o recurso, certamente, correspondia a uma equitativa divisão dos poderes entre os grupos mais fortes. A administração podia dar-se por revezamento ou mesmo em conjunto. Na irmandade do Rosário da Freguesia de São Pedro, os dois procuradores, o dos angolas e o dos crioulos, se revezavam mensalmente nas funções do cargo.³⁰ O revezamento, entretanto, não parece ter sido uma boa solução para os irmãos do Rosário da Baixa dos Sapateiros. Durante o século XVIII a irmandade era presidida durante seis meses pelo juiz dos angola e outros seis pelo juiz dos crioulos. O fracasso da experiência levou a modificação dos termos no compromisso elaborado em 1820:

Enquanto as Mesas que se acha esta Irmandade de presidir um Juiz seis meses, do que nasce ter êxito, e vigor a emulação de cada um querer nos seus seis meses desfazer o que o outro determinou nos seus, se ordena com o justo acordo e razão que se unam ambas as vontades como fica determinado no Cap. 3.º, e presidirão ambos em todas as Mesas do ano (...).³¹

O cargo de consultor poderia ser ocupado por homens brancos ou negros. Entretanto, pela sua importância na direção das entidades, algumas irmandades negras restringiam o acesso a este cargo apenas aos irmãos negros. Do mesmo modo, em algumas irmandades do Rosário, o cargo de consultor também era restrito aos angolas e crioulos.³²

expressão para esses libertos. A. J.R. Russell-Wood, *The black man in slavery and freedom in Colonial Brazil*. New York, St. Martin's Press, 1982, pp. 128-160.

²⁹ Compromisso da Irmandade do Rosário dos pretos na igreja sita na Rua de João Pereira, Freguesia de São Pedro, fl. 173.

³⁰ Compromisso da Irmandade do Rosário dos pretos na igreja sita na Rua de João Pereira, Freguesia de São Pedro, fl. 173.

³¹ Compromisso da Irmandade do Rosário dos pretos das Portas do Carmo, 1820, AINSRP, Caixa 1, Série Compromissos.

³² Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos ereta na Capela da Conceição e São Bento na Beira da Mata de Paramirim, cap. V.

Geralmente era formado um conselho de consultores com quatro, seis ou mais membros.³³

As atribuições dos consultores destacam a importância e o prestígio do cargo:

Os Consultores (...) serão como já fica determinado virão ser pessoas prudentes bom juízo, e conselho, para tudo procederem com acerto, e serão sempre pronto nas ocasiões de Mesas assistir e nelas cada um por si dará o seu parecer, e votaram humildade, modéstia, sem alteração de palavras (...).³⁴

Nas irmandades do Rosário da Bahia setecentista, as mulheres ocupavam cargos determinados. Elas podiam ocupar os cargos de juízas, procuradoras ou mordomas, independente da condição jurídica “porque pela qualidade do sexo não exercitam ato de Mesa”.³⁵ Os ofícios femininos também eram divididos entre angolas e crioulos. Nos cargos de juízas e procuradoras, suas atribuições eram, freqüentemente, relacionadas ao cuidado com altares, andores e imagens, bem como com a arrecadação periódica na forma de peditórios semanais. Embora suas atribuições as distanciassem das instâncias decisórias mais importantes, elas eram fundamentais na correlação de forças dos grupos em disputa. Em termos de procedência e filiação étnica, parece ter havido uma maior flexibilidade no acesso aos ofícios femininos. Creio que isso não decorria exclusivamente da marginalização das mulheres nas instâncias decisórias. Do contrário, este fenômeno aponta para um complexo campo de relações inter-étnicas no âmbito do “mercado afetivo”.³⁶

Efetivamente controlada por homens, africanos e/ou crioulos, as irmandades de pretos na Bahia setecentista costumavam tratar as irmãs, de qualquer cor ou etnia, de forma muito mais cortês que os irmãos. Em 1765, a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos homens pretos da nação jeje da cidade de Cachoeira levantou obstáculos financeiros à entrada de homens crioulos, mas não colocou empecilho à participação de mulheres do mesmo grupo. Este dado parece indicar que, além da já reconhecida disparidade numérica entre os sexos no interior da população escrava, particularmente entre os africanos, havia possíveis arranjos étnicos e acirramento de conflitos em torno do mercado amoroso. A dificuldade em encontrar parceiras africanas deve ter influído muito

³³ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Amaro da Purificação, cap. II; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos ereta na Capela da Conceição e São Bento na Beira da Mata de Paramirim, cap. V.

³⁴ Compromisso da Irmandade do Rosário dos pretos das Portas do Carmo, cap. XIII.

³⁵ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos das Portas do Carmo, AINSRP, cx. 1, doc. 1, cap. XVI.

na decisão dos irmãos africanos dos Martírios no tocante a entrada de mulheres crioulas para sua irmandade.³⁷

Alguns anos mais tarde, ainda na Vila de Cachoeira, mas, agora, na vizinha freguesia de São Gonçalo dos Campos, uma irmandade de crioulos também demonstrou grande tolerância em relação à ala feminina. A irmandade do Bom Jesus da Cruz dos Crioulos, em estatuto elaborado em 1800, não admitia entre seus associados qualquer africano, fosse ele Angola, Benguela ou da Costa da Mina. Entretanto, as mulheres africanas, casadas com homens crioulos, eram bem vindas à associação e só perderiam esta honra caso, em razão de viuvez, em segundas núpcias se casassem com “algum de mar a fora”.³⁸

Na irmandade do Rosário das Portas do Carmo, embora a restrição dos cargos de juízas às angolas e crioulas estivesse prescrita nos compromissos conhecidos até o final do século XIX, encontrei um número significativo de mulheres jejes que ocuparam este cargo entre os anos de 1719-1826. Num universo de 137 associadas jejes, 36 foram juízas, perdendo apenas para as crioulas que somaram 71 juízas ao longo daqueles anos.³⁹

Os mordomos e mordomas constituíam uma categoria mais humilde de irmãos, ainda que, em algumas irmandades, fizessem parte da mesa diretiva, sua função principal era o patrocínio e organização do acontecimento público mais importante na vida da confraria: sua festa anual.

II – Festas dos confrades pretos

No ano de 1760, a festa da irmandade do Rosário dos pretos das Portas do Carmo coincidiu com os festejos das bodas do infante Dom Pedro. A narração do evento, deixada pelo Padre Manuel Cerqueira Torres, assevera que a grandeza daquela festa, uma das mais aplaudidas da cidade, era fruto do empenho da “devota confraria” dos homens pretos .

³⁶ Ver: João José Reis, “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”. *Tempo*, 2, 3, (1997), p. 16.

³⁷ João José Reis, “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”, pp. 16-17.

³⁸ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos naturais da Vila de Cachoeira, ereta na Freguesia de São Gonçalo dos Campos da mesma vila. Feito em 28 de Abril de 1800. AINSRP, Caixa 1 – Compromissos.

³⁹ Livro de Irmãos, AINSRPC, Caixa7.

No Domingo doze [de outubro] ocorreu a festa de Nossa Senhora do Rosário da confraria dos pretos, na sua igreja cita às portas do Carmo, com majestosa pompa festejam o sempre vitorioso Rosário de Maria Santíssima, estava a capela ricamente ornada. Houve missa solene, com música, sacramento exposto e sermão. De tarde saíram com sua procissão com igual asseio e primor, e sendo esta uma das procissões mais plausíveis, que faz esta cidade pelo muito em que se empenha esta devota confraria.⁴⁰

A festa do padroeiro era a principal atividade das irmandades. Era o momento mais notável, de maior mobilização e visibilidade pública dos confrades. Nestes eventos a rivalidade entre as confrarias saía às ruas com muitas cores, formas, sons e movimentos. As irmandades negras não apenas rivalizavam entre si, mas também com as de brancos e pardos. Em suas festas, sempre que possível, “em tudo [excediam] aos brancos, esmerando-se muito em levar vantagem a todos os mais”.⁴¹ Mas nem tudo era rivalidade! Nas ocasiões festivas, as confrarias negras tinham a oportunidade de marcar um lugar de distinção na sociedade colonial. Por esta razão, buscavam “criar um espaço no interior da sociedade colonial, para que fossem aceitos tanto pelas autoridades civis e eclesiásticas como atrair as elites e outros setores da sociedade para nelas participarem, garantindo, dessa forma, uma retaguarda na defesa de seus interesses”.⁴²

A data das festividades e os procedimentos a serem tomados durante a realização das mesmas estavam prescritos nos compromissos. O calendário religioso festivo da cidade de Salvador contava com as comemorações das várias confrarias.

Logo no início do ano, preferencialmente no dia 6 de janeiro, acontecia a festa da Irmandade do Santo Rei Baltazar. Na primeira oitava da Páscoa era a vez das irmandades de São Benedito do Convento de São Francisco e a da Freguesia de Itapagipe. A irmandade de Santa Ifigênia do Convento de São Francisco realizava seus festejos em setembro, no dia dedicado a São Mateus. No mês de outubro, aconteciam as festas das irmandades do Rosário da Freguesia da Conceição da Praia, do Rosário de João Pereira e da confraria da mesma invocação localizada em igreja própria nas Portas do Carmo. No quarto domingo de

⁴⁰ Anais Biblioteca Nacional, vol. 31, p. 413, apud: Luís Viana Filho, *O negro na Bahia*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988, p. 95.

⁴¹ Santa Maria, *Santuário Mariano*, p. 86.

⁴² Marcos Magalhães Aguiar, *Vila Rica dos confrades*. A sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII. Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1993, p. 220.

novembro ocorria a festa em honra a Santo Antônio de Categeró. Na segunda oitava do Natal era a vez da irmandade do Rosário da Vitória. E seguem por aí outras tantas.

No Recôncavo e noutras partes da capitania as festas das irmandades se conformavam a um calendário mais rígido. A maioria das festas ficava concentrada nas oitavas de natal, ou seja, nos dezesseis dias que se seguiam a realização da festa do nascimento de Jesus. Este calendário especial fora instituído ainda no início do século XVIII, pelo arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide. Considerou-se então o tempo do Natal como o mais “acomodado para se fazerem as solenidades religiosas com grandeza e concurso de devotos” nas freguesias do Recôncavo e noutras partes do interior do arcebispado. Este período do ano ficava preservado das grandes chuvas que tornavam os caminhos praticamente intransitáveis aos sacerdotes que percorriam longas e penosas distâncias para atender aos reclames de seus fregueses.⁴³

A organização dos eventos festivos era responsabilidade da irmandade, enquanto ao capelão ou vigário da paróquia cabia a assistência nas celebrações e em outros atos litúrgicos. As irmandades geralmente festejavam seu padroeiro ou padroeira com missa cantada, música e pregação especialmente preparada para a data. Algumas até faziam questão de escolher um “pregador idôneo”, como dispunha em compromisso a irmandade do Rosário de João Pereira.⁴⁴ O sermão era um ato de grande importância dentro da festa. Numa sociedade iletrada, a palavra falada, proferida no alto do púlpito, tinha um peso inegável. Daí advinha a preocupação com a contratação de um pregador especialmente escolhido para a ocasião e, em perfeita sintonia com os interesses da irmandade contratante. Sempre que possível, as irmandades convidavam pregadores de fama, sendo que o pagamento recebido costumava ser proporcional ao prestígio do orador.⁴⁵

Vésperas solenes, exposição do Santíssimo Sacramento, música de órgão e procissões também eram apreciados pelos confrades negros. Os atos litúrgicos da festa custavam muito aos cofres das irmandades, especialmente o pagamento dos sacerdotes que celebravam as missas e acompanhavam as procissões. Os valores pagos aos vigários e capelães, freqüentemente, eram motivos de discórdias e disputas que chegavam à mesa do

⁴³ Santa Maria, *Santuário Mariano*, p. 88; D. Sebastião Monteiro da Vide, Notícias do Arcebispado da Bahia para suplicar a Sua Majestade. Em favor do culto divino e das almas, 1712. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 54, (1891), pp. 323-364.

⁴⁴ Compromisso da Irmandade do Rosário na Igreja Paroquial de João Pereira, fl.169v.

arcebispo e, por inúmeras vezes a Lisboa. No ano de 1762, os irmãos do Rosário da Freguesia de São Pedro do Monte, na vila de Cachoeira, encaminharam ao Rei uma denúncia contra o vigário da paróquia. As queixas mais virulentas eram contra os preços dos emolumentos, considerados abusivos pelos irmãos pretos do Rosário: assistência às missas e festas, 4\$000 réis; e pelo acompanhamento de procissões, novenas e enterros, 2\$300 réis.⁴⁶

A procissão era outro momento destacado nas festas, mas nem sempre era possível arcar com seus altos custos. A Irmandade do Rosário de João Pereira dispunha em seu compromisso todos os procedimentos cabíveis para organização da procissão: posição dos oficiais e irmãos no cortejo, insígnias sustentadas de acordo com o cargo, ornamentos da santa imagem do Rosário, horário do acompanhamento, postura requerida pelo ato etc. Entretanto, ficava declarado no mesmo estatuto que, caso não houvesse, em algum ano, mordomos suficientes para o patrocínio da festa, esta ficaria resumida “a missa cantada, Santíssimo exposto durante a missa da festa, sem procissão”.⁴⁷

Apesar das dificuldades, sempre que possível e à custa de sacrifícios mil, as irmandades baianas faziam questão de sair às ruas das freguesias ou das vilas em alto estilo. Na freguesia de São José das Itaporocas, a festa da Virgem do Rosário patrocinada pela irmandade dos pretos acontecia anualmente no domingo do Espírito Santo, segundo do mês de maio, precedida de uma novena de nove tardes seguidas. No dia da festa, se fazia

A procissão com sua charola paramentada e i[am] as mais irmandades eretas na mesma capela. Guia[ava] a procissão um dos juizes do ano presente passado ou de outro qualquer ano em sua falta com opa branca nova, e o irmão escrivão atual diante da charola, e atrás do Pálio abri[ra] a mesma procissão ambos os juizes daquele ano.⁴⁸

As procissões eram acontecimentos à parte, uma vez que respeitavam um cerimonial e uma etiqueta próprios. Os participantes deveriam jogar bem esse jogo de mensagens veladas, carregado de simbolismos. Pois “a mais pequena modificação do lugar

⁴⁵ Scarano, *Devoção e Escravidão*, pp. 76-77.

⁴⁶ Representação dos Pretos, irmãos da Irmandade de N.S. do Rosário, vila de Cachoeira, ao rei [D. José] solicitando que se baixem os preços dos funerais para que os suplicantes possam ser enterrados na capela [da irmandade] e não no adro da Matriz, AHU, Bahia, Avulsos, Cx. 148, doc. 11395.

⁴⁷ Compromisso da Irmandade do Rosário na Igreja Paroquial de João Pereira, fl. 169v.

⁴⁸ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos na Capela de Paramirim, Freguesia de São José das Itaporocas, fl. 79v.

atribuído a uma pessoa num cerimonial equivalia a uma alteração da sua posição social”.⁴⁹ Por este motivo, a Mesa de Consciência e Ordens exigiu modificações no compromisso da irmandade do Rosário de São José das Itapororocas, especialmente no capítulo que regulava a festa da padroeira. As autoridades rejeitaram a posição do juiz diante do Pálio, alegando que cabia ao juiz apenas abrir a procissão de sua própria irmandade não das demais abrigadas na mesma capela.⁵⁰ O pálio era uma espécie de sobrecéu portátil, com varas, que se conduzia em cortejos e procissões; debaixo dele ficava o santo festejado ou o sacerdote que levava a custódia. Era o centro da procissão, o local de maior destaque. A posição do indivíduo em relação ao pálio traduzia a hierarquia social mais abrangente.

Nesse aspecto, vale a pena distinguir as diferentes procissões ocorridas na Bahia colonial. Havia as procissões solenes, também chamadas de preceito, ou gerais. Essas procissões públicas não precisavam de licença para sua realização, pois foram “ordenadas pelo Direito Canônico, Leis e Ordenações do Reino e costumes” estabelecidos no arcebispado.⁵¹ As procissões dispensadas de licença do Ordinário eram várias, dentre as mais conhecidas destacam-se a das Onze mil Virgens, sob a responsabilidade dos religiosos da Companhia de Jesus; a da Sexta-feira da Paixão, organizada pelos religiosos do Carmo; as de São Francisco Xavier e São Sebastião, patrocinadas pelo Senado da Câmara, além das célebres procissões do Corpo de Deus e do Santíssimo Sacramento, entre outras. Nesses verdadeiros espetáculos públicos havia a participação de todos os setores da sociedade. As músicas, danças, mascaradas e encenações, nada sacras à primeira vista, foram motivos de escândalo para vários estrangeiros que as testemunharam na América Portuguesa. Entretanto, tratava-se, com algumas adaptações locais, é claro, de uma herança claramente portuguesa.

Nas procissões do Santíssimo Sacramento, ocorridas em Lisboa no século XVIII, desfilavam as confrarias com seus trajes especiais, os monges de todos os conventos e os membros do clero. No centro vinha o Santíssimo Sacramento, num mostruário de prata sob o pálio. As varas que sustentavam o pálio eram disputadas entre os príncipes e nobres do reino, e pelos cavaleiros das ordens militares. Logo atrás do pálio, vinha o rei a pé,

⁴⁹ José Pedro Paiva, “Etiqueta e cerimonias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII-XVIII) In: Istaván Jancsó e Iris Kantor (Org.), *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, p. 85.

⁵⁰ Provisão de aprovação do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos na Capela de Paramirim, Freguesia de São José das Itapororocas, fl. 82.

⁵¹ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro III, Títulos XIII, XIV, XV.

solenemente vestido com uma capa da confraria de São Jorge, juntamente com sua corte. Atrás do rei vinha a sociedade, em ordem hierárquica: negros, bufões, doentes, aleijados, leprosos, até os cães vadios e sarnentos.⁵² As procissões solenes acontecidas na América Portuguesa seguiam as mesmas regras e etiquetas.

A posição de cada irmandade ou confraria no cortejo era definida pela antigüidade. Este critério gerou disputas e estranhamentos em várias partes da colônia. Na década de 1780 a Irmandade de Nossa Senhora das Mêrces, ereta na Igreja de Nossa Senhora do Parto, no Rio de Janeiro, acusou o bispo Dom José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco de haver cometido grave injúria. Os irmãos das Mercês exigiram que sua irmandade fosse restituída “na posse de ir na solene procissão do Corpo de Deus, com as suas insígnias e no lugar competente com as mais irmandade acompanhar o Santíssimo Sacramento”. Alegavam os irmãos que o bispo, “ao espoliar os suplicantes de sua posse”, levava em consideração a “diferença das cores” e não o critério de antigüidade estabelecido pelos cânones, bulas e leis de Portugal.⁵³

As procissões organizadas pelas irmandades não eram solenes mas devocionais. Desse modo, para sua realização necessitavam de autorização prévia do Ordinário. O séquito era protagonizado pela irmandade patrocinadora e, quando dividia o espaço do templo com outras, também estas participavam do cortejo. Dispunham os irmãos do Rosário das Portas do Carmo, nas primeiras décadas do Oitocentos, por exemplo, que na procissão da Senhora deviam participar “as mais irmandades eretas na mesma Capela com suas charolas decentemente ornadas seguindo a ordem dos lugares pelas suas antigüidades”.⁵⁴

Os gastos com o pagamento dos emolumentos sacerdotais cobrados pelas missas e procissões, geralmente somavam-se a outros de grande peso no orçamento das festas. As irmandades investiam na ornamentação dos templos e capelas “com todo o asseio necessário”.⁵⁵ As vestimentas e as insígnias ostentadas pelos oficiais e mordomos também deviam ser apropriados à grandeza do evento. Trajados com capas brancas e empunhando

⁵² Suzanne Chantal, *La vie quotidienne au Portugal vers 1755*, 1962, p. 165, Apud: Pierre Verger, *Procissões e Carnaval no Brasil, Ensaios e Pesquisas* (5), 1980, pp. 3-4.

⁵³ Ver Antonia Quintão, *Lá vem o meu parente*, São Paulo, Anablume/FAPESP, 2002, pp. 111-113.

⁵⁴ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, 1820.

⁵⁵ Compromisso da Irmandade do Rosário na Igreja Paroquial de João Pereira, fl1169v.

tochas ou velas nas mãos, os irmãos e oficiais das mesas acompanhavam todos os eventos programados. Todos esses requintes custavam muito!

Geralmente as irmandades dispunham de um recurso especial para suprir os gastos festivos. Em muitas confrarias os oficiais da mesa, principalmente os juizes e mordomos, contribuíam de maneira especial para a realização desses eventos. Na irmandade de Santa Ifigênia do Convento de São Francisco, as esmolas oferecidas pelos mordomos e mordomas tinham como destino certo a preparação da festa.⁵⁶ Na irmandade do Santo Rei Baltazar, toda a festa da padroeira ficava “à custa do juiz, juíza, oficiais mordomos e mordomas”.⁵⁷ Entre os rosarianos pretos de Santo Amaro da Purificação, a quantia resultante dos anuais, retiradas as despesas ordinárias, os sufrágios dos irmãos falecidos e a capela de missas anuais, era reservada à organização da festa da Senhora do Rosário. Quantia certamente insuficiente uma vez que todos os mesários eram obrigados a cooperar diretamente para o orçamento da festa da padroeira, cabendo aos oficiais de mais alta categoria as contribuições mais generosas. Os valores podiam variar muito de acordo com o cargo: “Os mesários [...] serão obrigados a dar cada um 3\$000 réis, o Escrivão, o Andor, ou em falta deste 6\$400 réis, o Tesoureiro 8\$000 réis, e os Consultores, 2\$000 réis cada um, e as esmolas dos juizes e juízas 10\$000 réis cada um”.⁵⁸ Com igual intuito de garantir mais verbas para a festa da padroeira, os irmãos pretos do Rosário da Vila Nova Real de El Rei do Rio São Francisco, Comarca de Sergipe de El Rei, instituíram juizes específicos para este fim, além de um grande número de mordomos.

Porque as esmolas (...) arbitradas ao Juiz, oficiais, irmãos de mesa para a festividade anual da Padroeira são limitadas, atendendo a pobreza dos irmãos, e não chegar a sua soma para o gasto da festa, sendo impróprio nas Confrarias não festejar aos padroeiros, se faz preciso eleger um Juiz e uma Juíza da Coroa como também um Juiz e uma Juíza com 15 mordomos em louvor aos 15 mistérios do Rosário, para que todos juntos com suas esmolas se possa com mais modo fazer a festa da Mãe Santíssima.⁵⁹

⁵⁶ Compromisso da Irmandade de Santa Ifigênia no Convento de São Francisco, IAN/TT, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, Livro 301, fl. 108.

⁵⁷ Compromisso da Irmandade do Santo Rei Baltazar na Freguesia de São Pedro Velho, IAN/TT, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, Livro 297, fl. 252v.

⁵⁸ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Amaro da Purificação, AHU, Códice 1931, fl. 13.

⁵⁹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário ereta em Igreja própria que as suas custas fundaram os Homens Pretos na Vila Nova Real Del Rei do Rio São Francisco, 1800, AHU, Códice 1958, Cap. III.

Uma outra forma de arrecadação para o financiamento das festas eram os conhecidos peditórios. Três semanas antes da festa de São Benedito de Itapagipe, os juizes, procuradores e alguns irmãos saíam às ruas da Freguesia da Penha tirando esmolas para a realização da festa. O esforço conjunto dos irmãos de São Benedito de Itapagipe visava custear os gastos com “missa cantada pelo reverendo vigário e seus coadjutores, sermão, música e Santíssimo Sacramento exposto”.⁶⁰

A extrema liberalidade nas festas dos patronos não era uma prática exclusivamente baiana, como pode parecer aos apressados julgamentos contemporâneos. No ano de 1742, o visitador eclesiástico frei João da Cruz, a mando da Sé do Rio de Janeiro, esteve na Freguesia de Santo Antonio de Itatiaia, comarca de Ouro Preto. O visitador ficou escandalizado com a prodigalidade dos irmãos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Estando em visita nesta freguesia [...] os irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito nos apresentou este livro de contas, e vendo que nele se acham, havemos por incapaz para se fazerem as festas com tanta solenidade quando se vê pelas despesas que são feitas consumindo nelas o rendimento da irmandade, ficando os irmãos sem sufrágios anuais, não sendo ereto para o proveito das almas dos que falecem, e sim para a ostentação humana.⁶¹

Os excessivos gastos com as festividades têm sido interpretados por muitos estudiosos como uma espécie de válvula de escape, uma exaltação do lazer permitido no duro cotidiano da escravidão e do trabalho contínuo. Uma “espécie de ideal oposto ao mundo do cativo, o que talvez ajudaria os confrades negros a construir uma outra forma de interpretação de seus cotidianos baseados nas festividades”. Estaria igualmente imbuído neste espírito, exageradamente pomposo, uma cultura barroca “marcada pelo prazer em contemplar a exuberância das imagens, dos incensos, das músicas, dos sermões e das procissões com badaladas de sinos e queimação de fogos de artifício”.⁶² Para os homens e mulheres do século XVIII, o culto pomposo visava mais que o prazer da contemplação, também tinha influência nas relações estabelecidas com os santos de devoção. “Nessa visão barroca do catolicismo, o santo não se contenta com a prece

⁶⁰ Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito ereta na Freguesia de N. S. de Itapagipe da Cidade da Bahia, 1777, BNL, Códice 13029.

⁶¹ Alisson Eugênio, “Tensões entre os visitadores eclesiásticos e as irmandades negras no século XVIII mineiro”, *Revista Brasileira de História*, vol 22, (14), 2002, p. 34, 36, 37.

⁶² Eugênio, Tensões entre visitadores eclesiásticos e as irmandades negras, p. 38.

individual. Sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior for a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular”.⁶³ Nesse sentido, o culto pomposo era muito importante para a “saúde” espiritual dos irmãos.

Entendo, em acréscimo, o culto pomposo como elemento essencial também para a saúde material das confrarias negras. Sem excluir totalmente interpretações acima, sugiro um olhar mais pragmático sobre as festas patrocinadas pelas confrarias negras, tendo em vista interesses de conservação e manutenção de seu patrimônio material e simbólico.

Como vimos, freqüentemente, por ocasião das festividades, ocorriam as eleições dos novos oficiais das irmandades. Os irmãos do Rosário de Santo Amaro da Purificação deixaram registrado em seu compromisso a preocupação com esse momento de muita conturbação e de várias “disputas e discórdias”.⁶⁴ Durante as eleições os grupos em competição tornavam explícitas suas diferenças. A preocupação com a regulação dos processos eleitorais faz acreditar que, nestas associações, os cargos diretivos eram muito cobiçados. É importante recordar que a antiga diretoria encerrava seu mandato com o acontecimento mais importante no cotidiano da confraria. Talvez a grandeza ou a modéstia da festa fosse a coroação ou a prova do fracasso da administração que findava. Nesse sentido, creio que, do ponto de vista simbólico, a festa consagrava o prestígio social de alguns membros das confrarias.

Ainda em termos pragmáticos, Marcos Aguiar aponta a importância das festas não apenas como momento de esbanjamento, mas também como catalisador de recursos financeiros.

Normalmente, as eleições e festas realizavam-se em dias ou semanas subsequentes, quando não ocorriam no mesmo dia. Essas ocasiões coincidiam com os atos de entrega de esmolas e pagamento de anuais e de entradas dos irmãos, enquanto durante o ano se faziam as coletas regulares de esmolas da bacia e da caixinha, além do recebimento de rendimentos avulsos, como acompanhamento de enterros, aluguéis de casas e recebimento de legados. Eram, portanto, os momentos fortes de contribuição econômica das irmandades, e os irmãos conheciam muito bem os riscos da ausência dos festejos para a sobrevivência da devoção.⁶⁵

⁶³ Reis, *A morte é uma festa*, p. 61.

⁶⁴ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Amaro da Purificação, fl. 19

⁶⁵ Marcos Magalhães Aguiar, “Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas Gerais”, in: Jancsó e Kantor (Org.), *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo, EDUSP/Imprensa Oficial, 2001, p. 370.

Nesse sentido, a festa não apenas trazia prestígio aos membros da diretoria, mas à própria associação - o que contribuía, muito eficazmente aliás, para a atração de novos associados. Mais ainda, a beleza, a pompa e a solenidade da festa do padroeiro poderia também ser uma mostra de sua capacidade de celebrar rituais fúnebres que, juntamente com a garantia de cova em lugar sagrado, era outro inquestionável atrativo para a adesão de novos membros.

A irmandade do Rosário da Conceição da Praia tinha um esquife próprio para enterrar seus irmãos. Os não associados que manifestassem desejo de serem enterrados no esquife da irmandade deveriam pagar cinco patacas. Os muito pobres poderiam pagar menos, quanto aos forros, comprovada sua extrema pobreza, seriam enterrados, “pelo amor de Deus”. Cada irmão falecido tinha direito ao cortejo fúnebre, além de oito missas pela sua alma. Seus filhos, menores de dezesseis anos, também tinham direito ao acompanhamento mortuário.⁶⁶ A leitura dos compromissos das irmandades de brancos e negros revela um contínuo zelo com a garantia de sepultamento decente para seus associados, leia-se, segurança de sepultura em lugar sagrado, certeza de liturgia apropriada presidida por um ou mais sacerdotes, acompanhamento, senão pomposo, ao menos, digno e honrado.

Segundo Reis, “a pompa fúnebre fazia parte da tradição cerimonial das confrarias, formando, ao lado das festas de santo, importante fonte de prestígio”.⁶⁷ Os confrades de São Benedito do Convento de São Francisco da Bahia acompanhavam os irmãos falecidos até a sepultura empunhando velas e vestindo suas opas.⁶⁸ Esta atitude era comum e corrente no cotidiano da irmandades. Na verdade, as irmandades, de brancos e negros, eram as principais responsáveis pela grandeza dos funerais antigos. Estes verdadeiros espetáculos públicos, primavam pela profusão de signos, gestos e objetos simbólicos e, sobretudo pelo tamanho e impacto do cortejo com acompanhamento de músicos, velas, tochas, mendigos cegos e muitas qualidades de estropiados.

Desde o século XVII, as confrarias negras buscaram igualar-se às brancas na suntuosidade dos cortejos funerários. No decorrer dos séculos XVIII e XIX, o Rosário dos

⁶⁶ Compromisso da Virgem Santíssima Mãe de Deus N.S. do Rosário dos Pretos da Praia, 1686, Cap. XVII.

⁶⁷ Reis, *A Morte é uma festa*, p. 144.

⁶⁸ Compromisso da Irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, Livro 293, fl. 121.

Pretos das Portas do Carmo foi, certamente, a mais prestigiada entre suas congêneres de cor. O acompanhamento fúnebre oferecido por esta confraria era, portanto, mais um símbolo de seu poder e prestígio.

Quando qualquer irmão falecer, e for enterrado no ato da Irmandade se convocará esta no maior número de que puder ser, e todos com suas capas, e velas em duas alas com o Esquife, guião, e manga, irão buscar para a capela onde será enterrado, e não faltará sair com o Esquife o Capelão, ou outro sacerdote a seu rogo, e os Juizes com mais irmãos que poderem, e se acharem no dito ato, cobrirão a Irmandade levando capas e tochas distintas.⁶⁹

Os cortejos fúnebres tinham muita semelhança com as procissões festivas. A irmandade de São Benedito ereta no Convento do Bom Jesus, Comarca de Sergipe Del Rey, chamava a atenção para o respeito às precedências e antigüidades, a fim de evitar “dúvidas e contendas que entre as irmandades costumavam haver” não só nas procissões, mas também durante os acompanhamentos fúnebres.⁷⁰ Aguiar observou a mesma semelhança entre os enterros e as procissões festivas nas Minas setecentistas. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Ouro Preto ordenava o cortejo fúnebre ao modo de uma procissão festiva das mais elaboradas. Apesar de longa, a citação do documento que descreve o cortejo é deliciosa:

Assim que falecer algum Irmão ou Irmã, branco ou preto forro ou cativo, se fará logo saber ao Procurador, ou Sacristão da Irmandade, o qual avisará logo esta, não só fazendo com os sinos os sinais costumados para o enterro, e juntos que sejam, sairão todos com suas opas brancas, levando o Sacristão, ou outro qualquer irmão adiante a cruz, e quatro Irmãos a tumba da Irmandade e atrás de todos, irá o Juiz de Nossa Senhora, ou outro qualquer dos mais santos, que presente se achar, com sua vara, e levará à sua mão direita o Reverendo pároco Capelão, e chegados à porta do Irmão defunto, entrará o Reverendo Pároco Capelão com licença do Reverendo Pároco a encomendá-lo, o que feito mandará o juiz meter na tumba o corpo do defunto, e postos os Irmãos em duas fileiras com a cruz adiante, levantada, levarão o corpo até a sepultura, que lhe estiver destinada em nossa igreja ou outra qualquer onde for sepultado nesta vila, e o Procurador irá regendo a Irmandade para que vá com toda modéstia, e compostura, que se requer em aqueles atos, rezando pela alma do dito defunto.⁷¹

Nesse sentido, a festa do orago com suas belas procissões, não deixava de ser uma bela mostra da capacidade da confraria na organização dos inexoráveis cortejos funerários.

⁶⁹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, 1820. Cap. XXI.

⁷⁰ Compromisso da Irmandade de São Benedito ereta no Convento do Bom Jesus na Comarca de Sergipe Del Rey, Arcebispado da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, Livro 280, fl. 350v.

Mas havia o outro lado da festa! Alguns poucos registros permitem vislumbrar os festejos profanos patrocinados pelos confrades negros nas freguesias da velha Bahia.

Fazem a festa da Senhora em uma das oitavas do Natal pelas razões referidas e com tanta alegria e tantos instrumentos dos que eles usam a seu modo, que é muito para ver e também para admirar os seus grandes festejos, que parece que só nisso cuidam; e nesta grande alegria se reconhecem as maravilhas de Deus, e os favores, e mercês da Maria Santíssima, pois faz com a sua devoção se alegrem tanto os seus pretinhos, que parecem uns doidos de contentes.⁷²

As festas organizadas pelas irmandades negras não se resumiam, por conseguinte, aos atos litúrgicos. Era também ocasião para manifestações de alegria menos contidas e solenes. Essas comemorações, ocorridas fora do âmbito da igreja, com música, dança e comilanças, tudo regado com muita geribita, dificilmente são mencionadas nos registros oficiais das irmandades. Na certa porque fugiam aos objetivos devocionais, os gastos destinados à festa profana raramente aparecem nos livros de receita e despesa, como puderam atestar os pesquisadores que tiveram em mãos farta documentação desta natureza.⁷³ Durante os festejos do santo ou santa de devoção, os devotos pretos tocavam seus instrumentos, cantavam e dançavam “a seu modo” e com tanta alegria que pareciam até “uns doidos de contentes”, como registrou Frei Agostinho. Não resta dúvidas de que, as festas das confrarias negras foram ocasiões ímpares de manifestações culturais dos africanos e seus descendentes na Bahia.

⁷¹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Ouro Preto, na sua capela, 1750, apud: Aguiar, *Vila Rica dos confrades*, pp.236/37.

⁷² Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*, p. 86.

⁷³ Ver, entre outros Scarano, *Devoção e Escravidão*; Aguiar, *Vila Rica dos Confrades*; Farias, *Irmãos de Cor, de Caridade e de Crença*.

III - Os Reinados do Rosário

Senhor, os negros juízes
Da Senhora do Rosário
Fazem por uso ordinário
Alarde nestes países:
Como são tão infelizes,
Que por seus negros pecados
Andam sempre mascarados
Contra as leis da polícia,
Ante vossa Senhoria
Pedem licença prostrados.

A um General capitão
Suplica a Irmandade preta,
Que não irão de careta,
Mas descarados irão.
Todo o negregado irmão
Desta Irmandade bendita,
Pendem que se lhe permita
Ir ao alarde enfascados
Não de pólvora atacados
Calçados de geribita.⁷⁴

No ano de 1786 os pretos devotos da Gloriosa Senhora do Rosário da Cidade da Bahia pediram à Rainha D. Maria I que “lhes seja permitido para maior e geral aplauso da festividade da mesma Senhora, máscaras, danças no idioma de Angola com os instrumentos concernentes, Cânticos e louvores”. Segundo os peticionários, tais práticas, anteriormente permitidas pelas autoridades, eram comuns em muitos países da cristandade.⁷⁵ O apelo dos devotos da Senhora do Rosário apresentava uma justificativa interessante, embora as manifestações culturais africanas tenham assumido papéis muito diferentes, a depender do contexto em que se tornavam públicas, como veremos mais adiante.

Nas festas públicas promovidas pela Coroa e autoridades do reino, os costumes africanos tinham um lugar de destaque. Os africanos, com toda a particularidade de suas danças, músicas e instrumentos exóticos, marcavam presença nas entradas, casamentos, aniversários da família real, aclamações, etc.⁷⁶

⁷⁴ Gregório de Mattos, *Obras Completas de Gregório de Mattos*. Salvador, Editora Janaina, 1970, v. I, p. 186.

⁷⁵ Requerimento dos Pretos Devotos da Senhora do Rosário da Bahia, 1786.

⁷⁶ Marina de Melo e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista*. História da Coroação do Rei Congo, Belo Horizontes, Editora da UFMG, 2002, p. 160.

Segundo Saunders, em Portugal, desde a Idade Média, “os acontecimentos de caráter oficial eram freqüentemente assinalados pela participação dos povos minoritários subjugados”.⁷⁷ Nestas ocasiões, os mouros e judeus eram convocados a mostrar suas canções e danças exóticas. A participação dos “povos conquistados/convertidos” não estava restrita aos cortejos civis. Também se faziam presentes nas cerimônias públicas da Igreja como recepções de bispos, procissões e visitas eclesiásticas. Nos séculos XV e XVI, nas grandiosas procissões do Corpo de Deus acontecidas em Lisboa, não faltavam representações de danças judias, de ciganos, e de mouros; tudo isso em meio a palhaços, serpentes, diabos, cruces alçadas, hinos sacros, sacerdotes e freiras.⁷⁸ As demonstrações de costumes exóticos eram mais que puro divertimento para a população espectadora, que certamente assistia curiosa e perplexa aquele desfile de mundos tão distantes e diferentes. Era, sobretudo, um momento marcante de reafirmação do poder do império português sobre os territórios incorporados através de relações comerciais, diplomáticas e religiosas.⁷⁹

Desde sua incorporação ao Império português, os africanos também passaram a compor os cortejos públicos civis e eclesiásticos. Em 1451, nas celebrações em honra ao casamento, por procuração, da Infanta D. Leonor com o imperador Frederico III, participaram dançarinos negros e canarinos. Em 1521, durante os festejos de entrada em Lisboa do Rei D. Manuel com sua nova rainha, os confrades negros de Nossa Senhora do Rosário representaram um entremez, espécie de pequena farsa de um só ato, burlesca e jocosa, de caráter popular ou palaciano, finalizada, geralmente, por um número musical cantado, e cujas origens remontam ao século XII.⁸⁰

De acordo com Marina de Melo e Souza, a exposição dos costumes africanos, nas festividades oficiais, sob controle e patrocínio das autoridades constituídas, não era encarada com a mesma tolerância quando ocorriam nos dias de folga dos escravos. Em 1461, as autoridades municipais de Santarém proibiram aos negros a realização de celebrações nos domingos e dias santos, costume autorizado pelas mesmas autoridades desde os primórdios do século XV. Alegavam, ao justificar a proibição, que para sustentar

⁷⁷ A C. de C. M. Saunders, *História Social dos Escravos e Libertos Negros em Portugal (1441-1555)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p.142.

⁷⁸ Pierre Verger, *Procissões e Carnavais no Brasil*, p.3

⁷⁹ Ver Silvia Lara, “Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista”, in: Clementina Pereira Cunha (org.), *Carnavais e outras festas*. Ensaios de História Social da Cultura. Campinas - SP, Editora da UNICAMP, Cecult, 2002.

seus festejos, os escravos roubavam patos e galinhas, além de sonegarem dinheiro de seus senhores, para compra de pão e vinho.⁸¹

Vinho em Portugal, geribita no Brasil! O consumo de bebida alcoólica foi uma marca destes festejos negros, também na América portuguesa.⁸² No poema de Gregório de Matos sobre os festejos de Nossa Senhora do Rosário na Bahia seiscentista, a propósito, primeira notícia conhecida deste acontecimento, o autor faz questão de destacar o abusivo consumo de aguardente por parte dos “descarados” devotos. Segundo observação de Fernando Peres, o poema de Gregório de Matos foi inspirado numa proibição das autoridades coloniais da época das manifestações de caráter africano ocorridas durante as festas das irmandades.⁸³

O ócio permitido aos escravos podia se transformar numa ótima oportunidade de transgressão, e mesmo em ameaça à ordem. Roubos, sonegações, desacatos e bebedeiras, poderiam também acobertar planos de fugas e rebeliões. Não obstante o perigo, as ocasiões festivas tinham fortes justificativas do ponto de vista da lógica escravista. Eram necessárias para o controle social do contingente escravo, uma vez que representavam uma espécie de “válvula de escape” para o regime. Tendo em vista o projeto evangelizador, as festas dos santos patronos eram parte fundamental da vida religiosa devocional, ainda que seus “excessos” fossem duramente perseguidos pelas autoridades.⁸⁴

A aceitação dos cortejos negros nos eventos laudatórios, em contraposição à difícil aceitação das festas negras “independentes”, chamam a atenção para o perigo das armadilhas das “continuidades progressivas” tão a gosto dos folcloristas nacionais. Como bem sugere Silvia Lara, é preciso atentar para as “diferenças entre a coroação teatral das festas religiosas e os cortejos de reis negros das festividades públicas dinásticas”. O não reconhecimento destas diferenças “implica desconsiderar quais sujeitos mantêm o controle sobre a festividade”.⁸⁵

⁸⁰ Saunders, *História social dos escravos e Libertos negros em Portugal*, pp. 142-143.

⁸¹ Melo e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista*, p. 160

⁸² Sobre o consumo de álcool nas festas patrocinadas por escravos e libertos ver: Julita Scarano, “Bebida alcoólica na sociedade colonial”. In: Jancsó e Kantor, *Festa Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, p. 480, Vol II.

⁸³ Fernando da Rocha Peres, “Negros e Mulatos em Gregório de Matos”, *Afro-Ásia*, 4, (1967), p. 73.

⁸⁴ Ver especialmente: Vera Lucia Amaral Ferlini, “Folguedos, feiras e feriados: aspectos socioeconômicos das festas no mundo dos engenhos”. In: Jancsó e Kantor, *Festa Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, pp. 449- 463, Vol II

⁸⁵ Lara, “Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista”, p. 90.

Apesar das perseguições sofridas no século XVII, as manifestações culturais africanas, ocorridas durante as festas das confrarias dos negros, continuaram a ser noticiadas em período posterior. Durante os festejos negros, uma manifestação se destacou de modo especial. As coroações de reis e rainhas, embora não estivessem circunscritas exclusivamente às irmandades, tiveram dentro destas associações seu melhor desenvolvimento.

José Ramos Tinhorão, embora não tenha encontrado prova documental do evento, sugeriu haver grandes possibilidades de existência de coroações de reis Congo em Portugal já no século XVI. Para o autor estas coroações seriam contemporâneas e, ao mesmo tempo “um reflexo na nova política posta em prática desde D. João II em relação aos negócios de África”.⁸⁶ Mais que o “reconhecimento” simbólico das realezas africanas, a instituição dos reis negros parece ter ocupado, em diferentes contextos históricos, uma função de “mediação” entre os poderes constituídos e a população negra, escrava e liberta.

A tradição de coroação de reis e rainhas entre os escravos e libertos na diáspora africana vai além da experiência escravocrata portuguesa. Desde o século XV, cidades como Lisboa e Sevilha começaram a se deparar com o problema do controle da população escrava de origem africana, residente ou em trânsito, já que estes centros se tornaram grandes entrepostos escravistas. A solução encontrada pelas autoridades locais “foi transferir uma parte da responsabilidade de polícia para os próprios cativos, o que se fazia através da nomeação de chefes escolhidos entre os componentes da comunidade escrava julgados mais responsáveis e confiáveis”.⁸⁷ Se nenhum documento português sobre o tema chegou às mãos dos pesquisadores contemporâneos,

em relação à Espanha, sabe-se que ainda no século XV os reis católicos Fernando e Isabel, em despacho de 11 de Novembro de 1478, já concediam a um negro de nome Juan de Valladolid o título de Mayoral o que lhe dava responsabilidade sobre os negros cativos e forros de Sevilha, sujeito pelos mesmo documentos às suas decisões.⁸⁸

⁸⁶ José Ramos Tinhorão, *Os negros em Portugal*. Uma presença silenciosa, Lisboa, Editorial Caminho, 1988, p. 148.

⁸⁷ Tinhorão, *Os negros em Portugal*, p. 155.

⁸⁸ Tinhorão, *Os negros em Portugal*, pp. 155,156.

A instituição dos mayorais atravessou o Atlântico e fincou raízes nas colônias hispânicas. Bastide relacionou uma série de realezas negras espalhadas pelas colônias hispano-americanas nos séculos XVIII e XIX. Na Hispaniola, há notícias de reis ou governadores negros, escolhidos por suas respectivas nações, desde a década de 1540. Reis e governadores negros foram eleitos na Martinica, Cuba, Colômbia, Santa Lúcia, Jamaica, Venezuela, Peru, México, Uruguai e Argentina. Esta instituição trazia, quase sempre, uma marca de distinção étnica.⁸⁹ É possível que os cabildos de nação, organizações de suma importância para a história da população negra em Cuba, tenham se originado desta tradição da eleições de reis negros.⁹⁰

A eleição de reis negros também foi uma organização social muito difundida nas colônias inglesas da América do Norte nos séculos XVIII e XIX. O Pikster Day era o nome dado a uma festa realizada na Pensilvânia e Maryland. O termo tem origem holandesa e significa Pentecostes. Nesta data, celebrada 50 dias depois da Páscoa, os católicos comemoram a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos. Naquelas regiões da Nova Inglaterra, os negros comemoravam o Pikster Day durante uma semana, ao som de um tambor tocado pelo velho rei Charley e danças originárias do Congo. O Rei Charley, segundo os mais velhos do lugar havia sido um príncipe em sua terra africana natal, e daí advinha sua herança real.⁹¹

No Novo Mundo, os reis negros, escolhidos por determinados grupos étnicos, mantiveram em algumas regiões vínculos mais efetivos com o poder colonial, ou seja, exercendo a função de “controle” da comunidade escrava, fazendo às vezes de uma autoridade intermediária e, ao mesmo tempo submetida as autoridades coloniais ou provinciais.⁹² Da mesma forma, estas realezas não deixaram de ter um caráter subversivo da ordem, patrocinando revoltas e desacatos ou mesmo pequenas picuinhas.

Dentro das confrarias de homens negros, esta instituição ganhou contornos, aparentemente, mais inofensivos. Acredito que, para o caso brasileiro, a sobrevivência das

⁸⁹ Roger Bastide, *As Américas Negras*. São Paulo, DIFEL/ Editora da Universidade de São Paulo, 1974, pp. 91-94.

⁹⁰ Martha Escalona Sánchez, “Matanzas colonial e los cabildos congos” . *Actas. VII Taller Internacional de África en el Caribe “Ortiz – Lachatañeré”*. Centro Cultural Africano “Fernando Ortiz”. Santiago de Cuba de 08 al 11 de abril de 2003, pp. 143-148.

⁹¹ Melo e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista*, pp. 174-179.

realezas negras só foi possível graças ao abrigo das confrarias negras. Talvez, dentro das irmandades, a verdadeira subversão provocada pelos reis e rainhas negros tenha sido uma insubordinação mais “discreta”. Um bando publicado em 1729 proibiu, na Bahia, os reinados nas festas de Nossa Senhora do Rosário, alegando que “a gente preta, para fazerem aquele ato com grandeza roubam até os próprios altares”. Afirma o mesmo documento que, na ocasião dos reinados, ocorriam “inexplicáveis desordens” tais como invasões violentas “em casas de muitos moradores, tirando delas os escravos que se acham em troncos ou reclusos em castigos”. Por este motivo, o Governador e Capitão General Vasco Fernandes de Menezes, decretava que a partir da proclamação do bando “não haja função alguma de Reinados podendo só os Juizes e Juízas de Nossa Senhora do Rosário fazer nas Igrejas as suas festas”.⁹³

Marina de Melo e Souza entende que a intensa repressão aos reinados negros, associada à forte e crescente influência dos iorubas na Bahia, fez desaparecer as corações dos reis negros. A autora ressalta ainda não ter encontrado nenhuma referência a estes reinados nos compromissos de irmandades negras no começo da século XIX.⁹⁴

É importante salientar, primeiramente, que a omissão do evento nos compromissos não significa, necessariamente, sua inexistência ou supressão. Marcelo Mac Cord verificou que na irmandade do Rosário do Recife, na segunda metade do século XIX, os reis não estavam no compromisso mas eram eleitos e continuavam a ser importantes. As “hierarquias do Rei do Congo” acabaram por constituir-se numa instituição separada da irmandade, ainda que mantivesse com aquela estreitos vínculos corporativos. Esta independência subtraiu “as hierarquias do Rei do Congo” do controle e perseguição da Igreja em processo de romanização.⁹⁵ Esta instituição, por sua vez, deu origem aos maracatus que, paulatinamente depurados de seus aspectos mais políticos, acabou por

⁹² Sobre o envolvimento do Rei do Congo com os movimentos políticos e sociais em Pernambuco ver: Marcelo Mac Cord. “*O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio*”: Alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1873. Mestrado, Campinas, UNICAMP, 2001.

⁹³ Consulta do CU ao Rei D. João V sobre os abusos do reinado dos negros e seus folguedos. Anexo cópia do Bando que se publicou sobre não haver Reinados nas Festas de Nossa Senhora do Rosário. AHU, Bahia – Avulso, Caixa 33, doc. 2978

⁹⁴ Melo e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista*, p. 236.

⁹⁵ Marcelo Mac Cord, *O Rosário dos homens pretos de Santo Antonio*.

tornar-se um dos mais belos folguedos populares de Pernambuco.⁹⁶ Bastide observa processo análogo no Sudeste, onde as congadas, expulsas dos templos pela romanização, “perdeu pouco a pouco a domínio da religião para entrar no campo do folclore”.⁹⁷

Os distúrbios causados pelos reinados de negros, e sua conseqüente repressão por parte das autoridades coloniais, não foram restritos à Bahia. Célia Borges constatou que em Minas Gerais “repetidas vezes as autoridades locais solicitaram à Metrópole disposições claras que impedissem o exercício da realeza nas irmandades”. Entretanto, apesar das reclamações das autoridades locais, a Coroa nunca estabeleceu uma política definitiva em relação às realezas negras. O que de fato ocorreu, foram medidas localizadas como o bando que proibiu, em 1720, a eleição de reis negros em Serro Frio.⁹⁸

Apesar disso, os reis negros continuaram sendo coroados nas irmandades mineiras no decorrer dos séculos XVIII e XIX. No ano de 1771, o vigário colado de São Sebastião de Mariana denunciou uma série de distúrbios ocorridos na capitania envolvendo reis e rainhas negros. Numa das denúncias, contou o sacerdote, que o rei da Irmandade do Rosário da vila chegou ao desplante de dirigir-se até a cadeia pública e exigir a libertação de alguns presos. O que realmente preocupava o vigário de Mariana não era o “inofensivo” papel ritual exercido pelos reis nas festas da padroeira, mas sim a autoridade de fato destes personagens na vida cotidiana da comunidade escrava e liberta.⁹⁹

É provável que os reis eleitos na Bahia no início do século XVIII também tivessem autoridade reconhecida pelos seus súditos. E, justamente fundamentados neste poder delegado, invadiam casas, retirando os escravos dos troncos e castigos. Ao que parece, a proibição dos reinados, proclamada em 1729, não foi respeitada pelas irmandades baianas. Pelo menos é o que atesta alguns compromissos aprovados, sem restrição pela autoridade régia, na segunda metade do século XVIII.

Os irmãos do Rosário da Matriz da Vitória determinavam em seu compromisso, aprovado em Lisboa no ano de 1767, que os oficiais eleitos deveriam definir “em mesa, no

⁹⁶ Sobre os maracatus de Pernambuco ver: Leonardo Dantas da Silva, “A instituição do Rei do Congo e sua presença nos maracatus”. In: Leonardo Dantas da Silva (org.) *Estudos sobre a escravidão negra*. Recife, FUNDAJ/Editora Massangana, 1988, pp. 13-53, vol II.

⁹⁷ Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações, São Paulo, Editora Pioneira/ Editora da Universidade de São Paulo, 1971, Vol. 1, p. 178.

⁹⁸ Célia Aparecida Resende Maia Borges, *Devoção branca de homens negros: As irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII*. Tese de Doutorado, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 1998, p. 96

⁹⁹ Borges, *Devoção branca de homens negros*, p. 97.

seguinte domingo ao dia da festa, o Rei e Rainha para o ano, que darão parte aos Senhores, e sendo assim determinarão o dia para se coroarem para que saibam todos”¹⁰⁰ Quase 40 anos após a proclamação do bando que proibiu os reinados, a Irmandade do Rosário da Vitória escolhia seu rei e rainha, no domingo seguinte a realização da festa anual. Os escolhidos reinavam durante um ano e culminavam seus mandatos com a festa da irmandade. A princípio, todos os esforços da realeza, durante este período, seriam concentrados na arrecadação de donativos para a organização da festa, principalmente através de peditórios.

As realezas negras escolhidas pelos confrades do Rosário alocados na Matriz da Vitória, deveriam ser apresentadas aos Senhores, antes de sua coroação. É possível que os senhores, mencionados no texto do compromisso, fossem as autoridades constituídas. Nesse sentido, o ritual de apresentação poderia significar tanto um gesto de submissão dos irmãos negros, como um reconhecimento, por parte das autoridades coloniais, do reinado negro.

Uma outra hipótese seria a possibilidade de serem os mencionados senhores os proprietários dos escravos eleitos. Nesse caso, antes de assumirem o destacado cargo, precisariam da aprovação de seus amos. A irmandade do Rosário dos homens pretos da Vila de Santo Antônio do Recife, para prevenir problemas futuros com os eleitos para os cargos de Rei e Rainha, estabeleciam que,

Todo irmão ou irmã assim preto como branco ou pardo que por sua devoção quiser servir de Rei ou Rainha se poderá acordar na Eleição advertindo que nunca se assentará quem for cativo sem licença de seu Senhor, e na qual se o obrigue a pagar a esmola por razão que muitos se assentaram e depois nem eles nem seu senhores pagaram [e por recusar dividas] se não se assentará sendo cativo sem licença de seus senhores o que não se entenderá sendo forros (...).¹⁰¹

Nas duas hipóteses, os ditos Senhores seriam de certa forma, “cúmplices” dos “seus” escravos devotos. Em Minas Gerais, à semelhança do ocorrido na Bahia, as ordens de proibição dos reinados, expedidas já no tempo do Conde de Assumar, não obtiveram o resultado desejado. Para Marcos Aguiar, o fracasso das proibições foi consequência do “comportamento das elites, não só coniventes com estas manifestações, mas delas participando, através de ajuda material”. Ao acompanhar o livro de Termos de Eleições da

¹⁰⁰ Compromisso de Nossa Senhora do Rosário da Matriz de Nossa Senhora da Vitória da cidade da Bahia.

¹⁰¹ Compromisso da Irmandade do Rosário dos homens pretos da Vila de S. Antonio do Recife, fl. 117.

Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Ouro Preto (1761-1892), o autor observa que muitos eleitos para os cargos de reis, rainhas, príncipes e princesas, eram escravos de pessoas brancas ou “pardas” de participação destacada na Irmandade.¹⁰² Parece que, para muitos senhores, ter um escravo rei era um sinal de distinção e grande apreço.

Embora o cargo de juíza exigisse pagamento de jóia e anuidades de grande valor, Catherina, escrava de Luís Pereira Lopes, com o patrocínio de seu senhor, foi juíza da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo no ano de 1794.¹⁰³ Catherina não é um caso isolado. São vários os escravos, principalmente escravas, que assumiram cargos de juizes nesta irmandade no período em questão. Considerando a norma de que os senhores deveriam pagar as jóias e anuidades de seus escravos, é interessante observar que, por devoção, como sinal de distinção, ou qualquer outra razão mais ou menos piedosa, muitos senhores se dispunham a contribuir com valores superiores às taxas de assento e anuais basilares.

A Irmandade do Rosário ereta na Matriz de São Pedro Velho também elegia seus reis e rainhas, a despeito das proibições. Pelo menos assim dispunha seu compromisso, aprovado em 1767. Chama a atenção na redação do capítulo que regula a eleição de Rei e Rainha a não obrigatoriedade do preenchimento destes cargos.

Estes sobreditos oficiais, no domingo seguinte depois de eleitos farão mesa na igreja paroquial de João Pereira e tratarão nela do bem e aumento da irmandade e do necessário para o ornato e asseio do altar da Senhora e aumento de sua fábrica, e do que se determinará um livro pelo escrivão em que todos assinarão. E feito isto votarão ali entre todos quem serão Rei e Rainha no dia da festa da Senhora, o que feito irão logo todos a dar parte aos [ileg.] Rei e Rainha serão contentes desta eleição e sendo assim determinarão logo aí o dia em que se há de coroar para que saibam todos: Esta diligência de Rei e Rainha não é obrigatória [ileg.] e se observará enquanto houver por bem”.¹⁰⁴

Célia Borges sugere que as pressões de membros da igreja e funcionários da Coroa contra as coroações nas irmandades levaram a que muitas delas abolissem estes cargos, passando as atribuições específicas aos juizes e juízas. Em outras irmandades os compromissos simplesmente eram omissos a este respeito, o que podia significar uma

¹⁰² Aguiar, *Vila Rica dos Confrades*, p. 216.

¹⁰³ Livro de Irmãos (1722-1806), AINSRP, fl. 115v.

¹⁰⁴ Compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos na Matriz de São Pedro Velho, fl. 170v,

estratégia dos confrades para fugir das pressões das autoridades e, do mesmo modo, facilitar a aprovação de seus estatutos nas instâncias superiores.¹⁰⁵

Além da omissão, a mudança de termos também foi utilizada pelos confrades negros para burlar a vigilância dos eclesiásticos e funcionários da coroa. A irmandade do Rosário da Vila de Nova Real de El Rei, preocupada com a realização da festa anual da padroeira, instituiu, no ano de 1800, um juizado especial. Além do juiz presidente da mesa e da juíza ordinária, a irmandade elegia também um Juiz de Coroa e uma Juíza de Coroa.¹⁰⁶ Os irmãos pretos do Rosário de Itabira, Minas Gerais, também criaram a figura do Juiz Coroado.¹⁰⁷ Assim, o Rei passava a chamar-se Juiz de Coroa! O rei mudou de nome mas não perdeu a realeza!

Os estatutos das irmandades do Rosário da Vitória e de São Pedro Velho são excessivamente lacônicos ao tratar dos cargos de Rei e Rainha. Há uma diferença marcante entre a concisão, no tocante as realezas negras, e o cuidadoso detalhamento das atribuições, direitos e obrigações dos demais cargos de mesa. Creio que a menção resumida, assim como a omissão e a mudança de nomes, fazem parte de um recurso para evitar polêmicas perigosas ao bom relacionamento com as autoridades. Os irmãos pretos do Rosário da Freguesia de N. S. do Rosário da Várzea abusaram da concisão ao tratarem das realezas negras. O texto é curto e direto: “Cap. 2. Nesta irmandade por antigüidades antigas se determina fazer um oficial com manto de Rei do Congo e Rainha os quais pagam 40 \$ [réis] de esmola cada para ajuda dos gastos da festividade de N.S. do Rosário e mais despesas que fazemos com a nossa Igreja”.¹⁰⁸ Ponto final! Nesse sentido, a discrição poderia ser uma estratégia para minimizar a importância do evento aos olhos das autoridades responsáveis pela aprovação do compromisso.

Por esta razão, creio eu, maiores detalhes sobre as coroações e festas dos reis negros não foram descritos nos compromissos. Estes eventos faziam parte do “conjunto de atividades não plenamente aceitas pelas autoridades eclesiásticas, mas toleradas nas

¹⁰⁵ Borges, *Devoção Branca de Homens Negros*, pp. 95,96.

¹⁰⁶ Compromisso da Irmandade do Rosário dos homens pretos na Vila Nova Real de El Rei, 1800, AHU, Códice 1958, Cap. III.

¹⁰⁷ Borges, *Devoção Branca de Homens Negros*, p. 96.

¹⁰⁸ Compromisso da Irmandade do Rosário dos homens pretos da Freguesia e matriz de N. S. do Rosário da Várzea de Pernambuco, 1767, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, Livro 297, fl. 179.

comemorações religiosas, freqüentemente os compromissos traziam algo a respeito do processo como se deveria dar a escolha de reis e rainhas”.¹⁰⁹

A Irmandade de São Benedito de Cairu registrou em seus estatutos de 1777 que:

Aquele irmão que com mais votos sair eleito em Rei, sendo do corpo da Irmandade será obrigado a aceitar o cargo, e dará de esmola quatro mil reis, e o mesmo queremos se entenda com a Irmã, que for nomeada em Rainha e no caso, que algum irmão deles recuse o cargo, que por votos da mesa lhes tocar, pagará sempre dois mil reis, o que não se entenderá sendo de fora da Irmandade, para o que se nomeará outro irmão, que com suficiência sirva naquela ocupação fazendo-se para isso no dia seguinte à festa nova eleição, a qual pertence ao Rei que acabar naquele ano.¹¹⁰

Enquanto no ato de posse um irmão mordomo pagava a esmola de 1 pataca, a esmola oferecida pelas realezas era de 4\$000 réis.¹¹¹ Este fato demonstra o prestígio e, sobretudo a boa situação financeira que deveriam ter os reis e rainhas ou seus patrocinadores. É provável que a maior parte dos recursos necessários para a realização da festa “profana” vinha, senão das esmolos, de outros recursos despendidos pela realeza, próprios ou arrecadados durante seu ano de governo.

As coroações realizadas pelos irmãos de São Benedito da Vila de Cairu estiveram na mira das autoridades até, pelo menos, meados do século XIX. Em 1846, o juiz municipal da vila, Francisco Xavier de Souza Figueiredo apresentou uma indignada denúncia contra os reinados promovidos pelos irmãos e, segundo o magistrado, acobertados pelos franciscanos. O reinado que acontecia no dia da festa de São Benedito era protagonizado por “um Rei com calamagua [calamalha?], coroa e cetro, e uma rainha com as mesmas reais insígnias, acompanhados de danças e muitas pessoas que até fazem promessas por ocasião de moléstias”. Segundo o juiz municipal, em 1832, um visitador eclesiástico, escandalizado com atos tão indecorosos, já havia proibido a festa e exigido que a interdição passasse a constar em compromisso.¹¹² Se os irmãos acataram as ordens do visitador e omitiram de seu compromisso os reinados, não sabemos, o certo é que as coroações continuaram por mais de uma década.

¹⁰⁹ Melo e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista*, p. 193.

¹¹⁰ Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito no Convento de Santo Antonio da Vila de Cairu, 1777, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 14, fls. 41-51v, Cap. III.

¹¹¹ Scarano observa que no Distrito Diamantino os reis “pagavam uma anuidade correspondente a quarenta anuidades de cada um dos demais”. Scarano, *Devoção e Escravidão*, p. 113.

¹¹² Francisco Xavier Figueiredo para o presidente da Província, 30/11/1846, APEB, Juizes de Paz, Maço 2296, apud: Reis, *A Morte é uma festa*, p. 64.

A tradição dos reinados na Irmandade de São Benedito, ereta no Convento de Santo Antonio da Vila de Cairu, tinha raízes muito profundas. Segundo o estatuto feito em 1777, o rei não só fazia parte de mesa administrativa, como exercia um poder de fato nos negócios da irmandade.

A participação do rei na administração da irmandade, assim como suas possíveis atribuições, para além do patrocínio da festa da padroeira, ordinariamente não eram mencionadas nos compromissos. Nos estatutos de 1778 da irmandade do Rosário de São Paulo, o rei tinha direito a voto na mesa “todas as vezes que se fizer visto de sua esmola avantajada”. A propósito, como vimos acima, a esmola paga pelos reis em Cairu era certamente das mais avantajadas! Entre outras atribuições, cabia ao rei de São Benedito de Cairu a nomeação do procurador da irmandade, cargo da maior importância para o bom governo da associação. Em termos rituais, seu poder era manifesto de forma patente. Durante a procissão da irmandade, o rei caminhava atrás do pálido, ou seja, no lugar de maior destaque, restrito sempre à autoridade máxima presente no cortejo.¹¹³

A tradição dos reis negros na Bahia setecentista sugere ainda outras frentes de investigação. Referi-mo, mais especialmente, aos vínculos entre esta tradição da diáspora negra e as culturas de origem centro-africanas. Exceção feita à irmandade de São Benedito de Cairu, na Bahia setecentista todas as irmandades que deixaram notícias de coroação de reis e rainhas tinham como patrona Nossa Senhora do Rosário e, além disso, explicitavam em seus compromissos a presença destacada dos angolas em suas associações.

Em seus estudos sobre as procedências africanas dos negros brasileiros, Nina Rodrigues vinculou a sobrevivência dos reinados à presença de significativos contingentes centro-africanos na população negra de algumas regiões. Isso explica, segundo o autor, o vigor dessas manifestações em Pernambuco, até pelo menos o final do século XIX, e seu desaparecimento das terras baianas ainda no século XVIII. Malgrado seu engano no que diz respeito ao desaparecimento dos reinados na Bahia no século XVIII, Nina Rodrigues estabeleceu um vínculo, mais tarde confirmado por vários pesquisadores, entre os reinados e os grupos de procedência centro-africanos, particularmente reunidos nas confrarias do Rosário. Assim sugere, em rápida digressão, que

¹¹³ Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito no Convento de Santo Antonio da Vila de Cairu, 1777, Caps. II, III, XVI.

Na Bahia, a irmandade do N. S. do Rosário, na igreja da mesma invocação na Baixa dos Sapateiros, templo edificado em longínqua data colonial, pertenceu igualmente aos angolas e pelo compromisso ou estatuto primitivo também aqui é possível se tivessem eleito rei e rainha em vez de juiz e juíza da festa.¹¹⁴

De acordo com Luís Viana Filho, outro pesquisador das procedências africanas dos negros baianos, “essa idéia de rei, do reinado, nas solenidades religiosas é um fato que assinala de logo a presença do banto. É peculiar aos negros dessa origem”.¹¹⁵ Julita Scarano, investigando as confrarias negras do Distrito Diamantino no século XVIII, da mesma forma, vincula a tradição dos reinados aos centro-africanos:

Ligado a tradições africanas e mesmo européias, o reisado será uma instituição comum à maior parte das irmandades de Nossa Senhora do Rosário. De peso superior no aparecimento dessa peculiaridade típica de confraria de negros foram as tradições angolanas, segundo a opinião da maior parte dos estudiosos.¹¹⁶

Em investigação recente sobre o tema, Mello e Souza afirma que “a princípio realizadas por diversos grupos de procedência, as eleições de reis e os festejos que as acompanhavam persistiram por mais tempo, chegando muitas vezes até os dias atuais, nas áreas onde predominaram africanos de origem banto”.¹¹⁷

A existência de coroações de reis e rainhas negros em irmandades de outras invocações, e mesmo sob o controle de outros grupos de procedência, foram quase exceções, tanto em Portugal como na América Portuguesa.¹¹⁸ Em Lisboa, na década de 30 do século XVIII, pelo menos duas confrarias elegiam seus reis e rainhas: a confraria do Rosário do Convento do Salvador elegia um rei angola, e a irmandade de São Benedito elegia seu rei Mina.¹¹⁹ Também em Portugal as coroações de rainhas negros foram mais freqüentes nas irmandades do Rosário dirigidas por centro-africanos. Segundo Lahon, “os Congos/Angola eram mais agarrados a essa tradição, cuja existência em Portugal remonta

¹¹⁴ Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*. São Paulo/Brasília, Editora Nacional/Editora da Universidade de Brasília, 1988, p. 32

¹¹⁵ Luís Viana Filho. *O negro na Bahia*. Um ensaio clássico sobre escravidão. RJ: Nova Fronteira, 1988.

¹¹⁶ Scarano, *Devoção e Escravidão*, p. 113.

¹¹⁷ Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista*, p. 192.

¹¹⁸ Sobre as coroações de reis minas no Rio de Janeiro ver Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, pp. 154-161.

¹¹⁹ Didier Lahon, *Os negros no coração do Império*. Uma memória a resgatar – séculos XV-XIX, Lisboa, Secretariado Coordenador dos Programas Multiculturais/ Ministérios da Educação, 1999, p. 71; Maria do

às primeiras décadas – se não antes – do século XVII, quando os bantos reforçam a sua posição numérica e cultural”.¹²⁰ Pimentel acrescenta ainda que na confraria do Rosário do Convento de Santa Joana, em Lisboa, “estas entidades régias deviam ser originárias ou descendentes da nação congo, designação que na época se aplicava a um vasto conjunto de povos e regiões”.¹²¹

A tradição centro-africana dos reinados negros no Brasil, observado por estudiosos de várias épocas, como se pode constatar, recebeu variadas interpretações. Luís Viana Filho defende a existência de um “temperamento” banto que, mais aberto à integração e ao sincretismo, tinha como marca fundamental o “cultivo das exterioridades públicas, das danças e festas em plena rua”.¹²² Para este autor, os Reinados não seriam mais que uma manifestação deste gosto pela festa. Embora reconhecesse que os folguedos em questão “lembravam sempre Angola”, acabaria por sugerir que a lembrança era expressa tão somente através dos ritmos e danças, ou seja, das exterioridades públicas tão cara ao grupo.

Estudos mais recentes, vale dizer, preocupados com a recriação dos referenciais africanos na diáspora, sugerem que se interprete os reinados levando em consideração aspectos políticos e religiosos das organizações sociais centro-africanas. Desse modo, a influência africana extrapola os aspectos rituais e formais (dança, música, ritmos), tornando-se uma chave interpretativa fundamental para uma leitura mais profunda do fenômeno social. Nesse sentido existem pelo menos dois aspectos que devem ser levados em consideração. Primeiro, a organização social das comunidades centro-africanas nos primeiros séculos de contato. Segundo, as representações sociais e políticas destes primeiros contatos, para europeus e africanos, sobretudo no que diz respeito à conversão ao cristianismo dos soberanos do Congo e a formação de um catolicismo centro-africano.

Segundo Mello e Souza, na África Central:

“A forma básica de organização social, logo depois das linhagens que uniam as famílias em torno de seus ancestrais e suas regras de casamento, era a reunião de diversos grupos familiares em torno de chefes tribais, eleitos conforme a

Rosário Pimentel, “El Rei do Congo em Portugal e no Brasil. Da realidade à ficção”, in: Maria do Rosário Pimentel (org.), *Portugal e Brasil no Advento do Mundo Moderno*. Lisboa: Colibri, 2001, p.387.

¹²⁰ Didier Lahon, Catálogo da exposição *Os negros em Portugal*, séculos XV a XIX, Lisboa, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1999, pp. 146-147

¹²¹ Maria do Rosário Pimentel, “El Rei do Congo em Portugal e no Brasil. Da realidade à ficção”, p. 385.

¹²² Viana Filho, *O negro na Bahia*, pp. 92-96.

tradição, sendo sempre fundamental a sua confirmação pelo líder religioso, uma vez que poder político e religioso estavam associados”.¹²³

Segundo a autora, afinidades, antes fundadas nas relações de parentesco foram recriadas na diáspora sob outras bases.¹²⁴ Nesse sentido, a reunião de grupos da mesma etnia ou de regiões próximas, ou ainda pertencentes a um complexo cultural mais amplo em uma associação religiosa, como foi o caso das confrarias negras, e/ou sob a autoridade de um rei, fariam parte deste esforço de recriação.

As embaixadas protagonizadas por africanos, referências fundamentais nas cortes festivas dos reinados negros, fizeram parte da história do império colonial português.¹²⁵ Após a conquista e conversão do Congo, D. Manoel planejou organizar um embaixada a Roma para que representantes do próprio Mani Congo dessem testemunho da magnífica conversão do soberano africano e seu povo ao cristianismo. Depois de muitos contratempes e polêmicas, a embaixada africana acabou não se realizando da maneira como havia sido idealizada. Em 1514, uma embaixada portuguesa levou ao Papa Julio II uma declaração de fé assinada por Afonso I (O Mani Congo).¹²⁶

Embora a embaixada do Congo a Roma tenha se tornado uma espécie de mito na história da conversão do reino africano, “houve porém embaixadas africanas, no sentido pleno da expressão, tal como a relatada por Barléus em 1643, quando enviados do rei Congo foram a Pernambuco negociar com Maurício de Nassau, que os recebeu com todas as honras”.¹²⁷ Silvia Lara aponta assim para a importância simbólica das embaixadas “reais ou míticas” na diáspora negra.

Apesar da ausência conguesa no cortejo de 1514, sua importância simbólica no universo negro colonial foi enorme, em especial para as danças e reinados de Congos que ocorriam em festas públicas dinásticas na América portuguesa ou para as coroações de reis e rainhas Congos nas irmandades negras em diversos pontos do Império.

¹²³ Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista*, p. 181.

¹²⁴ Sobre o parentesco africano recriado nos candomblés e nas irmandades ver: Vivaldo da Costa Lima, *Família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia*. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1971; Reis, *A Morte é uma festa*, p. 55.

¹²⁵ Sobre as embaixadas africanas na época moderna ver o sugestivo artigo de Silvia Lara. “Uma embaixada africana na América portuguesa”, in: Jancsó e Kantor, *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. pp. 151- 165.

¹²⁶ Antonio Brásio, “Embaixada do Congo a Roma em 1514?”, *Stvdia*, 32 (jun. 1971, pp. 51-87.

¹²⁷ Cf. Gaspar Barléus, *História dos feitos recentemente praticados durante 8 anos no Brasil*. (trad.) S. Paulo, EDUSP, 1974, pp. 254-255, apud: Lara. “Uma embaixada africana na América portuguesa”. In: Jancsó e Kantor, *Festa Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, p. 152.

As coroações dos reis do Congo e de Angola nas irmandades brasileiras, de alguma forma, nos remetem ao processo de conversão do reino do Congo, no século XVI.¹²⁸ Desse modo, os reinados negros na América portuguesa, resguardadas as particularidades de cada momento e região, dão mostras do vigor de antigas tradições centro-africanas lembradas e recriadas nas Américas. Nesse sentido, concordo com Elisabeth Kiddy quando afirma que:

Os centro-africanos continuaram no Brasil um processo de síntese cultural que começou combinando criativamente elementos culturais que os ajudaram em seu novo lar (novo mundo). Eles escolheram símbolos transculturais que fizeram a mediação entre o seu mundo antigo e o mundo novo. Os reis e rainhas nas irmandades e em outros contextos serviram como mediadores. Eles também serviram como mediadores em um sentido africano, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. O título de Rei do Congo veio a ser usado devido ao legendário poder político e ritual dos reis do Congo, bem conhecido tanto entre os escravos centro-africanos como entre os europeus. Longe de representar um triunfo da religião e dos costumes europeus, O Rei do Congo representa o triunfo de estratégias contínuas para preservar as ligações com a África. Comunidades afro-brasileiras com reis e rainhas do Congo mantêm laços vivos com a África.¹²⁹

IV – Diante das autoridades

A princípio, a definição da autoridade máxima sobre determinada irmandade dependia de qual instância era a responsável pela autorização de seu funcionamento e a aprovação de seu estatuto. Não havia uma norma fixa: “Se [a irmandade] fosse ereta com o reconhecimento do bispo seria eclesiástica, e sob a autoridade do Ouvidor seria secular”.¹³⁰ Na prática, entretanto, as coisas eram muito mais complicadas. As irmandades seculares também eram fiscalizadas pelas autoridades eclesiásticas, incumbidas de zelar pela vida espiritual dos irmãos. Por seu turno, as irmandades eclesiásticas deviam prestar contas às autoridades seculares, apresentando o balanço de receita e despesas sempre que este fosse

¹²⁸ Segundo Dantas Silva, “as guerras do Congo (1641-1665) vêm explicar o porquê da ausência, no Brasil, da coroação dos reis do Congo, logo após a Restauração Pernambucana. (...) Estas guerras repercutiram em Pernambuco” onde por muitos anos, enquanto durou a subordinação do Manicongo ao governo de Angola, os Reis do Congo foram substituídos nas festividades negras do Recife pelos reis e rainhas de Angola”. Leonardo Dantas Silva, “A instituição do Rei do Congo e sua presença nos maracatus”. *Estudos sobre a Escravidão Negra*, pp. 19 e 23. Vol. 2.

¹²⁹ Elisabeth Kiddy, “Who is the King of Congo”, in: Linda Heywood (ed.). *Central Africans and cultural transformations in American Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 181.

¹³⁰ Quintão, *Lá vem o meu parente*, p. 119.

requisitado. No final das contas, as dúvidas eram muitas e, um sem número de vezes, acabavam sendo “resolvidas” nos tribunais.

As irmandades de pretos na Bahia colonial souberam muito bem aproveitar as ambigüidades do poder, recorrendo ora ao secular, ora ao eclesiástico. Quando ignorados ou indeferidos por um deles, era comum que recorressem ao outro. Em muitas situações, autoridades seculares e eclesiásticas entravam em longos embates provocados por litígios envolvendo irmandades de pretos e outros setores da sociedade. Os litígios mais comum, entretanto, envolveram irmandades e autoridades eclesiásticas, mais especialmente vigários e capelães.¹³¹ Estas eram as autoridades mais próximas do cotidiano das irmandades, o que explica em grande parte as desavenças. A interferência dos vigários e capelães nas eleições, como discutimos acima, é um dos melhores exemplos desta complexa relação. Era certamente no dia-a-dia de suas atividades que as confrarias de pretos lutavam mais bravamente pela sua autonomia e prestígio. Nesses termos, entende-se porque justamente aí se travavam as batalhas mais duras e decisivas, ainda que, por vezes, tivessem a aparência de pequenas pendengas.

O litígio que envolveu a irmandade do Rosário da Conceição da Praia e o vigário da matriz durou mais de três décadas. Tudo começou no ano de 1717, quando o Padre Custódio Rodrigues Landim tomou posse como pároco da matriz. Desde então, o novo pároco negou-se a acompanhar, ao lado do juiz da irmandade, os corpos dos irmãos defuntos até a sepultura, embora não deixasse de cobrar o valor de 1\$280 réis pela encomendação do corpo. Os irmãos do Rosário da Praia sentiram-se usurpados da posse de um direito plenamente reconhecido pelo costume. Recorreram ao Ouvidor Geral do Cível e no ano de 1719 “foram providos por sentença definitiva pela qual se mandou restituir os suplicantes de sua posse”.¹³²

¹³¹ “Na cidade, o padre nomeado pelo Estado (vigário colado) ou pelo bispo (vigário encomendado) estava a frente de uma paróquia e tinha o ‘encargo das almas’ que nela habitavam. Mas também podia servir como coadjutor ou ser contratado por uma irmandade religiosa. A denominação de capelão, por sua vez, encobria três realidades diferentes: a do padre responsável por uma capela situada no perímetro de uma paróquia e submetida à autoridade de seu pároco (o vigário podia exercer este cargo); a do que exercia funções sacerdotais junto a uma irmandade religiosa ou uma família, a do que ajudava o coro da catedral, apesar de não se cônego”. Kátia Queirós Mattoso. *Bahia Século XIX*. Uma Província no Império. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, p. 337.

¹³² Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido dos Homens Pretos Irmãos da confraria de Nossa Senhora da Matriz da Conceição da Praia da cidade da Bahia para que tomem providência contra o pároco da dita Matriz, Custódio Rodrigues Landim. 11 de Março de 1735. AHU, Bahia, Caixa 50, doc. 4440.

Como já foi comentado acima, a morte era um assunto levado muito a sério pelas confrarias em geral, e pelas da gente preta de modo particular.¹³³ Muitas vezes os procedimentos eram exaustivamente discriminados em vários capítulos dos compromissos. O estatuto da irmandade do Rosário da Matriz da Conceição da Praia, datado de 1686, estabelecia, entre outras determinações, que “será obrigatório o capelão acompanhar o nosso esquife, e não levar esmola dos ditos irmãos; e para isso será a dita irmandade obrigada a se lhe fazer maior procissão e depois do corpo sepultado lhe rezeará o dito capelão um responcio”.¹³⁴ Percebe-se logo que a recusa do pároco feria diretamente o compromisso da irmandade.

O acompanhamento de sacerdotes nos rituais fúnebres na Bahia colonial era um diferencial importantíssimo. O número de sacerdotes presentes na procissão de acompanhamento e sepultamento estava diretamente relacionado com a idade e a posição social do indivíduo. “Em 1759, por exemplo, d. Florência Cavalcanti e Albuquerque, viúva do capitão-mor José Pires de Carvalho e Albuquerque, ambos fidalgos do Solar do Unhão, foi à sepultura no convento do Carmo acompanhada de seu pároco e mais cem sacerdotes”.¹³⁵

As Constituições Primeiras determinavam a presença dos párocos, ou na sua falta, outro sacerdote, na encomendação, acompanhamento e sepultamento de seus paroquianos. Assim, a recusa do vigário da Conceição da Praia em acompanhar o sepultamento dos irmãos onerava a irmandade duplamente. Mais que seguir as determinações eclesiásticas, os irmãos da Praia, ao defender a presença do padre nos sepultamentos, estavam zelando pela importância social e simbólica da presença sacerdotal nos enterros. O vigário da Matriz da Praia, além de não comparecer, invariavelmente cobrava seus estipêndios, desse modo, caso a irmandade quisesse contratar um sacerdote especialmente para o evento deveria pagar duplamente os serviços sacerdotais.

Embora as autoridades seculares tenham dado ganho de causa à irmandade em 1719, a história não acabaria aí. No ano de 1727 o juiz e irmãos do Rosário da Conceição da Praia recorreram à Coroa alegando que “a Sentença de Possessório que alcançaram na Ouvidoria Geral do Cível da mesma cidade [Bahia], contra o Reverendo Pároco da dita

¹³³ Ver o já clássico estudo sobre o tema: Reis, *A Morte é uma festa*.

¹³⁴ Compromisso da Virgem Santíssima Mãe de Deus N. S. do Rosário dos pretos da Praia, 1686, cap. XVII.

¹³⁵ Reis, *A morte é uma festa*, p. 143.

Matriz, Custódio Rodrigues Landim” não havia sido executada. Dois anos mais tarde a Coroa confirmou a decisão da Ouvidoria Geral do Cível da Bahia e deu razão aos irmãos.

O Pároco Custódio Landim permaneceria irredutível e, apoiado pelo Arcebispo D. Luiz Alvarez de Figueiredo, não cede à decisão da justiça secular corroborada pela Coroa. A queda de braços que, a princípio, envolvia o pároco da Praia e a irmandade do Rosário passava agora a envolver autoridades seculares e eclesiásticas. Inúmeras consultas, petições, pareceres e decretos foram redigidos e analisados no decorrer da década de 1730. Em 1739, num claro recurso de “virar o feitiço contra o feiticeiro”, o Promotor da Mitra moveu um libelo contra a irmandade do Rosário da Praia sobre a impropriedade de ir o juiz da irmandade ombreado com o sacerdote no cortejo de sepultamento.¹³⁶

O pároco da matriz da Praia não era imortal! Mas, infelizmente, a questão não se encerrou com seu falecimento. O novo pároco também resolveu levar adiante a pendenga criada por seu antecessor. No ano de 1750, o juiz e irmãos do Rosário da matriz da Praia enviaram uma terceira petição ao rei, solicitando sua intervenção para que se cumprisse a sentença proferida pela Ouvidoria Geral do Cível há décadas.¹³⁷ Não foi possível saber como e quando terminou esta disputa, mas ela certamente aponta para algo muito comum no cotidiano das irmandades de pretos.

A irmandade do Rosário das Portas do Carmo também protagonizou um longo conflito com outro vigário da cidade. Em atenção à solicitação feita pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro Da Vide, em 1712, o rei de Portugal autorizou, em 1718, a criação de mais 20 freguesias no Arcebispado.¹³⁸ Dentre estas, criou-se, na cidade da Bahia, a freguesia do Passo, desmembrada do curato da Sé. Como não possuía matriz, a sede da freguesia instalou-se, provisoriamente, na igreja dos Rosário dos pretos das Portas do Carmo. Poucos anos depois, os irmãos pretos já percebiam as manobras dos fregueses e do vigário do Passo para apropriação definitiva de seu templo. Os confrades do Rosário recorreram ao Rei e, em 1722 receberam um despacho real em seu favor. Mais uma vez as

¹³⁶ Requerimento do juiz e mais irmãos da confraria de N. S. do Rosário dos homens pretos da Matriz da Conceição da Praia ao rei [D. João] solicitando que mande o pároco da referida matriz Custódio Rodrigues Landim satisfazer a sentença de força que os suplicantes alcançaram para poderem acompanhar os corpos dos irmãos defuntos à sepultura. 9 de maio de 1747. AHU, Bahia - Avulsos Cx. 89, doc. 7272.

¹³⁷ Requerimento do juiz e irmãos da Irmandade de N. S. do Rosário da matriz da Conceição da Praia, solicitando ao rei [D. José] ordem para que o pároco da freguesia acompanhe os enterros da irmandade. 12 de Setembro de 1750. AHU, Bahia - Avulsos, Cx. 103, doc. 8164.

¹³⁸ Vide. Notícias do Arcebispado da Bahia, p. 332.

autoridades eclesiásticas não atenderam prontamente a decisão secular, ainda que o próprio Vice-Rei do Brasil, o Conde de Sabugosa, intercedesse, em nome da Coroa, em favor dos irmãos do Rosário. As obras da matriz do Passo foram iniciadas apenas em 1736 ficando a matriz instalada no Rosário dos pretos até, pelo menos 1740.¹³⁹

É curioso constatar que, no decorrer do século XVIII, em outras partes da América portuguesa, pelo menos mais duas irmandades do Rosário de pretos sofreram tentativas de usurpação de seus templos. Alguns anos após a instituição da diocese do Rio de Janeiro (1676), depois de uma conflituosa permanência na Igreja da Cruz dos militares, no ano de 1737, a sede do bispado instalou-se na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Os conflitos que resultaram na retomada da posse e administração do templo pelos irmãos do Rosário se estenderam ao longo do século XVIII. Teve início em 1700, em Olinda, um longo embate entre confrades do Rosário e autoridades eclesiásticas, quando estas tentaram transformar a igreja dos pretos em hospício dos Missionários.¹⁴⁰ Penso que, mais que tentativa de controle das irmandades de pretos, estes eventos demonstram a importância dos templos dos pretos, em termos de estrutura física e comodidade, e a hercúlea tarefa de seus administradores para a preservação do espaço duramente conquistado.

Na Bahia setecentista, a importância real e simbólica da igreja do Rosário da Baixa dos Sapateiros ou das Portas do Carmo para os confrades africanos e crioulos ali congregados justificava o embate com as autoridades brancas, mas também com seus irmãos de cor.

Quando os confrades do Rosário da Matriz de São Pedro Velho deram início à construção de sua capela, na rua de João Pereira, a irmandade do Rosário da Baixa dos Sapateiros entrou na justiça na tentativa de embargar a obra alegando que esta nova capela, tão próxima à sua, lhe traria prejuízos materiais. Os irmãos do Rosário da Freguesia de São Pedro se defenderam alegando que:

Tal prejuízo não possa haver na dita cidade em razão de que nela podem haver mais de duas capelas pela grande multidão que nela há de pretos tanto para as suas festividades, como para o enterro deles, havendo em cada freguesia sua

¹³⁹ Ott, “A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos do Pelourinho”, p.122.

¹⁴⁰ Quintão, *Lá vem o meu parente*, pp.105-107.

Irmandade, podem estar ambas as Capelas decentemente paramentadas, e com todo o preciso para se fazer o culto Divino.¹⁴¹

Os confrades do Rosário das Portas do Carmo não conseguiram impedir a construção da capela do Rosário da Rua de João Pereira. Mas nem por isso perderam seu lugar de destaque na história das confrarias de pretos da cidade da Bahia. A força desta associação se revela nos embates que travaram com a Freguesia do Passo em favor de sua autonomia ao longo do século XVIII.¹⁴²

Desconfiados e atentos em decorrência do “trauma” da ocupação do templo pela freguesia do Passo, desde o final da década de 1730 os irmãos do Rosário buscaram formas para subtrair-se da jurisdição da freguesia. A mesa administrativa da irmandade do Rosário das Portas do Carmo buscou, ainda nos tempos da ocupação, manter seu próprio capelão, em detrimento do descontentamento do vigário. No ano de 1737, o vigário colado da matriz do Passo, Miguel Vieira Monteiro pediu ao rei que não confirmasse no cargo o capelão da irmandade dos pretos. Padre Miguel sentia-se lesado e desrespeitado pela irmandade pois o capelão, segundo ele, usurpava os emolumentos, a jurisdição e os direitos paroquiais. Percebe-se que a grande indignação do vigário tinha como motivo principal a usurpação dos emolumentos: missas semanais, encomendação dos irmãos defuntos, administração dos sacramentos. Todos estes serviços eram pagos ao capelão da irmandade. Nem mesmo nas missas especiais, como a de Santo Antonio de Catalagerona, a irmandade permitia a intervenção do vigário.¹⁴³

A instituição do Padroado régio criou inúmeros problemas relacionados à jurisdição eclesiástica e temporal nos domínios do Império português.¹⁴⁴ No capítulo anterior

¹⁴¹ Requerimento da Irmandade de N. S. do Rosário sita na Freguesia de São Pedro ao rei solicitando concessão de licença definitiva para construção de sua capela não aceitando o embargo da obra solicitado pela irmandade do Rosário das Portas do Carmo, 23 de Agosto de 1749. AHU, Bahia - Avulsos, Cx. 106, doc. 48 (cota antiga).

¹⁴² Os conflitos entre a irmandade do Rosário e a Freguesia do Passo se estendem até o período imperial. Ver Farias. *Irmãos de Cor, de Caridade e de Crença*. Especialmente capítulo II “o Triunfo do Rosário sobre o “Espírito Maligno”: conflitos entre irmãos e padres”.

¹⁴³ Requerimento do vigário colado da matriz de N.S. do Rosário da cidade da Bahia, Miguel Vieira Monteiro ao rei [D. João V] solicitando que não confirme título algum ao capelão dos pretos, padre Pedro Silva Pinto. 23 de Novembro de 1737. AHU, Bahia - Avulsos, Cx. 60, doc. 1727.

¹⁴⁴ “O Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelos papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia, do Brasil. Esses direitos e deveres advinham de uma série de bulas e breves pontificiais, tendo começado com a *Inter caetera* de Calisto III em 1456 e culminando com a *Praecelsae devotionis* de 1514”. Boxer, *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 243.

apresentei, brevemente, alguns dos problemas gerados pelas “abusivas” cobranças dos emolumentos sacerdotais, diretamente ligada ao recolhimento dos dízimos eclesiásticos, por parte da coroa, e seu desvio para fins distantes da manutenção dos templos e do corpo clerical. O conflito acima relatado, em certo sentido, está relacionado ao mesmo problema. Foram inúmeras as reclamações de padres e bispos com respeito ao baixo, e por vezes inexistente pagamento de suas cômputas.¹⁴⁵ Por esta razão, os clérigos sobreviviam da cobrança das conhecidas – taxas cobradas pelas confissões, comunhões, extrema-unção, etc. Se a atitude dos irmãos do Rosário contratando um capelão visava a manutenção de uma certa autonomia diante do vigário da paróquia, por outro lado, acabava ferindo duramente o “bolso” do padre que se via desfalcado das preciosas rendas de sua única filial.

Em 1750, os confrades do Rosário das Portas do Carmo recorreram, mais uma vez, à D. João V implorando que, em nome do Padroado régio, tomasse o templo da irmandade sob sua proteção, subtraindo-a, desse modo, de qualquer ingerência das autoridades eclesiásticas.

Rogam a Vossa Majestade em nome da mesma Senhora do Rosário dos pretos, queira dignar-se por sua Real [...] de tomar debaixo de sua proteção a Igreja e Irmandade dos suplicantes por ser de Padroado Leigo, para efeito de gozarem dos privilégios concedidos aos Padroados da Coroa e em todas as causas que se moverem sobre as suas regalias ser ouvido nelas pelo Procurador Régio, concedendo-lhes para esse efeito Provisão (...).¹⁴⁶

Como vimos, a partir de 1765, com a determinação que obrigava as irmandades a enviarem seus compromissos à Lisboa para serem aprovados pela Mesa de Consciência e Ordens, a ingerência do estado sobre as irmandades aumentaram muito. Até então, muitas irmandades haviam sido eretas apenas com a aprovação da autoridade eclesiástica local. A medida pombalina, de certo modo, vinculou todas as irmandades e confrarias, mesmo aquelas eretas com aprovação do Ordinário ao poder secular. Em carta enviada à Santa Sé no ano de 1779, o bispo do Rio de Janeiro deixa transparecer que, além da imposição régia,

¹⁴⁵ Pensão que se concedia aos párocos para seu sustento.

¹⁴⁶ Requerimento do juiz e mais irmãos da irmandade de N.S. do Rosário dos pretos ao rei [D. João V] solicitando tomar sob sua proteção a igreja da irmandade dos suplicantes para efeito de gozarem dos privilégios concedidos aos padroados da Coroa, e que em todas as causas movidas sobre as regalias seja ouvido o procurador régio, além de declarar em provisão que ao capelão da irmandade pertence fazer dentro da igreja todas as funções da encomendação dos corpos. 24 de Janeiro de 1750. AHU, Bahia- Avulsos, Cx. 101, doc. 7972.

parece ter havido uma certa inclinação das associações leigas a submeterem-se à jurisdição eclesiástica.

As irmandades (...) são tantas quantas são as igrejas paroquiais e até mesmo quantas são as capelas e altares das mesmas igrejas. Praticamente todas, nas suas origens foram eretas pela autoridade diocesana e sob a mesma autoridade eram administradas e lhe estavam sujeitas; mas de alguns anos para cá, aos poucos foram se subtraindo do foro eclesiástico e começaram a recorrer ao foro civil e, por lei, prestavam conta aos juizes de sua gestão.¹⁴⁷

Esta tendência notada pelo bispo do Rio de Janeiro assinala uma maior “flexibilidade” das autoridades seculares em relação ao tratamento dos interesses das irmandades e confrarias. Por outro lado, considerando que os embates mais freqüentes na vida das confrarias negras costumavam envolver vigários e capelães, nada mais previdente do que se resguardar na proteção das autoridades seculares. Restava ainda o recurso ao rei que, no Antigo Regime, colocava-se como uma instância superior a que todos os súditos podiam recorrer. No Império português, devido as especificidades da política do Padroado, o rei era, ao mesmo tempo, uma autoridade civil e religiosa, razão porque as irmandades recorriam a ele, duplamente, para evitar ingerências eclesiásticas ou civis.¹⁴⁸

O que os irmãos do Rosário da Baixa dos Sapateiros intentaram, em 1750, foi uma espécie de reafirmação de sua submissão à autoridade da coroa, colocando o próprio templo da irmandade, além da associação propriamente dita, sob a proteção do Padroado régio. Em termos práticos, a irmandade dos pretos da Baixa dos Sapateiros queria preservar sua autonomia da freguesia do Passo, livrando-se da condição de filial da freguesia.

Seguindo os procedimentos de praxe, o arcebispo da Bahia foi devidamente consultado sobre a pretensão dos irmãos. Sua resposta, apesar de francamente tendenciosa, é um precioso testemunho sobre a história de luta da irmandade da Baixa dos Sapateiros.¹⁴⁹ Segundo o arcebispo da Bahia, esta irmandade tinha uma conhecida fama de perturbadora da ordem. Já havia entrado em contendas com a irmandade do Santíssimo Sacramento,

¹⁴⁷ Carta de D. José Justiniano Mascarenhas Castelo Branco, bispo do Rio de Janeiro na relação à Santa Sé, 01 de Outubro de 1779, apud: Arlindo Rubert. *A Igreja no Brasil: Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822)*, Santa Maria – RS, Palloti, 1988, vol.3.

¹⁴⁸ Ver: Russell-Wood, “Vassalo e soberano: apelos extra-judiciais de africanos e de indivíduos de origem africana na América portuguesa”, In: Maria Beatriz Nizza as Silva (org.), *Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*. Lisboa, Editorial Estampa, 1995, pp. 215-233.

¹⁴⁹ Carta resposta da consulta feita ao arcebispo da cidade da Bahia ao Rei [D. Jose] à respeito da solicitação do juiz e mais irmãos da irmandade do Rosário dos Pretos desta cidade para que lhe concedam privilégios do Padroado régio. 5 de Setembro de 1751. AHU, Bahia - Avulsos, Caixa 107, doc, 8391.

quando sua capela era matriz do Passo, e também com a Misericórdia. Por estas e outras nas palavras do arcebispo “faziam mais perturbações que todas as irmandades de brancos juntas”. Ele defendeu seu vigário veementemente – “um dos mais prudentes, pacíficos e cuidadoso de suas obrigações que tem o arcebispado” - e acusou a irmandade de causar polêmica com todos os padres que passaram pela dita freguesia e também com alguns vigários de outras paróquias. Por fim, o arcebispo primaz alertou:

Vossa Majestade me dará o que for mais justo, deixando por sua Real grandeza de acreditar nestas importunas e repetidas queixas dos suplicantes, por serem efeitos da soberba, presunção e altivez, com que essa casta de gente vive, e que com algum, e não pequeno perigo de se quererem *Levantar* contra ele, como já o tem intentado, segundo indícios que disso houveram.

A altivez dos irmãos pretos na defesa de seus interesses, aos olhos do arcebispo, era muito perigosa porque podia anunciar outros perigos. Mais do que o anúncio de algo grandioso, a história das irmandades do Rosário representam, por si só, um árduo trabalho de invenção de uma comunidade negra na diáspora.

A importância singular dos angolas na história das irmandades baianas, especialmente nas do Rosário, é justificado por alguns autores pela precedência deste grupo em relação as demais grupos africanos. Bacelar observa que, no século XVII, quando foi criada a irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, assim como outras congêneres na cidade, como vimos no capítulo anterior, “era incontestável a superioridade numérica dos negros de Angola e Congo”. E, por esta razão, estas primeiras irmandades compunham-se “exclusivamente de negros vindos de Angola e seus descendentes”,¹⁵⁰

A precedência é, sem sombra de dúvida, um fator relevante nessa história. Interessante observar que, não apenas as irmandades do Rosário fundadas no século XVII, mas também outras irmandades nascidas sob invocações distintas, no mesmo período em questão, deram destaque a presença dos angolas. Os cargos da mesa diretora da Irmandade de Santo Antonio de Categeró, segundo seu compromisso de 1699, estavam divididos entre angolas e crioulos, o que atesta o controle da irmandade por parte destes dois grupos¹⁵¹. Entretanto, a precedência é insuficiente para explicar a identificação criada entre os

¹⁵⁰ Bacelar e Souza, *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*, p. 9.

¹⁵¹ Compromisso da Irmandade de Santo Antonio de Categeró sita na Igreja matriz de São Pedro desta cidade da Bahia, 1699, cap. 2, apud: Cardozo, “As irmandades da antiga Bahia”, p. 248.

angolas e as confrarias católicas ao longo dos séculos, mesmo nos momentos em que o grupo passou a minoria no tráfico baiano.

A importância do catolicismo na África Central, longamente discutida no capítulo 1, é outro elemento de inquestionável importância. Talvez, se a precedência fosse de africanos que ignorassem o universo do catolicismo e, sobretudo, as experiências e vivências do cristianismo africanizado por longos séculos de contatos, ela poderia não ter tido um peso tão considerável. Creio então que, o fato dos angolas terem sido os primeiros africanos a se congregarem em irmandades na Bahia não se explica tão somente por terem estes constituído as primeiras grandes levadas de africanos mas, também, por trazerem consigo uma experiência muito particular do catolicismo. Esta experiência talvez possa explicar, em grande parte, a propalada “permeabilidade” dos bantos à catequese católica.¹⁵²

O contato anterior com o universo católico e a experiência de um catolicismo africano não podem, por sua vez, dar conta de uma experiência dinâmica como foi a escravidão e a formação de novas identidades na diáspora negra. Nos embates cotidianos das irmandades entre si e com as autoridades civis e eclesiásticas se forjaram e, ao mesmo tempo, se fortaleceram identidades novas, fundadas ou não nas origens africanas. Como bem formula Russel-Wood, as irmandades negras foram um dos lugares mais importantes de concretização do desejo dos homens de cor, escravos e libertos, “de formar entidades corporativas”.¹⁵³

Acredito que os angolas na Bahia, mais que qualquer outro grupo, conseguiram apropriar-se do espaço das confrarias e aí concretizaram seus desejos corporativos. A experiência africana do catolicismo foi fundamental para a apropriação e consolidação deste espaço. Por outro lado, as lutas cotidianas, os arranjos e as alianças também foram cruciais na delimitação e identificação desse espaço particular. Assim, acredito que a identificação dos angolas com as irmandades do Rosário foi um processo paralelo e conectado com a formação de uma identidade angola na Bahia. Por esta razão, inicio o capítulo que se segue com uma pergunta fundamental para esse debate: Afinal, por que caminhos se forjaram a construção da chamada identidade angola na Bahia?

¹⁵² Viana, *O negro na Bahia*, p. 212.

¹⁵³ A J. R. Russell-Wood, “Black and mulatto brotherhoods in Colonial Brazil: a study in collective behavior. *Hispanic American Historical Review*, v. 54, n. 4, (1974): 577.

Capítulo 4

Os angolas da Bahia

Quanto aos negros cativos, só posso informar-te que os vindos da Costa da Mina são mais bem reputados que os vindos de Angola e Benguela e dizem ser gente melhor; eu porém acho que a preferência é por serem mais asseados e caprichosos; eles porém são mais ásperos e traidores, quando os de Benguela são mais amoráveis e dóceis, e percebem e falam a nossa língua melhor e com mais facilidade.^()*

Luís dos Santos Vilhena, 1802

I – “Mais amoráveis e dóceis”: o tráfico e a propaganda

O reconhecimento e a valorização de diferenças físicas e “comportamentais”, além de habilidades especiais para a execução de determinadas tarefas, era um fato corrente quando se tratava do comércio de africanos escravizados. Nestes termos, as peculiaridades poderiam indicar qualidades mais ou menos valorizadas no mercado, determinando assim escolhas e predileções. No início do século XVIII, o famoso cronista Antonil registrou, com muita clareza, esta postura mercantil escravista num conhecido alerta aos senhores de escravos: “E porque comumente são de nações diversas, e uns mais boçais que outros e de forças muito diferentes, se há de fazer repartição com reparo e escolha, e não às cegas”.¹

Fruto de preconceitos, de contatos diretos ou, ainda, de interesses econômicos particulares, as qualidades e habilidades eram, quase sempre, vinculadas à origem geográfica dos africanos.

Os que vêm para o Brasil são ardas, minas, congos, de São Tomé, de Angola, de Cabo Verde e alguns de Moçambique, que vêm nas naus da Índia. Os ardas e os minas são robustos. Os de Cabo Verde e São Tomé são mais fracos. Os de Angola, criados em Luanda, são mais capazes de aprender ofícios mecânicos que os das outras partes já nomeadas. Entre os congos, há também alguns bastante industriais e bons não somente para o serviço da cana, mas para as oficinas e para o meneio da casa”.

^(*)Luís dos Santos Vilhena, *A Bahia no século XVIII*. (1802). Salvador / Bahia, Editora Itapuã, 1969, pp. 55-56. Vol. I.

¹ André João Antonil, *Cultura e Opulência do Brasil* (1711). Belo Horizonte/São Paulo, Editora Itatiaia/EDUSP, 1982, p. 89.

Não apenas os africanos foram avaliados segundo qualidades e habilidades pretensamente inatas ou específicas ao grupo de origem. Também os crioulos - como eram denominados os negros nascidos no Brasil, em Luanda, ou ainda em outras colônias portuguesas na África² - foram objeto deste tipo de avaliação. O jesuíta Antonil percebeu de pronto que os crioulos se constituíam em um grupo particular, e assim, para melhor rendimento de seus negócios, lembra aos senhores que os “que nasceram no Brasil, ou se criaram desde de pequeno na casa dos brancos, afeiçoam-se a seus senhores, dão conta de si, e levado em bom cativo, qualquer deles vale por quatro boçais”.³ Assim como se passava com os africanos, como veremos no decorrer deste texto, as opiniões sobre os “pretos nacionais” eram, por vezes, controversas. Em relação aos mesmos crioulos, tão valorizados por Antonil, um cronista do final do século XVIII, mais cauteloso e desconfiado, adverte sobre os riscos de se confiar inteiramente num escravo, ainda que “criados nos braços e camas de seus senhores, pois era comum que, assim que encontravam uma boa oportunidade, matavam-nos a facadas, golpes de machado e cacetadas”.⁴

Ao longo dos séculos de escravidão, algumas imagens foram se cristalizando. É possível dizer que alguns estereótipos a respeito de determinados grupos tornaram-se tão marcantes que sobreviveram ao seu próprio tempo.

A construção de determinados quadros de valores esteve submetida a conjunturas específicas do tráfico e, portanto, aos interesses do comércio escravista deste ou daquele setor. Começo este capítulo discutindo a construção de certas representações sobre um grupo específico: os angolas. Imagens que ressaltavam a docilidade e a plasticidade dos angolas calaram fundo entre cronistas e estudiosos desde o século XVIII até muito recentemente.

No final do Setecentos, o cronista Luís dos Santos Vilhena notou uma certa preferência, por parte dos senhores de escravos baianos, pelos africanos da Costa da Mina, apesar de uma presumível fama de rebeldia e aspereza deste grupo. Em contraposição, o cronista também registrou a qualidade mais apreciada em relação aos escravos procedentes

² Sobre os crioulos “africanos” ver: Mary C. Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 38.

³ Antonil, *Cultura e Opulência do Brasil* (1711), p. 89.

⁴ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, p. 135. Vol I.

da região centro-africana (angolas e benguelas): a disposição e facilidade para se integrarem ao mundo dos brancos.⁵

A preferência pelos “asseados e caprichosos” africanos da Costa da Mina permaneceu discurso corrente na Bahia no início do século XIX, tanto na boca dos brasileiros quanto na dos estrangeiros. Segundo um viajante inglês que visitou a cidade no ano de 1836, havia uma superioridade evidente nos negros que ali habitavam.

Porque toda a população dessa província é originária da Costa do Ouro (sic). Não somente os homens e as mulheres são mais altos melhor constituídos que os moçambiques, os benguelas e outros africanos mais ainda, eles possuem uma grande energia de caráter, possível consequência das relações estreitas destes povos com os mouros e árabes. Há muitos entre esses indivíduos que lêem e escrevem em árabe.⁶

O francês Agassiz, tendo visitado a Bahia na segunda metade do século XIX, emitiu opiniões semelhantes. Afirma, por exemplo, que angolas e congos, “em geral de língua banto”, eram “menos inteligentes e mais dóceis” que os originários da África Ocidental, servindo bastante bem para os serviços da lavoura.⁷

É importante lembrar que este comentário sobre a docilidade angola tinha como contraponto implícito a rebeldia dos africanos ocidentais, corporificada nas inúmeras revoltas que proliferaram na Bahia desde o início do século XIX. Naqueles tempos, em “rebeliões espontâneas ou planejadas, na capital e nas vilas do Recôncavo, nos engenhos, fazendas e armações de pesca, os escravos africanos mantiveram os senhores em estado de insegurança constante”.⁸ Tanto no discurso estrangeiro quanto no dos nacionais, a suposta superioridade física e intelectual dos africanos ocidentais foi vista como uma afiada e perigosa faca de dois gumes. As vantagens econômicas para um grupo de comerciantes foram, sem sombra de dúvidas, os grandes sustentáculos da política de valorização do tráfico com a Costa da Mina e o Golfo do Benin. Desse modo, o acalorado debate em torno da “valorização” das “peças africanas” que envolveu, durante o século XVIII, traficantes

⁵ Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, p. 135. Vol I.

⁶ G. Gardner, *Travels in the Interior of Brazil*, Principally Through the Northern Provinces and the Gold Diamond Districts, during the Years 1836-1841. London, Reeve Brothers, 1846, apud: Stephania Capone, Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines”. *Cahiers d'études africaines*. XL (1), 157, 2000, p. 67.

⁷ Agassiz, *Viagem ao Brasil*, Apud Luís Vianna Filho, *O negro na Bahia*. Um ensaio clássico sobre a escravidão. RJ, Nova Fronteira, 1988, p.87.

⁸ João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil*. A história do levante dos Malês em 1835. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pp. 68-69.

portugueses e baianos, constituiu-se num momento privilegiado de construção das representações sobre os diferentes grupos africanos na Bahia.

O conflito entre os plantadores de cana-de-açúcar da Bahia e os negociantes de escravos portugueses, em torno do abastecimento de mão de obra escrava de origem africana, remonta ao século XVI. Neste século, os portugueses controlavam as principais fontes de suprimento de escravos na África. Durante a União Ibérica (1580-1640), os traficantes portugueses estabeleceram lucrativos negócios com as colônias de Castela, nas Índias Ocidentais. Este fato agravou ainda mais a carência de mão-de-obra nas plantações de cana no nordeste da América Portuguesa, elevando, por conseguinte, o preço dos cativos.⁹

Este quadro perdurou até o momento em que o monopólio português na costa da África começou a sofrer seus primeiros abalos. Em 1637, a Companhia das Índias Ocidentais conquistou o Castelo de São Jorge da Mina e assumiu o controle daquele território. Enfraquecido pela guerra de restauração do trono, Portugal submeteu-se a um tratado com os holandeses, firmado em 1641, que previa “que os navios portugueses só poderiam freqüentar aqueles portos (da costa a sotavento do Castelo da Mina) com carregação de mercadorias de suas colônias da América, como açúcar, aguardente e, evidentemente o fumo da Bahia”. Já na primeira metade do século XVII, o fumo de terceira categoria produzido no Recôncavo da Bahia era a “mercadoria preferida pelos africanos para o escambo de escravos naquela região”.¹⁰

A situação de Portugal agravou-se ainda mais com a ocupação de Luanda, protagonizada pela mesma Companhia das Índias Ocidentais em 1641. Para evitar um colapso nas plantações do nordeste da América Portuguesa, em decorrência da escassez de mão-de-obra, por meio de uma provisão publicada em 1644, a Coroa portuguesa permitiu que os negociantes baianos comercializassem o tabaco diretamente com a Costa da Mina, sem necessitarem passar pela metrópole.¹¹ Os grandes beneficiados desta medida foram os comerciantes da Bahia que controlavam diretamente o comércio do tabaco. Assim, as restrições impostas pelos holandeses para o tráfico na Costa da Mina permitiram aos

⁹ Maria Inês Cortes de Oliveira, “ ‘Quem eram os negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”. *Afro-Ásia*, 19/20, (1997), p. 44.

¹⁰ Oliveira, “ ‘Quem eram os negros da Guiné?’”, p. 45.

¹¹ Pierre Verger, *Fluxo e Refluxo* do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos Dos Séculos XVII ao XIX. São Paulo, Corrupio, 1987, p. 12.

baianos romper com o clássico comércio triangular. O estabelecimento da preferência de um lado e da especialidade do outro tornou praticamente impossível aos comerciantes de outras regiões brasileiras, assim como aos de Portugal, o acesso aos escravos oriundos da Costa da Mina.¹²

Em 1648, Salvador Correia de Sá, em nome do patriotismo luso e dos interesses dos negociantes e plantadores fluminenses, reconquistou Luanda das mãos holandesas.¹³ Mesmo após a expulsão dos holandeses, os comerciantes de escravos portugueses não alcançaram, de imediato, a recuperação do controle do tráfico na região. Novas alianças, a emergência de novos grupos de poder e, ainda, a quebra de hegemonias ocasionadas pela ocupação holandesa produziram violentas guerras internas entre sobas, tendo como conseqüência o despovoamento de várias regiões e dificuldade de organização dos antigos pumbos.¹⁴ Entretanto, não tardou muito para que Angola recuperasse seus índices de exportação de escravos. Além da demanda que vinha da América portuguesa, as plantações antilhanas contribuíram enormemente para esta recuperação. Enquanto isso, o tráfico baiano com a Costa da Mina, apesar de ainda não ter se consolidado como uma concorrência perigosa, demarcava, cada vez mais, seu espaço. No final do século XVII, um fato novo veio a contribuir para a intensificação do tráfico baiano com a Costa da Mina.

A descoberta das minas de ouro, a partir de 1698, aumentou consideravelmente a demanda por mão-de-obra escrava na América Portuguesa. Esta nova e intensa demanda fortaleceu ainda mais os negócios e os interesses dos comerciantes de escravos da Bahia. Esta situação preocupava cada vez mais os negociantes de Portugal que controlavam o tráfico desde Angola.¹⁵ No início do século XVIII, a preferência pelos negros da Costa da Mina na Bahia também preocupava as autoridades metropolitanas, temerosas de que esta preferência viesse a prejudicar os negócios do tráfico em Angola.¹⁶ A oposição de

¹² Corcino Medeiros dos Santos, “A Bahia no comércio português da Costa da Mina e a concorrência estrangeira” In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Org.), *Brasil. Colonização e Escravidão*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000, pp. 223-24.

¹³ Luís Felipe Alencastro, *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia da Letras, 2000, p. 233. Sobre a história da restauração em Angola, protagonizada por Salvador Correia de Sá ver: Charles Boxer, *Salvador Correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1973.

¹⁴ Viana Filho. *O negro na Bahia*, pp. 86-87. Os pumbos eram feiras de comércio de escravos estabelecidas no interior.

¹⁵ Oliveira, “ ‘Quem eram os negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”, p. 46.

¹⁶ Consulta do Conselho Ultramarino em 5 de novembro de 1737. AHU, Cod. 23, fls. 254-260.

interesses entre os traficantes baianos e os da metrópole foi ponto focal de muitas polêmicas envolvendo autoridades coloniais e metropolitanas.

É exatamente no centro deste conflito que surge a propaganda, de cada um dos lados em questão, em favor de sua mercadoria. No início do século XVIII a propaganda dos traficantes baianos em favor dos negros minas já corria solta na colônia, inclusive no discurso das autoridades. O mesmo se pode dizer da propaganda dos portugueses sobre as “peças” de Angola.

Os baianos exaltavam os “negros minas” para os trabalhos da mineração, por serem mais fortes e resistentes que os angolas. Os portugueses, por seu turno, interessados no fim do tráfico com a Costa da Mina, divulgavam a excelência dos cativos de Angola e do Congo, especialmente pela maior facilidade de serem controlados.¹⁷

A diversidade de procedências dos africanos eram avaliadas não apenas visando o bom rendimento e as aptidões “inatas” para o cumprimento de determinadas tarefas. A preocupação constante com o controle e prevenção de ações rebeldes da escravaria também considerava a diversidade étnica e geográfica como um fator importante de análise. Desse modo, em diferentes épocas e localidades, as autoridades coloniais trocaram correspondências sobre as conveniências da homogeneidade ou da diversidade étnica dos cativos.¹⁸

Em decorrência de uma sublevação de escravos ocorrida em Minas Gerais, o Conselho Ultramarino e o governo do Rio de Janeiro travaram uma intensa correspondência sobre o assunto entre os anos de 1725-1728. Segundo o governador do Rio de Janeiro, a sublevação só não obteve sucesso em razão de uma disputa interna entre os rebeldes pois “os negros de Angola queriam que fosse rei do todos um do seu reino e os minas também de que fosse da mesma sua pátria”.¹⁹ Em resposta a consulta feita pelo Conselho Ultramarino sobre a conveniência de irem para as minas apenas os negros de Angola “visto que estes e[ram] mais confidentes, e mais sujeitos e obedientes do que os minas”, o governador do Rio de Janeiro, Luís Vânia Monteiro, em carta datada de 5 de julho de 1726, sustenta que:

¹⁷ Oliveira. “ ‘Quem eram os negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”, p. 46.

¹⁸ Silvia Hunold Lara, *Fragmentos Setecentistas: Escravidão, Cultura e Poder na América Portuguesa*. Campinas, UNICAMP, 2004, p. 172. (Tese de Livre Docência – Área de História do Brasil).

¹⁹ Consulta feita ao governador do rio de Janeiro, sobre a conveniência de irem para as minas só os negros de Angola. Lisboa, 18 de setembro de 1728. *Documentos Históricos* – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro Vol. XCIV, pp. 28-30. Coleção Carvalho 15,4,16.

Os negros minas eram os de mais reputação para aquele trabalho, dizendo os mineiros serem os mais fortes e vigorosos, mas ele entendia que adquiriram aquela reputação por serem tidos por feiticeiros, e ter-lhes introduzido o diabo, que só eles descobrem ouro, e pela mesma causa não haver mineiro que possa viver sem uma negra mina, dizendo que só com elas têm fortuna (...).²⁰

Se considerarmos que, muitas vezes, uma propaganda tem um fundo de verdade, é possível que os argumentos utilizados pelos traficantes, no tocante às habilidades dos minas para o trabalho na mineração, estivessem fundados em alguns conhecimentos objetivos sobre os povos da África Ocidental. Segundo Russell-Wood, “muitos escravos 'minas' tinham conhecimentos anteriores não só da mineração do ouro como da metalurgia”.²¹

Os estados Akan, localizados na Costa do Ouro, ocupavam o território onde os portugueses estabeleceram um de seus mais antigos entrepostos na costa africana - o castelo de São Jorge da Mina. Nestes estados utilizava-se o ouro fundido em barras e em pó como principal moeda corrente.²² No início do século XVI o principal objeto de tráfico africano-europeu nesta região era o cobiçado metal. “Os princípios que presidiam as trocas levaram os navegadores portugueses a trocar barras de ferro por escravos no Congo, a permutar em seguida com ouro tais escravos no castelo de São Jorge da Mina, realizando assim uma assaz transmutação de ferro em ouro”.²³ Mas, não foram apenas os estados Akan que dominavam as técnicas de extração e fundição de minérios.

Ifé havia sido o berço das especialidades metalúrgicas, exemplificadas por sua arte desenvolvida a partir da fundição do bronze por meio do método denominado “cera perdida”. No interior da cidade do Benin, os ferreiros e os fundidores de bronze viviam em quarteirões especiais e gozavam de certas prerrogativas. Na fundição do bronze e do latão obtiveram um alto grau técnico, demonstrando um grande e sofisticado conhecimento das proporções dos metais constitutivos, do ferro, do níquel, do zinco e do estanho”.²⁴

Nestes termos, é possível conjecturar que, a propalada força física dos minas, assim como seus misteriosos atributos mágicos para encontrar ouro, seriam, na verdade,

²⁰ Consulta feita ao governador do rio de Janeiro, sobre a conveniência de irem para as minas só os negros de Angola. Lisboa, 18 de setembro de 1728.

²¹ A. J. R. Russell-Wood, “Technology and Society: The impact of Gold Mining on the institution of slavery in Portuguese America”. *Journal of Economic History*, 37, 1, (1977), p. 78.

²² Russell-Wood, “Technology and Society: The impact of Gold Mining on the institution of slavery in Portuguese America”. p.78.

²³ Verger, *Fluxo e Refluxo*, p. 10.

habilidades fundadas em conhecimentos técnicos de manuseio de metais, dominados por muitos povos da costa ocidental africana.

No início do século XIX, como resultado da boa propaganda dos traficantes portugueses, e/ou dos interesses dos negociantes luso-fluminenses em Angola, os senhores de escravos do Rio de Janeiro, dentre todos os africanos, tinham especial predileção pelos angolas, “sob todos os aspectos, os mais dóceis”.²⁵ A apreçoada docilidade dos angolas era exemplificada, como vimos, pela facilidade e disposição dos centro-africanos para aprender a língua portuguesa e, especialmente, sua integração mais rápida às instituições, hábitos e religião dos senhores.²⁶

Alguns historiadores, como Luís Viana Filho, tomaram esse argumento da propaganda do tráfico como verdade incontestável, chegando a afirmar que a capacidade de assimilação e adaptação ao Novo Mundo foi “o traço que separou nitidamente bantos e sudaneses”.²⁷ A força deste argumento vem, de certo modo, atravessando gerações.

Em artigo recente, Luiz Geraldo Silva retoma este raciocínio sugerindo que as diferenças na composição étnica das populações cativa baiana e pernambucana, nos séculos XVIII e XIX, explica, em parte, as atitudes diferenciadas destas mesmas populações em relação ao “status quo”. Assim, enquanto na Bahia Oitocentista ocorriam as grandes turbulências, protagonizadas principalmente por escravos e libertos, em PE no mesmo período se nota a ausência de “grandes manifestações contrárias à ordem por parte de cativos e negros livres”.²⁸ Isso poderia ser explicado com base nas diferenças étnicas. O autor considera que a postura mais pacífica dos centro-africanos tem uma explicação na conjuntura específica do tráfico na passagem do século XVIII para o XIX. Durante todo o século XVII, a região do Congo e Angola foi marcada por conflitos entre os portugueses, holandeses e os reinos locais. A instabilidade política no Congo e a conquista e consolidação do poder português em Angola produziu uma multidão de cativos capturados

²⁴ Russell-Wood, “Technology and Society: The impact of Gold Mining on the institution of slavery in Portuguese America”. p.78.

²⁵ R. Walsh, *Notícias do Brasil* (1828-1829). Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1985, p. 155.

²⁶ É importante ressaltar, como bem sugere Soares, que o grupo de procedência denominado angola no Rio de Janeiro no século XIX não tem, necessariamente, a mesma composição étnica do grupo denominado angola na Bahia, Pernambuco ou Maranhão, e nem mesmo no próprio Rio de Janeiro nos séculos precedentes. Marisa de Carvalho Soares, “O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII”. *Topoi*, 4, (mar. 2002), p.60.

²⁷ Viana Filho, *O negro na Bahia*, p. 90.

num contexto de guerras e conflitos permanentes. Segundo Silva, é provável que “o caráter belicoso que caracterizava o resgate de escravos na região do Congo-Angola nesta época guarda(e) estreita associação com a prolífera formação de quilombos e mocambos na América portuguesa do mesmo período”.²⁹ Entretanto,

Na passagem dos séculos XVIII ao XIX, mas, sobretudo neste último século, a presença relativamente estável dos portugueses na África Centro-Occidental, mesmo em áreas do *hinterland*, a abertura desta região para mercadores de diversas origens, e, sobretudo, a consolidação de estruturas estáveis de incorporação de cativos ao tráfico, mediante a caça de pessoas, o pagamento de tributos em forma de seres humanos, ou a mera troca destas por bens em geral, levada a efeito por grupos africanos, produziu um fluxo muito grande de escravos para Pernambuco e, sobretudo para a região Centro-Sul da América portuguesa. Não se tratava mais, predominantemente, de presas de guerra, como no século precedente, mas de pastores e agricultores arrebanhados em caçadas ou convertidos em pagamentos de tributos.³⁰

Silva agrega um outro elemento para a explicação da “pax pernambucana”. Segundo este autor, as hierarquias vinculadas às irmandades negras, controladas hegemonicamente por bantos, contribuíram decisivamente para a integração social dos escravos e libertos negros.³¹ Não deixando de ser instrumentos de controle social, “do ponto de vista do negro livre e do cativo, elas se apresentavam enquanto importantes instituições propiciadoras de identidades e coesão grupal”.³² No fim, retornamos à antiga tese de Viana sobre a tendência dos centro-africanos à assimilação.³³

²⁸ Luiz Geraldo Silva, “‘Sementes da sedição’ Etnia, revolta escrava e controle social na América Portuguesa, (1808-1817)”. *Afro-Ásia*, 25-26, (2001), p. 13

²⁹ Silva, “‘Sementes da sedição’ Etnia, revolta escrava e controle social na América Portuguesa, (1808-1817)”, p. 17.

³⁰ Silva, “‘Sementes da sedição’ Etnia, revolta escrava e controle social na América Portuguesa, (1808-1817)”, p. 18.

³¹ As diferenças entre as irmandades baianas e pernambucanas apontadas pelo autor, também me parecem bastante questionáveis. Como já discuti no capítulo anterior, na Bahia, assim como em Pernambuco, as irmandades foram espaços marcadamente identificados com os centro-africanos, pelo menos até meados do século XIX. Assim, ainda que o peso numérico da escravaria oriunda da África Ocidental se refletisse no universo das irmandades, as confrarias mais antigas e mais importantes, através da manutenção de privilégios eletivos, continuaram atestando a importância dos centro-africanos naquelas instituições.

³² Silva, “‘Sementes da sedição’ Etnia, revolta escrava e controle social na América Portuguesa, (1808-1817)”, p. 28.

³³ Como um todo, a tese de Silva tem algumas fragilidades. Por exemplo, os trabalhos de Flávio dos Santos Gomes sobre os quilombos no Rio de Janeiro, nos séculos XVIII e XIX, demonstram que o “espírito guerreiro” dos africanos oriundos da região do Congo e Angola estava tão vivo nestes séculos quanto no precedente. Flávio dos Santos Gomes, *Histórias de quilombolas* Mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro – século XIX. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1995. Mesmo para Pernambuco, alguns estudos têm demonstrado que a “pax pernambucana” era bastante questionável, sobretudo quando deslocamos o foco das áreas urbanas para o meio rural. Ver, entre outros: Marcus Joaquim M. de Carvalho. “O quilombo de

Segundo Viana, a maior disposição à integração também explica a grande proeminência dos centro-africanos na formação do sincretismo afro-baiano. Para este autor, a propagação do culto aos santos pretos e a Senhora do Rosário, através das irmandades e confrarias formadas por negros, estaria diretamente vinculada aos centro-africanos, muito mais abertos as re-significações religiosas que os africanos da costa ocidental. No mesmo sentido, se explicaria a maior disposição para o sincretismo vivenciado nos candomblés bantos ou congo-angola, assimilando não apenas os santos católicos mas, também, os deuses sudaneses.³⁴

O sincretismo, tanto em termos conceituais quanto em termos de práticas religiosas, tem sido objeto de antigos e acalorados debates acadêmicos e políticos.³⁵ Nina Rodrigues pode ser considerado o primeiro teórico do fenômeno, muito embora (a grafia d) o termo não apareça em seus escritos. Em seu estudo *O Animismo fetichista dos negros baianos*, publicado no início do século XIX,³⁶ Rodrigues discorre sobre o fenômeno utilizando expressões como: “fusão e dualidade de crenças, justaposição de exterioridades e de idéias religiosas, associação, adaptação e equivalência de divindades, ilusão da catequese e outras”.³⁷ Nos escritos do precursor dos estudos afro-brasileiros, o sincretismo era analisado segundo uma visão racializada e hierárquica das culturas. Em última instância, ele seria resultado da incapacidade “das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo”.³⁸

O discípulo mais famoso de Nina Rodrigues, o também médico Arthur Ramos dá continuidade à preocupação com o esclarecimento do fenômeno lançando mão, entretanto,

malunguinho. O Rei das Matas de Pernambuco”, in: João José Reis e Flávio Gomes dos Santos (orgs.) *Liberdade por um fio*. História dos quilombos no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 407-432.

³⁴ Viana Filho, *O negro na Bahia*, p. 207. Sobre a maior flexibilidade dos cultos de origem banto ver, especialmente: Edison Carneiro. *Negros Bantos*. Notas de Etnografia religiosa e folclore.

³⁵ No que toca as posições político-religiosas refiro-me mais diretamente aos movimentos de “reafricanização” das religiões afro-brasileiras, mais notadamente a algumas lideranças do candomblé de rito nagô, que desde os anos 80 vem levantando a bandeira da crítica e abandono das práticas sincréticas. Para esta corrente, o sincretismo foi tão somente um recurso utilizado pelos antigos escravos para preservação de suas religiões de origem sob uma situação de dominação senhorial. Desse modo, uma vez eliminada a situação de dominação, o sincretismo perderia sua razão instrumental primeira, ou seja, a preservação dos cultos negros reprimidos pela cultura dominante. Ver, entre outros: Josildeth Gomes Consorte, “Em torno de um Manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: Jéferson Bacelar e Carlos Cardoso (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

³⁶ Raimundo Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935. Especialmente o capítulo “A ilusão da catequese”.

³⁷ Sérgio Figueiredo Ferreti, *Repensando o sincretismo*. São Paulo/São Luís, EDUSP, FAPEMA, 1995, p.41.

de outros instrumentais teóricos. Arthur Ramos foi “o primeiro estudioso brasileiro a analisar o sincretismo sob o ponto de vista da teoria culturalista, difundida largamente desde a década de 30”.³⁹ Nessa perspectiva de análise, Ramos entende o sincretismo como um dos resultados culturais da aculturação.

Será preferível chamarmos ao resultado harmonioso, ao mosaico cultural sem conflito, com participação igual de duas ou mais culturas em contato, de sincretismo. Ampliamos assim o significado de um termo que já havíamos empregado com referência à cultura espiritual, especialmente religiosa. Parece-nos que o significado de sincretismo deva ser estendido a todos aqueles casos de resultados harmoniosos de contatos culturais, não só espirituais como materiais, ou todos aqueles casos que os norte-americanos chamam de adaptação.⁴⁰

Posteriormente, o próprio Ramos relativizou a idéia de “adaptação harmoniosa”. Nesses termos, expressou sua concordância com o mestre Herskovits ao reconhecer que, tanto num processo de adaptação amistosa quanto numa situação hostil, a aculturação poderia se processar.⁴¹

Vários autores, alguns críticos e outros ainda em concordância com a teoria culturalista, levantaram novas questões sobre o “problema” do sincretismo nas décadas de 1940, 1950 e 1960.⁴² Dentre estes estudiosos, tendo em vista as preocupações específicas desta pesquisa, Roger Bastide merece menção especial. A análise elaborada por Bastide sobre o tema do sincretismo é bastante refinada e complexa, uma vez que, leva em conta aspectos sociológicos e psicológicos do contato entre os africanos e seus descendentes com as sociedades ocidentais.⁴³ Embora não esteja no centro das análises de Bastide sobre o sincretismo, a formação e importância do catolicismo negro, emerge como um tema

³⁸ Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, p. 13.

³⁹ Ferreti, *Repensando o sincretismo*, p. 44.

⁴⁰ Arthur Ramos, *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1942, pp. 41-42.

⁴¹ Ferreti, *Repensando o sincretismo*, p. 49.

⁴² Ferretti destaca os mais importantes expoentes deste debate. Gonçalves Fernandes, médico pernambucano, em 1941 publica uma coletânea de artigos sobre as transformações nas religiões populares. Waldemar Valente, outro médico do Recife, publica em 1976 um trabalho intitulado *Sincretismo Religioso*. Adotando elementos da teoria culturalista, logra ampliar o quadro de análise do sincretismo, “acrescentando novos dados aos elementos coletados por Nina Rodrigues e Arthur Ramos”. Quanto aos críticos da análise culturalista do sincretismo, vale destacar, especialmente: Renato Ortiz, que em 1978 publica um dos mais importantes estudos sobre a umbanda no Brasil - *A morte branca do feiticeiro negro* - e, Roger Bastide, que cultivou a preocupação com o tema desde seus primeiros trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras na década de 1950. Ferreti, *Repensando o sincretismo*, pp. 46-58.

⁴³ Ferreti, *Repensando o sincretismo*, p. 53-64. Ver também: Vilson Caetano de Sousa Júnior, *Orixás. Santos e Festas: Encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador, EDUNEB, 2003, pp. 36-39.

sugestivo neste trabalho de investigação, sobretudo na compreensão do propalado sincretismo afro-católico.⁴⁴

Para Bastide, o catolicismo negro resultou de duas situações impostas pelo regime escravista. A separação entre brancos e negros, inclusive nos momentos mais importantes do culto católico, permitiu aos últimos a elaboração de celebrações particulares, a adoção de devoções especiais e, sobretudo, a criação de espaços de culto e reuniões mais ou menos autônomos, como o foram as irmandades e confrarias negras.⁴⁵ Por outro lado, a instrução catequética direcionada aos africanos, protagonizada especialmente pelos jesuítas, se baseava no princípio de que “não era preciso romper absolutamente com os costumes tradicionais [dos negros], mas fazer uma seleção deles, e dos que são considerados como aceitáveis, servir-se deles como de um trampolim para levá-lo[s] até a verdadeira fé”. No intuito de “adaptar o dogma a mentalidade dos negros”, a música, a dança e os cargos decorativos foram recursos utilizados para atrair os negros para o culto católico.⁴⁶

Se o intuito primeiro era transformar os africanos em católicos ocidentais, na realidade não foi bem isso que ocorreu. Bastide sugere que o contexto colonial escravista ofereceu as condições para a criação de “dois catolicismos”, cuja divisão fundava-se essencialmente na “hierarquia das cores”. Nesta realidade, o catolicismo acabou por transformar-se num elemento fundamental da resistência negra. “Ponto de concentração de reivindicações sociais”, e, ao mesmo tempo, “um relicário precioso que a igreja ofertou, não obstante ela própria, aos negros, para aí conservar, não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores mais altos de suas religiões nativas”.⁴⁷

Em Bastide, o chamado sincretismo afro-católico supera as análises que ressaltavam a “ilusão da catequese” e “a adaptação harmoniosa ou hostil das culturas” para tornar-se um

⁴⁴ Para Carlos Lima, a ausência de aportes documentais inviabiliza a tese das irmandades como palco ou veículo de sincretismo. Para este autor, o culto católico era o centro dos investimentos das irmandades. Segundo Lima “o exercício indica que efetivamente investia-se muito no próprio culto, de modo a ser improvável que este constituísse fachada para outros tipos de atividade social”. Creio, no entanto, que a formação de um catolicismo africanizado resultou de práticas e vivências cotidianas muito mais profundas do que uma mera fachada. Esta simplificação, em última instância, comunga da velha tese do sincretismo/disfarce que, do meu ponto de vista, é insuficiente para explicar um processo histórico tão rico e complexo quanto a história do catolicismo praticado pelos africanos e seus descendentes em diferentes partes do Brasil e das Américas. Carlos A. M. Lima, “Em certa corporação: politizando convivências em irmandades negras no Brasil escravista (1700-1850). *História: Questões e Debates*, 30, (1999), p. 28.

⁴⁵ Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil* Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo, Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 1971. pp. 160-164. Volume I.

⁴⁶ Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, pp. 171-172.

⁴⁷ Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, pp. 162, 172, 178.

elemento de resistência ativa forjado nas sociedades escravistas. Vale lembrar que, na maioria dos autores preocupados com o tema do sincretismo, o foco das atenções esteve voltado para a “fusão/dualidade” santo/orixá, circunscrevendo assim as discussões a apenas um aspecto, ou melhor dizendo, a uma realidade específica. Apesar de suas preferências pelo candomblé de rito nagô, e de sua interpretação “racializada” do tema, Bastide chama a atenção para a importância e destaque dos centro-africanos na formação do catolicismo negro. Sua análise, centrada especialmente nas confrarias e congados mineiros, pode igualmente servir de inspiração para o estudo das confrarias baianas no período colonial.

Nestes termos, a propalada assimilação religiosa dos centro-africanos não seria, necessariamente, um elemento de docilidade mas, do contrário, uma forma diversa, ainda que imposta, e, ao mesmo tempo, consciente de luta por um lugar dentro da sociedade comandada pelos senhores brancos. Nas belas palavras do poeta:

Era a luta de classes – luta civil, urbana, longe dos quilombos. A Irmandade própria, forçando os negros à segregação, como que lhes inspirava um motivo de orgulho, induzindo-os a esmerar-seno adorno de suas capelas e na realização espetacular do culto, em emulação com os brancos.⁴⁸

Parece realmente que a força de instituições como as irmandades e seus vínculos com determinados grupos colaboraram, e muito, para facilitar a integração dos africanos ao mundo colonial. Para além da dicotomia resistência/acomodação, é provável que estas instituições proporcionassem a criação de vínculos identitários através da solidariedade e da luta cotidiana pela sobrevivência no mundo novo.⁴⁹

O papel destacado dos centro-africanos na formação do catolicismo afro-baiano indica a existência de um outro fator relevante: a precedência deste grupo sobre os outras levadas de africanos que aqui se estabeleceram, como veremos mais adiante, ainda neste capítulo. Nesse sentido, seguindo as sugestões de Mintz e Price sobre a importância das primeiras gerações na formação cultural da comunidade escrava, é possível aventar que os

⁴⁸ Carlos Drummond de Andrade, *Passeios na ilha* Divagações sobre a vida literária e outras matérias. Rio de Janeiro. Edições das Organizações Simões, 1952, p. 50.

⁴⁹ Viana também sugere que o processo de contato entre os centro-africanos e a religião católica, iniciado ainda em solo africano, e a força e importância da evangelização católica entre estes grupos seriam fatores relevantes para compreender sua maior assimilação. Como já discuti em capítulo anterior, acredito igualmente que a importância da evangelização cristã na África Central tenha sim cumprido um papel muito especial e, em certo sentido, ajuda a compreender a “familiaridade” dos centro-africanos com as crenças e instituições católicas. Viana Filho, *O negro na Bahia.*, pp. 207-8.

centro-africanos fincaram as bases do catolicismo africanizado Bahia.⁵⁰ Desse modo, o que ocorreu depois, ainda que protagonizado por outros grupos culturais africanos, não produziu mudanças substanciais em relação às primeiras bases

Como vimos no capítulo 3, foram eles, os centro-africanos, que criaram as primeiras irmandades e, por conseguinte, foram os principais responsáveis pela propagação do culto ao rosário de Nossa Senhora dentro destas associações. Foram as primeiras gerações de angolas na Bahia que definiram o privilégio do grupo na ocupação dos cargos diretivos nas irmandades, garantindo este privilégio até meados do século XIX, quando o grupo já havia se tornado minoritário dentro das confrarias. Nesse sentido, é plausível considerar que a formação do catolicismo negro na Bahia foi profundamente marcado pela visão de mundo e pela ação dos primeiros grupos de imigrantes centro-africanos.

O mito da docilidade angola, criado no século XVIII no contexto da propaganda do tráfico, mais recentemente, somou-se a outros mitos antropológicos e historiográficos. Assim, de certa forma, uma subvalorização da presença centro-africana na Bahia foi produzida nos meios intelectuais contemporâneos, como pretendo demonstrar a seguir.

II – “Uns três congos e alguns angolas”: a Escola Baiana de Antropologia e a construção da invisibilidade dos bantos

No ano de 1889 Raimundo Nina Rodrigues, médico maranhense, recém formado na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, passou a residir na cidade da Bahia. Coube ao médico legista, fundador e primeiro presidente da Sociedade de Medicina Legal e Criminologia da Bahia⁵¹, inaugurar uma área de pesquisa que viria futuramente tornar-se o mais importante filão dos estudos afro-brasileiros: as manifestações religiosas de origem africana.⁵²

⁵⁰ Os autores sugerem “com certa confiança que, durante as primeiras décadas da presença africana no Suriname, desenvolveu-se o núcleo de uma nova língua e uma nova religião; ao que parece, os séculos subsequentes de novas importações maciças da África tiveram pouco mais do que o efeito de levar as elaborações secundárias. Sugeriríamos, à título provisório, ser possível que situações semelhantes tenham ocorrido em muitas outras partes da Afro-América e também em relação a outros subsistemas culturais”. Sidney Mintz e Richard Price, *O nascimento da cultura afro-americana*. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro, Pallas/ Centro de Estudos Afro-Brasileiros – UCAM, 2003, p. 74.

⁵¹ Lamartine Andrade Lima, “Roteiro de Nina Rodrigues”. *Ensaio/Pesquisas*, 2, (1984), p.4.

⁵² Essa tendência se firmou, sobretudo, a partir dos estudos culturalistas centrados na preocupação com as sobrevivências africanas e com o processo de aculturação do negro no Novo Mundo. Para estes estudiosos, a

O marco zero de suas pesquisas é o ensaio *O Animismo fetichista dos negros baianos*, segundo Arthur Ramos, o primeiro estudo sobre “as religiões, os cultos e as práticas mágicas dos negros na Bahia”.⁵³ Esse trabalho foi primeiro divulgado na forma de artigos publicados na *Revista Brasileira*, nos anos de 1896/1897 (tomos VI, VII e IX). Em 1900, os artigos foram reunidos num só tomo e publicados em francês, com tradução do próprio autor.⁵⁴ As peregrinações de Nina Rodrigues pelos candomblés dos arrabaldes de Salvador e seu Recôncavo colocaram o médico maranhense diante de uma questão que se tornaria central em sua obra daí por diante, qual seja, a presença e grande influência cultural dos iorubas na Bahia.

Mas, foi apenas com a publicação póstuma de *Africanos no Brasil*⁵⁵, no ano de 1932, que o público leigo e acadêmico pôde conhecer mais profundamente as formulações de Rodrigues sobre as origens étnicas dos escravos africanos importados para o Brasil, ponto central de sua argumentação sobre a particularidade baiana/ioruba. Nesse sentido, chamo a atenção para a importância de sua tese sobre a superioridade sudanesa na constituição de um paradigma nas pesquisas históricas e antropológicas sobre os negros baianos.

Como fundador de uma “escola”, Rodrigues inaugura um novo campo de pesquisas e, ao mesmo tempo, dera o norte para os futuros pesquisadores ao conferir credenciais acadêmicas a determinados temas.⁵⁶ As qualidades atribuídas aos iorubas desde os estudos de Nina Rodrigues explicam, não totalmente mas em grande parte, a profusão de trabalhos de investigação sobre os candomblés denominados jeje-nagô, em detrimento de outras manifestações religiosas afro-brasileiras tornadas menos nobres, aos olhos dos

religião seria o ponto focal das culturas africanas. Assim, “Os chamados cultos afro-brasileiros, a exemplo dos que se encontram em Cuba e no Haiti, figuram como o maior ponto de resistência que foi oferecido às culturas européias pelas culturas africanas transplantadas para as Américas e como a mais notável derivação desse contato cultural”. Yêda Pessoa de Castro e Guilherme de Souza Castro, “Culturas Africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos”. *Afro-Ásia*, 13, (1990), p. 27.

⁵³ Artur Ramos. “Prefácio”. In: Rodrigues, Nina, *O Animismo Fetichista dos negros baianos*. São Paulo, Civilização Brasileira, 1935. p.7.

⁵⁴ Raimundo Nina Rodrigues, *L’Animisme fétichiste des nègres de Bahia. Bahia*, Edição Reis & Companhia, 1900. A publicação foi dedicada à Sociéte Médio-pyschologique de Paris, da qual o autor era membro.

⁵⁵ Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*. 7ª ed. São Paulo/ Brasília: Editora Nacional/ Editora da Universidade de Brasília, 1988. A impressão desse livro foi iniciada em 1906, mas foi interrompida devido ao falecimento do autor e, logo depois de seu discípulo Oscar Freire, responsável pela publicação póstuma. Foi graças a um outro discípulo de Rodrigues, o também médico Artur Ramos, que em 1932 o livro pode finalmente ser levado ao grande público através da coleção Brasileira.

pesquisadores, como é o caso dos candomblés congo-angola, também conhecidos na Bahia como candomblés de caboclo.⁵⁷

Rodrigues inicia *Os Africanos no Brasil* reconhecendo que seu livro é uma resposta ao “apelo justo e patriótico do distinto escritor” Silvio Romero para a necessidade urgente de estudos sobre as línguas e religiões africanas no país. Em seu apelo, Romero advertia e aconselhava os pesquisadores de seu tempo, a correrem depressa “a nossas cozinhas” pois os últimos africanos estavam morrendo e, “malgrado sua ignorância, [o negro] é um objeto de ciência”.⁵⁸ O médico legista foi além das cozinhas dos brancos e, assim, chegou aos terreiros dos negros. Desse modo Nina Rodrigues singularizou a sua contribuição na grande tarefa proposta por Silvio Romero.

Hoje é a Bahia talvez a única província ou estado brasileiro em que o estudo dos negros africanos ainda se pode fazer com algum fruto. Mas, ou esse estudo se faz de pronto, ou a sua possibilidade em breve cessará de todo. São todos os africanos de idade muito avançada e tal a mortalidade deles que dentro de poucos anos terão desaparecido os últimos.⁵⁹

Estimulado e, porque não dizer, fascinado pelo contato direto com os africanos que conheceu nas ruas da Bahia, Rodrigues direcionou seus estudos para suas práticas religiosas “fetichistas”. Nesse aspecto, sua primeira grande contribuição foi destacar a diversidade étnica dos africanos como fator relevante para as pesquisas sobre os negros no Brasil, particularmente no aspecto religioso. Assim, considera o autor que:

bem longe está da realidade a uniformidade étnica aparente que dá ao homem africano o seu verniz negro pigmentário. A confusão do camita e até do semita com o sudanês e o banto tem algo, alguém já o disse, da ignorância que enxerga nos cetáceos simples peixes.⁶⁰

⁵⁶ Sobre a construção do “modelo” de pureza do candomblé jeje-nagô ver o clássico artigo de Vivaldo da Costa Lima, “O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia”. *Afro-Ásia* 12, (1976), pp. 65-90.

⁵⁷ Não se trata aqui de negar a “intencionalidade e ação estratégica bem-sucedida dos oprimidos” implícita na tese da “invenção das tradições”, como adverte Matory numa crítica às interpretações de Beatriz G. Dantas, *Vovó Nagô, Papai Branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro. Graal, 1988; J. Lorand Matory, “Jeje: repensando nações e transnacionalismo”. *Mana – Estudos de Antropologia Social* 5, 1, (1999), pp.57-89. Sugiro, no entanto, uma abordagem sobre a “hegemonia nagô” tendo em vista seu efeito de “invisibilidade” sobre outras “origens e heranças” africanas na Bahia. Nesse aspecto, não há como passar ao largo da velha tese da invenção da tradição nagô por parte dos intelectuais herdeiros de Nina Rodrigues.

⁵⁸ Silvio Romero, *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. Rio de Janeiro, 1888. p. 10, 11 apud. Rodrigues, *Os africanos no Brasil*.

⁵⁹ Rodrigues, *Os africanos no Brasil*. p.17

⁶⁰ Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p.15.

Apesar de seguir os conselhos do mestre, Nina Rodrigues discordava abertamente da tese defendida por Romero, e outros autores de seu tempo como Macedo Soares, sobre a predominância numérica e cultural dos povos bantos na formação étnica da população escrava brasileira.⁶¹ Seu conhecimento direto dos candomblés baianos mostrava, ao contrário, uma hegemonia dos povos sudaneses na Bahia, tanto numérica quanto cultural. Desse modo, Rodrigues deslocou o foco de observação ao substituir o método fundado na análise lingüística, que forçava o reconhecimento de predominância banto, por outro, fundado na observação dos fatos religiosos por ele etnografados entre os afro-baianos.⁶²

A crença que domina os cientistas pátrios é que foram os bantos os povos negros que colonizaram o Brasil. No erro deste exclusivismo incidem etnólogos, historiadores e literatos. E é talvez a grande autoridade de Spix e Martius, que mais o tem valido e propagado. Nos seus prestimosos estudos sobre o nosso país, reduzem estes autores as procedências do tráfico, para o Brasil às colônias portuguesas da África meridional e às ilhas de Guiné”. (...).⁶³

De fato, as afirmações dos bávaros Spix e Martius, de Silvio Romero e, muitos outros, sobre a predominância - para alguns exclusividade - dos centro-africanos na formação da população escrava brasileira era um consenso entre os estudiosos ao tempo de Nina Rodrigues. A revelação da predominância numérica dos iorubas em Salvador foi um fato novo para a época, abrindo assim novos horizontes para as pesquisas na Bahia.⁶⁴

Se, por um lado, Nina Rodrigues teve a primazia do questionamento do exclusivismo banto, por outro, parece ter colaborado para a criação de outros equívocos de igual monta. Na seqüência de sua argumentação sobre a predominância ioruba, Rodrigues afirma categoricamente que os “nagôs” foram os africanos mais influentes e numerosos na Bahia. Talvez seu maior equívoco tenha sido a generalização da predominância ioruba para toda a Bahia, tendo como referência principal e, quase exclusiva, a cidade de Salvador. As pesquisas futuras, presas ao paradigma da “escola” de Nina Rodrigues, acabaram por confirmar suas assertivas, pois, na sua grande maioria, continuaram centrando o foco na

⁶¹ J. Macedo Soares, Dicionário brasileiro. *Anais da Biblioteca Nacional*, XIII, 1888; do mesmo autor: “Estudos lexicográficos do dialeto brasileiro”. *Revista Brasileira*, 1880, também “Sobre as palavras africanas introduzidas no português do Brasil”. *Revista Brasileira*, 1880.

⁶² Stephania Capone, “Entre Yoruba et Bantou”, p.59.

⁶³ Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p. 18.

⁶⁴ Yêda Pessoa de Castro e Guilherme de Souza Castro, “Culturas Africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos”, p. 37.

cidade de Salvador, nos candomblés “tradicionais”, selecionados pelo médico legista e, no século XIX.

Não resta dúvidas de que os mais importantes estudos acadêmicos sobre a escravidão na Bahia, passando pelas várias gerações de pesquisadores nacionais e estrangeiros, concentraram seus esforços de pesquisa utilizando fontes referentes à cidade de Salvador e ao século XIX. As pesquisas voltadas para o Recôncavo escravista dos grandes engenhos, da produção fumageira, das intensas atividades comerciais e urbanas, e, sobretudo para o sertão baiano e as peculiaridades de sua escravidão ainda têm muita documentação à explorar.⁶⁵ Acredito que a “insignificância” dos centro-africanos na historiografia da escravidão na Bahia é, em grande parte, conseqüência dessa limitação geográfica e cronológica.

A maioria nagô “descoberta” por Rodrigues “devia-se à sua introdução maciça e recente, nos começos do século XIX, sobretudo durante o período do tráfico considerado ilegal, a partir de 1813, com os portos superequatoriais, até a sua extinção efetiva em 1851”.⁶⁶ A maioria dos africanos vivos na Bahia no final do século XIX foi certamente oriunda do último ciclo do tráfico baiano, denominado por Pierre Verger de ciclo do Golfo do Benin. “A partir da última terça do século XVIII, o tráfico tinha a tendência de se fazer a leste de Uidá, nos novos portos de Porto Novo, Badagris e Lagos (então chamado Onim) dando nascimento ao ciclo do Golfo do Benin”.⁶⁷

Partindo do contexto etnográfico, Nina Rodrigues buscou nas “estatísticas do tráfico, [n]a história do comércio de escravos de Portugal e Brasil, [n]os feitos dos africanos na história pátria, e [n]o estudo dos seus últimos representantes na América Portuguesa”,⁶⁸ dados para a confirmação de uma tese ainda polêmica nos dias atuais. Afirmo Rodrigues que:

⁶⁵ Nesse sentido, pesquisas recentes com base em inventários têm revelado dados importantes sobre a presença dos centro-africanos no Recôncavo fumageiro e no sertão do médio São Francisco. Ver: Luís Nicolau Pares, Pesquisa: “*Do outro lado Jeje: história e Ritual do vodum na Bahia*”. Rio de Janeiro, Pallas, 2005. (no prelo); José Ricardo Moreno Pinho, *Escravos, quilombolas ou meeiros?* Escravidão e cultura política no Médio São Francisco. Salvador: UFBA, 2001. (Dissertação de Mestrado em História).

⁶⁶ Castro, Yêda Pessoa e Guilherme de Souza Castro, “Culturas Africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos”, p.37.

⁶⁷ Verger, *Fluxo e Refluxo*, p. 13.

⁶⁸ Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, p. 22.

De todos estes dados, estamos autorizados a concluir que a importação dos negros superequatoriais para o Brasil não só foi contemporânea do início do tráfico, como se prolongou por todo o seu decurso: e, mesmo quando por fim a intervenção das potências européias quis restringir o tráfico português à África Austral, ele tomou grandes proporções, nunca foi superior ao da procedência sudanesa.⁶⁹

O precursor dos estudos afro-brasileiros reconhece, no entanto que, ao contrário da Bahia, onde há o predomínio sudanês, “em Pernambuco e no Rio de Janeiro prevaleceram, sobretudo, os negros austrais do grupo banto.”⁷⁰ Esta divisão, fartamente reproduzida em estudos posteriores, e até muito recentemente,⁷¹ cindia o Brasil “em duas áreas de influência como se estivessem colocadas em dois compartimentos estanques e limítrofes, para os pesquisadores – os povos oeste-africanos (leia-se iorubas) na Bahia, e os bantos no resto do Brasil, grosso modo”.⁷² Como consequência, tem-se a impressão, generalizada, porém inadequada, de que a influência dos povos da Costa da Mina foi apenas importante na Bahia, desconsiderando assim sua presença em Pernambuco, Maranhão e noutras partes onde foi minoria reconhecida como no caso do Rio de Janeiro.⁷³

O médico maranhense foi informado de “uns três congos e alguns angolas” moradores nos arredores de Brotas e Cabula, mas parece não ter dado nenhuma importância ao fato.⁷⁴ O mundo dos centro-africanos que ainda viviam na Bahia de seu tempo não despertou nele qualquer curiosidade. Sua crença na superioridade intelectual e social dos sudaneses foi certamente decisiva para este afastamento.

⁶⁹ Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p. 30.

⁷⁰ Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p.31.

⁷¹ Um bom exemplo da absorção desta idéia são as inúmeras reproduções em obras de nacionais e estrangeiros do mapa “Distribuição do Elemento Negro no Brasil Colonial”, in: Renato Mendonça. *A influência africana no português do Brasil*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1972. A primeira edição deste livro data de 1933. Apesar da maioria dos estudos acadêmicos terem superado esta dicotomia simplista, tive o espanto de encontrar a reprodução desta divisão estanque em livros didáticos ainda em circulação.

⁷² Castro, Yeda, “Culturas Africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos”, p. 36 e 39.

⁷³ Sobre os povos da costa Ocidental no Maranhão, Pernambuco e Rio de Janeiro ver, respectivamente: Nuno Pereira, *A Casa das Minas*. Contribuição ao Estudo das Sobrevivências do Culto dos Voduns, do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil. Petrópolis: Vozes, 1979; Waldemar Valente, *Sobrevivências daomeanas dos grupos de culto afro-nordestinos*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1964; Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da Cor*. Identidade Étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. RJ: Civilização Brasileira, 2000.

⁷⁴ Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p. 174.

Mas agora, a história dos negros no Brasil, corrigindo e completando a indicação bruta ou em grosso modo da sede do tráfico e da procedência dos navios negreiros, deve discriminar melhor a nacionalidade dos escravos. Dentre estes, se não a numérica, pelo menos a preeminência intelectual e social coube sem contestação aos negros sudaneses.⁷⁵

De onde vem essa certeza incontestável da superioridade “intelectual e social” dos negros sudaneses? Creio que é possível reconhecer pelo menos duas grandes fontes de informação deste pensamento. Evidencia-se, nos trabalhos citados por Rodrigues e, sobretudo na sua “pressuposição incontestável” a influência decisiva de certas interpretações evolucionistas dos povos africanos.

O livro *Esquisse générale de l’Afrique et l’Afrique ancienne* de M. d’Avezac,⁷⁶ conceituado vice-presidente da Sociedade Etnológica de Paris e membro das Sociedades geográficas de Paris, Londres e Frankfurt, “se inscreve dentro de um debate fundamental do século XIX sobre a multiplicidade das raças humanas”. Assim, esta obra pode servir de base para esclarecer as idéias dominantes de sua época sobre os povos africanos.⁷⁷ Contra os defensores da unidade da raça humana, d’Avezac sustenta a tese de que a Bíblia menciona três grandes ramos da raça branca. Dessa forma, tomando por sustentação, além das escrituras, a tese de um zoologista inglês de nome Swainson, ele defende a subdivisão das três raças humanas em sub-grupos. Nesta subdivisão interna, também tríplice, assim como na divisão principal (brancos, negros e amarelos), apresenta-se sempre um tipo superior, um sub-tipo e um grupo aberrante ou menos desenvolvido.⁷⁸

Sua hipótese com relação aos negros sugere uma hierarquia que, no sentido descendente, vai do negro africano do norte “das bordas do Mediterrâneo” - o tipo mais elevado -, aos papuas da Oceania - o sub-tipo - e, finalmente aos hotentotes e cafres – grupo inferior ou aberrante.⁷⁹ “Dentro desta escala de civilização humana, os bantos e grupos a eles assemelhados, como os hotentotes ocupam o último degrau”.⁸⁰

Tem sido bastante explorada, em pesquisas recentes, a influência dos modelos científicos europeus no pensamento brasileiro a partir, sobretudo, da segunda metade do

⁷⁵ Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p.37.

⁷⁶ M d’Avezac, *Afrique. Esquisse Générale de l’ Afrique et Afrique Ancienne*. Paris, Firm Didot Frères Editeurs, 1840.

⁷⁷ Capone, “Entre Yoruba et Bantou”, p. 56.

⁷⁸ Avezac, *Afrique*, p. 16 e 17.

⁷⁹ Avezac, *Afrique*, p. 18.

⁸⁰ Capone, “Entre Yoruba et Bantou”, p. 56.

século XIX.⁸¹ Neste contexto em que a hierarquia das raças era uma verdade incontestável, os intelectuais de um país de negros e mestiços precisavam buscar saídas criativas para um futuro prenunciado catastrófico pela ciência. No caso específico de algumas regiões do Brasil, como por exemplo a Bahia, a presença africana era indisfarçável. A solução para tal impasse não poderia ser melhor: já que a herança dos povos negros era indiscutível, que fosse pelo menos dos africanos mais evoluídos. Desse modo, nas investigações de Nina Rodrigues emerge uma verdadeira aristocracia negra: os iorubas.⁸²

A afirmação da superioridade dos iorubas em relação aos outros povos africanos se expressa, para Rodrigues, sobretudo no plano religioso, era o foco privilegiado de sua observação, como apontamos acima. No final do século XIX, graças às investidas coloniais no continente africano, os europeus se depararam com a grande complexidade da organização social e religiosa da África Ocidental. Nina Rodrigues se apropriou de estudos e relatos de missionários e colonizadores para afirmar a superioridade da mitologia religiosa ioruba, notadamente pela imposição de sua religião sobre os “cultos inferiores” de seus vizinhos, e um processo em andamento de passagem do politeísmo para o monoteísmo.⁸³

A tese de Nina Rodrigues de que “os escravos negros introduzidos no Brasil não pertenciam exclusivamente aos povos africanos mais degradados, brutais e selvagens”, ou seja, os “bantos”, amplia seu foco para além dos nagôs e jejes e seus complexos religiosos de orixás e voduns. Nina Rodrigues foi um dos primeiros estudiosos a interpretar as revoltas de escravos na Bahia no início do século XIX como obra de mulçumanos; como guerras religiosas que repercutiam de forma direta as guerras que ocorriam na África. Para o médico radicado na Bahia, apesar de revoltosos e perigosos, os rebeldes baianos eram dignos de admiração.

Não eram boçais os haussás que o tráfico lançava no Brasil. As nações Haussá, os reinos célebres de Wurnô, Sôkotô, Gandô, etc., eram florescentes e dos mais adiantados na África Central. A língua haussá, bem estudada por europeus, estendia-se como língua de comércio e das cortes por vastíssima área; e sua literatura, ensina E. Reclus, era principalmente de obras religiosas, mas além disso havia manuscritos da língua indígena, escritos em caracteres árabes.

⁸¹ Lília M Schwarcz, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo, Companhia as letras, 1990.

⁸² Capone, “Entre Yoruba et Bantou”, p.59.

⁸³ Capone, “Entre Yoruba et Bantou”, p.60.

Dentre as suas cidades importantes destacam-se Kanô e Katsena, a que Richardson chamou de “Florença dos haussás”⁸⁴.

Na continuação de sua exposição sobre os africanos islamizados introduzidos no Brasil, revela-se indiscutível a afiliação da interpretação de Nina Rodrigues com o pensamento evolucionista sobre os africanos.

Aqui introduziu o tráfico poucos negros dos mais adiantados e mais do que isso mestiços camitas convertidos ao islamismo e provenientes de estados africanos bárbaros sim, porém dos mais adiantados. (...)

De fato, a primeira discriminação a fazer entre os africanos vindos para o Brasil é a distinção entre os verdadeiros negros e os povos camitas que, mais ou menos pretos, são todavia um simples ramo da raça branca e cuja alta capacidade de civilização se atestava excelentemente na antiga cultura do Egito, da Abissínia, etc.⁸⁵

Retomando o tratado de M. d’Avezac sobre a divisão das raças humanas em tipos e sub-tipos, vimos que este autor subdividia a raça negra em três sub-tipos, sendo os “negros das bordas do Mediterrâneo os mais evoluídos e os do sul do continente africano a “espécie aberrante”. M. d’Avezac propunha também três variedades para a raça branca: “O indo-germânico seria o grupo normal, o semítico ou sirio-árabe o sub-tipo e o hamita ou fenicio-egípcio formaria o grupo aberrante”.⁸⁶ Segundo esta argumentação, os africanos de maior peso numérico e cultural na Bahia, conforme Nina Rodrigues, estariam entre os negros mais evoluídos. No mesmo argumento, os “povos camitas de raça branca vindos como escravos da Senegâmbia”, segundo Nina, estariam num patamar inferior ao branco germânico mas, certamente, no pódio das raças superiores. Em outras palavras, a Bahia de Nina Rodrigues não estaria fadada à barbárie!

Na continuação destes argumentos, entende-se porque no final do século XIX, os poucos “congos e angolas” de Salvador não mereceram nenhuma atenção de Nina Rodrigues. Afinal, na bibliografia disponível na época:

Os Bantos, (...) eram caracterizados como possuidores de uma mitologia inferior. Ainda que o Reino do Congo fosse comparável ao dos iorubas, a

⁸⁴ Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, p. 40.

⁸⁵ Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*., p.268, 269.

⁸⁶ Capone, “Entre Yoruba et Bantou”, p. 56.

inferioridade dos Bantos era sistematicamente teorizada nos raros trabalhos disponíveis sobre estes povos.⁸⁷

Além da “pobreza mítica”, um outro estereótipo foi sendo construído em relação aos bantos na Bahia: sua docilidade e capacidade de adaptação em contraposição à rebeldia dos iorubas e malês. Nina Rodrigues não esconde sua admiração pela rebeldia dos povos sudaneses. A rebeldia sugere orgulho, altivez e, portanto, superioridade.

Os discípulos de Nina Rodrigues, com pequenos e compreensíveis “desvios” vão seguir a risca os estereótipos alimentados pelo mestre, ao menos no que diz respeito aos povos bantos. Artur Ramos reconhece a falta de atenção de seu mestre quanto aos bantos em seus trabalhos sobre as religiões dos negros baianos.

As únicas referências, e incidentais, a termos religiosos de origem bantu, que encontrei em toda obra de Nina Rodrigues, estão no seu ensaio sobre o quilombo dos Palmares, onde encontramos identificadas as expressões Zambí, Gane, Iomba, Gana Zona, Ganga Zumba, e no capítulo sobre os dialetos africanos, onde se refere a uma nota de Sylvio Romero sobre o termo Gananzamby, mostrando com acerto tratar-se da reunião de duas palavras: ngana e Zambí. E nada mais.⁸⁸

Mas, nem por isso, deixa de corroborar com a opinião de Rodrigues sobre o “pobre universo religioso” destes povos. O que, em certo sentido, aos olhos do discípulo, justifica a desconsideração do mestre.

A religião negro-fetichista de origem bantu, no Brasil, constitui uma página inédita na nossa etnografia religiosa. E isso por vários motivos. Em primeiro lugar estaria a pobreza mítica bantu, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil, pelo fetichismo jêje-nagô. Outra razão reside no fato de terem sido iniciados na Bahia os estudos sobre as religiões negras com Nina Rodrigues, ponto onde o tráfico de escravos foi principalmente de negros sudaneses, o que influenciou todos os trabalhos ulteriores sobre o assunto (...).⁸⁹

Acrescentar e corrigir Rodrigues no que diz respeito aos bantos é uma das tarefas que Ramos se impõe. A influência do culturalismo permite ao também médico Artur Ramos um olhar um pouco “menos míope”. A adoção dos conceitos de “áreas culturais” e

⁸⁷ Capone, “Entre Yoruba et Bantou”, p.59.

⁸⁸ Arthur Ramos, *O negro brasileiro*. Etnografia religiosa e psicanálise. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 1988, p.76

⁸⁹ Arthur Ramos, *O negro brasileiro*, p. 76

“aculturação” - filiação declarada à M. Herskovits – possibilita duas interessantes contribuições de Ramos para o estudo da cultura banto.⁹⁰ A diversidade de regiões e etnias cobertas pelo “guarda-chuva” banto é constatada pelo autor, embora não mereça, de sua parte, qualquer pesquisa bibliográfica, atitude bem diferente daquela tomada quando o assunto são os sudaneses.

Talvez sua contribuição mais importante, resultado da instrumentalização do conceito de aculturação, tenha sido a tentativa de compreender os movimentos de transformação e as “sobrevivências” da cultura banto através de suas várias manifestações: “religião, folclore (contos Kibungo), certos festejos populares dos Congos ou cucumbis, capoeira, etc), sobrevivências lingüísticas (...)”.⁹¹ Entretanto, como o resultado de sua busca de “sobrevivências” foi mais modesto do que em relação àquelas encontradas entre os sudaneses, Ramos não titubeia em afirmar:

A ênfase dada a esses estudos da influência do quimbundo entre nós é que deu origem à suposição errada de alguns que a cultura banto é superior à sudanesa. A área de extensão da primeira é verdade que foi maior no Brasil, porém menos *intensa* em valor cultural. Podemos dizer que a cultura sudanesa foi importante no sentido *vertical* e a banto extensão no sentido *horizontal*.⁹²

O desinteresse de Nina Rodrigues pelos “três congos e alguns angolas” de Salvador foi tão grande que, segundo Vivaldo da Costa Lima, ele nem sequer tomou conhecimento da existência de candomblés organizados por grupos de “língua banto”, “que certamente havia na Bahia de seu tempo.”⁹³ Assim, coube a Edison Carneiro chamar a atenção para a existência dos candomblés congo-angola e, por conseguinte, reconhecer a contribuição dos povos centro-africanos na formação das práticas religiosas dos negros baianos.

Em *Negros Bantus* Edison Carneiro também reconhece a pouca atenção de Nina Rodrigues aos bantos:

Nina Rodrigues, estudando o problema do negro no Brasil, não deu a importância merecida à contribuição do negro banto. Para ele, o problema do negro era, mais exatamente, o problema do negro sudanês, principalmente exatamente dos negros jejes e nagôs, cujos aspectos culturais ele conseguiu, antes de mais ninguém, sistematizar e estudar, com a nunca desmentida

⁹⁰ Arthur Cezar Ferreira Reis, “Prefácio da 3ª edição”, in: Ramos, Arthur *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979. p.XV.

⁹¹ Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo*, p. 223-235.

⁹² Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo*, p.232 (grifos do autor).

⁹³ Vivaldo da Costa Lima, “O conceito de 'nação' nos candomblés da Bahia”, p. 70.

segurança que lhe é peculiar. O velho Nina não desconheceu, aliás, o negro banto (...) Negro na Bahia, para Nina Rodrigues era, apesar de tudo, negro sudanês. Os demais não tinham existência legal no quadro étnico, social e religioso da Bahia ⁹⁴

Reconhece o esforço de Artur Ramos para superar este limite do trabalho de Nina, mas não se satisfaz com o resultado, pois o antropólogo simplesmente registra “e isso mesmo de passagem, sobrevivências religiosas bantas facilmente identificadas”.⁹⁵ Carneiro sugere então que as contribuições dos bantos para a cultura baiana foram muito maiores e significativas:

(...) introduziram os cucumbis (a auto dos Congos), as festas do Imperador divino, o louvor a São Benedito, etc., já estudados por pesquisadores vários, e – conforme resultado de minhas pesquisas pessoais, - o samba, a capoeira de angola, o batuque, as festas do boi, autos, danças de conjunto, lutas e festas populares comuns a todo recôncavo e mesmo à zona litorânea do Estado. A sua influência se entendeu, ainda, à própria religião, - até então monopólio dos negros jejes-nagô, - criando os atuais “candomblés de caboclo”, tão ricos de sugestões para o estudioso da etnografia religiosa afro-brasileira.⁹⁶

Carneiro identifica várias zonas de influência e potenciais temas de pesquisa da presença banto no Brasil. Particularmente em *Negros Bantos*, Carneiro se concentra na investigação do campo religioso.⁹⁷ Sua contribuição etnográfica para o estudo dos candomblés congo-angola ou de caboclo, como prefere o autor, é inegável. Este valor não esconde, entretanto, uma visão limitada pela reprodução dos velhos estereótipos. Considera os negros sudaneses “em relação aos negros bantos, muito mais adiantados em cultura”. Para ele os “negros bantos eram, e ainda são, atrasadíssimos em cultura”, por isso, “a liturgia de influência banta no Brasil, não difere muito da jeje-nagô, de que é, mesmo, uma imitação servil”.⁹⁸

⁹⁴ Edison Carneiro, *Religiões Negras / Negros Bantos*. 2^a ed. Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/INL, 1981. p.128.

⁹⁵ Carneiro. *Religiões Negras / Negros Bantos*, p. 129.

⁹⁶ Carneiro. *Religiões Negras / Negros Bantos*, p. 129.

⁹⁷ Nas décadas seguintes, Carneiro vai se dedicar plenamente aos estudos do “folclore banto”. Resulta desta pesquisas vários títulos, dentre os quais se destacam: *Samba de umbigada*. Rio de Janeiro, Ministério da Cultura, 1961; *A sabedoria popular no Brasil: samba, batuque, capoeira e outras danças e costumes*. Coleção Brasileira de ouro, 1968; *Folguedos tradicionais*. Rio de Janeiro, Conquista, 1974; *Capoeira*, Rio de Janeiro, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1975.

⁹⁸ Carneiro, *Religiões Negras / Negros Bantos*, p. 30, 174 e 185.

Interessante como os estereótipos da “pobreza mítica” e da “docilidade” foram mantidos e reafirmados pela literatura etnológica. A “soma” destes dois estereótipos produziu a “clássica” tese da “permeabilidade dos bantos às influências externas” explicitada nos trabalhos de Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Artur Ramos e Roger Bastide, só para ficar nos clássicos.⁹⁹ Nestes autores, aos povos bantos, permeáveis e dóceis diante da cultura ocidental, apenas restou a magia e o sincretismo, enquanto os iorubas foram capazes de criar uma verdadeira religião.

Este fenômeno de “hierarquização étnica” não foi exclusivo do Brasil. Podemos observar o mesmo movimento em Cuba e no Haiti. No contexto cubano, temos uma sólida tradição etnográfica que opõe os cultos de origem iorubá (lucumi), considerados “superiores”, aos de origem banto (congo), considerados “inferiores”.¹⁰⁰ Com relação ao Haiti, os trabalhos de Herskovits e Métraux ajudaram a cristalizar a interpretação de que uma cultura ewe-fofon sobrepôs-se a uma cultura congo mais primitiva.¹⁰¹

Se, aparentemente, os historiadores estiveram alheios aos pressupostos inaugurais da etnografia na Bahia, não se pode negar que, de certa forma, eles também comungaram dos estereótipos acima discutidos. Caso contrário, como explicar, num contexto historiográfico sempre atento aos africanos, a ausência de estudos que focalizassem os povos originários da África Central?

⁹⁹ Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, p. 287, vol. II. Não apenas Bastide, mas muitos de seus contemporâneos antropólogos e sociólogos continuaram reproduzindo estes estereótipos com foros de verdade. Ver, por exemplo, o artigo de Angelina Pollak-Eltz. “Donde provêm os negros da América do Sul”. *Afro-Ásia*, 10/11, (1970), pp. 99-107. Cito aqui um trecho escandalosamente preconceituoso. “Da região do Congo e de Angola muitos escravos foram deportados para o Brasil, ali chegados antes da grande invasão ioruba. De preferência os negros do Congo foram empregados para a lavoura nos campos, sobretudo nos Estados da Bahia e Pernambuco. Os seus descendentes se encontram ainda hoje nas regiões rurais destes Estados. Nas cidades foram preferidos, para domésticos e operários, os iorubas, por serem mais inteligentes”. p. 107.

¹⁰⁰ Capone, *Entre Yoruba et Bantou*, p.70. Exemplo clássico/fundador desta tradição são os estudos de Fernando Ortiz. Ver, por exemplo: Ortiz, *Los Negros Brujos*. (1906). La Habana, Editorial de Ciências Sociales, 1975.

¹⁰¹ M. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*. (1937). New York, 1975. Uma crítica definitiva a esta interpretação pode ser encontrada em Hein Vanhee. Com base numa profunda investigação sobre a heterogeneidade da população escrava no Haiti do XVIII, o autor argumenta que, ao contrário do que afirmam os estudos anteriores, a inclusão de rituais, canções e imagens católicas nas cerimônias do Vodou foi resultado da contribuição dos negros centro-africanos, particularmente os oriundos do Reino do Congo. Seguindo esta análise, a velha fórmula da “cultura superior que se sobrepõe a inferior” se torna bastante insatisfatória. As pesquisas de Vanhee são, atualmente, um grande estímulo e sugestão para os inconformados – talvez especialmente os historiadores - com a tese da “permeabilidade dócil” dos bantos na Bahia. Hein Vanhee, Vodou and catholic cult in Saint-Domingue/Haiti. Texto apresentado na *Conferência Bantu into Black*. Howard University, September 17-18, 1999.

Desde pelo menos a década de 1950, a escravidão negra tem sido o tema mais importante da historiografia baiana. A consolidação das pesquisas de cunho acadêmico, através da criação dos centros de ensino e investigação da Universidade Federal da Bahia e da Universidade Católica de Salvador, apenas confirmaram uma tradição que vinha se consolidando entre os pesquisadores tradicionais/diletantes ligados às instituições como o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.¹⁰² A produção acadêmica, entretanto, rompeu com a perspectiva tradicional que privilegiava o estudo das elites escravistas, tão ao gosto de seus descendentes/investigadores, trazendo à tona novos sujeitos do regime vigente no país até 1888.¹⁰³

As décadas de 1970 e 1980 foram fundamentais na renovação da historiografia baiana da escravidão, sobretudo no seu aporte documental. Assim, a afirmação de uma nova perspectiva teórico-metodológica teve por base um grande impulso da pesquisa documental. O tratamento especializado das fontes seriais, tais como inventários e testamentos; a investigação da documentação judiciária e policial; a preocupação com o inventário de periódicos, entre outros suportes, trouxeram à baila uma sociedade escravista mais complexa, contraditória e violenta do que se pensava até então.¹⁰⁴ Do mesmo modo, os escravos emergiram como sujeitos individuais e coletivos construindo laços de amizade, parentesco, compadrio, ou mesmo, conspirações, rebeliões e aglutinações ameaçadoras da ordem vigente.¹⁰⁵

¹⁰² Com relação a história das perspectivas historiográficas na Bahia ver a instigante introdução de Kátia Queirós Mattoso, *Bahia – Século XIX*. Uma província no Império. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, especialmente páginas 23-38.

¹⁰³ Alguns textos produzidos dentro desta tradição elitista/dileta tornaram-se verdadeiros clássicos da historiografia baiana. Dentre estes, vale mencionar a obra de Wanderlei de Pinho, descendente de senhores de engenho do Recôncavo e um dos mais notáveis pesquisadores da história social e cultural da região açucareira. Ver, entre outros, *História de um engenho do Recôncavo*. Matoim, Novo Caboto, Freguesia, 1552-1944. Rio de Janeiro, Livraria Editora Zélio Valverde S. A, 1946.

¹⁰⁴ Mattoso, *Bahia – Século XIX*, pp. 28-35.

¹⁰⁵ Alguns marcos fundamentais desta nova historiografia baiana foram produzidos por Mattoso e alguns de seus ex-alunos e/ou orientandos. Dentre estes, destaco: Mattoso, *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982, a primeira edição publicada em francês é de 1979; Maria José da Silva Andrade, *A mão de obra escrava em Salvador*, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1975. (Dissertação de mestrado); Maria Inês Cortes de Oliveira, *O liberto, seu mundo e os outros*, dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1979; João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*. A história do levante dos malês (1835). São Paulo, Editora Brasiliense, 1982. De certo modo, ao largo deste grupo, dois experientes pesquisadores marcaram profundamente esta e as futuras gerações interessadas no tema da escravidão na Bahia, sobretudo no que diz respeito ao tráfico. Refiro-me, notadamente, ao francês Pierre Verger e ao historiador baiano Luís Henrique Dias Tavares.

A concentração das pesquisas na cidade do Salvador e Recôncavo, sobretudo no século XIX, deram maior visibilidade aos africanos da costa ocidental, sem dúvida, os mais numerosos e os grandes protagonistas dos movimentos rebeldes na Bahia Oitocentista. Entretanto, são fartos os registros documentais dos séculos XVIII e XIX que atestam a presença de angolas, benguelas e congos na cidade de Salvador, no Recôncavo e sertões da Bahia. Estes registros, no mínimo, problematizam a insignificância numérica e, sobretudo, social e cultural dos povos da África Central na constituição da população escrava baiana.

Em termos quantitativos, novas investigações sobre o tráfico especificamente e, de modo geral, sobre as relações entre Bahia e Angola durante a vigência do trato de escravos, sobretudo nos dois últimos séculos do famigerado comércio, podem oferecer novos e surpreendentes indícios sobre o tema. Uma importante série de registros de entradas no porto de Luanda, entre os anos de 1736-1806, contabiliza um total de 781 registros de embarcações procedentes de portos estrangeiros, deste total, 301 foram oriundas da cidade da Bahia.¹⁰⁶ Estes dados apontam para uma relação comercial muito intensa entre as duas regiões de domínio português. Nesse sentido, Roquinaldo Ferreira chamou a atenção para a importância do comércio de tecidos gerado pelas naus das Índias para a compreensão dos laços mantidos entre Salvador e Angola no século XVIII. Navios negreiros que partiam de Salvador para Luanda saíam daquele porto carregados de fazendas asiáticas. Segundo Ferreira, este intenso movimento comercial ajuda a compreender a permanência do tráfico Angola-Salvador “numa altura em que os baianos já tinham se especializado no tráfico com a Costa da Mina”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ BMLu, ENV, Códice 27. Agradeço a Roquinaldo Ferreira que gentilmente cedeu os dados por ele recolhidos na Biblioteca Municipal de Luanda. Entre os portos brasileiros, o de Salvador foi aquele que enviou o maior número de embarcações para Luanda no período em questão. Depois da cidade da Bahia vem Recife, com 257 registros de embarcações destinadas a Luanda e o Rio de Janeiro, com 14.

¹⁰⁷ Roquinaldo Ferreira. “Dinâmicas do comércio intracolônial: Geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (século XVIII)” in: João Fragoso, Maria Fernando Bicalho e Maria de Fátima Gouveia, *O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica Imperial Portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, p. 352.

III - O tráfico de escravos da África Central para a Bahia no século XVIII

Na década de 1940 Luís Viana Filho identificou quatro momentos distintos do comércio de escravos negros para a Bahia. Os ciclos identificados por Viana foram periodizados segundo os locais de procedência dos cativos. É importante destacar seu pioneirismo como o primeiro autor a propor esta metodologia para o estudo do tráfico baiano. Com algumas pequenas alterações cronológicas, a mesma divisão foi adotada por Pierre Verger, anos mais tarde.¹⁰⁸

O primeiro momento, chamado de ciclo da Guiné, limitou-se ao século XVI. Foi o menos importante, em termos numéricos, e o mais impreciso tendo em vista uma possível identificação da origem dos cativos. O século XVII, periodização que delimita o segundo momento, foi marcado pela chegada dos grandes contingentes de escravos da África Centro-Occidental, por esta razão foi batizado pelo autor de ciclo de Angola. No século seguinte, foi mais intenso o tráfico entre a Bahia e a Costa da Mina. No último quartel do século XVIII e início do século XIX, os traficantes baianos se dirigiram preferencialmente para a área delimitada entre o rio Volta e o porto de Lagos. Ampliando dessa maneira a extensão geográfica do tráfico que passou a incluir também o Golfo do Benin.¹⁰⁹ A partir de 1815 começa o ciclo do tráfico ilegal. A proibição do tráfico ao norte do Equador impediu que os documentos oficiais mencionassem escravos procedentes daquela região. “Daí a dificuldade para uma afirmação sobre a real origem dos negros que entraram na Bahia, embora saibamos que os seus “tumbeiros”, principalmente após 1830 (...) ofereciam melhores condições para o contrabando de escravos”.¹¹⁰

De modo geral, os primeiros escravos africanos desembarcados na Bahia foram identificados como “Negro da Guiné” ou “Gentio da Guiné”. Segundo Oliveira,

Mais do que um registro de procedência, estas expressões queriam significar a condição mesma do escravo na linguagem corrente na época. Seu uso se generalizava em Portugal, desde o final do século anterior quando o tráfico de

¹⁰⁸ Verger, *Fluxo e Refluxo*, p. 7. Segundo Verger, o tráfico de escravos em direção à Bahia pode ser dividido em quatro períodos:

1.º - O ciclo da Guiné durante a segunda metade do século XVI;

2.º - O ciclo de Angola e Congo no século XVII;

3.º - O ciclo da Costa da Mina durante os três primeiros quartos do século XVIII;

4.º - O ciclo da Bahia do Benin entre 1770-1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino.

¹⁰⁹ Viana Filho, *O negro na Bahia*, pp. 31-39.

¹¹⁰ Viana Filho, *O negro na Bahia*, p. 39

escravos começou a se transformar na mais potente empresa comercial daquele país. A multiplicidade cultural da África passava a ser ignorada pelos portugueses na razão direta em que o caráter de mercadoria se incorporava ao conjunto de sua população.¹¹¹

No início dos contatos com os povos do continente africano, os portugueses se mostraram muito mais curiosos e atentos à nova diversidade humana e cultural. Relatos de viajantes, de missionários ou de funcionários da coroa encarregados de trazer informes precisos sobre as “novas descobertas” revelam um senso de observação agudo, além da consciência de que detalhes sobre o modo de vida e a visão de mundo dos povos “descobertos” eram conhecimentos fundamentais para o sucesso da empreitada comercial em avanço.¹¹²

Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente constitui-se de “várias narrativas de índole geográfica, histórica, missionária e de viagens” publicada no início do século XVII de autoria do religioso dominicano Frei João dos Santos, português natural de Évora.¹¹³ A inspiração e o material necessário para escrever este volumoso e impressionante livro foram colhidos na viagem empreendida pelo autor às partes orientais do Império Português. De princípio, as narrativas do frade dominicano impressionam pelo empenho e desejo do autor em conhecer e divulgar um mundo africano desconhecido pela cristandade europeia. De modo particular, chama a atenção do leitor, a riqueza de imagens e detalhes na descrição das sociedades africanas contatadas pelo autor. Os historiadores e leitores acostumados com certas imagens sobre a África e os africanos produzidos por escritores do final do século XVIII e, sobretudo no século XIX, podem ser tomados de um certo espanto durante a leitura. Acredito que o espanto é o primeiro sinal de reconhecimento de uma outra sensibilidade, de um outro olhar. Frei João dos Santos, neste aspecto, esteve longe de ser uma exceção, autores como Cadamosto, Duarte Pacheco Pereira, Pigafetta e Duarte Lopes tiveram a mesma atenção sobre as populações africanas.¹¹⁴

¹¹¹ Oliveira, “Quem eram os ‘Negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia, p. 37.

¹¹² Oliveira, “Quem eram os ‘Negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia, p. 38.

¹¹³ Fr. João dos Santos, *Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente* (1609). Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

¹¹⁴ Alvisi de Cadamosto, *Relations des Voyages à la cote occidentale d’Afrique* (1455-1457), Paris, 1895; Duarte Pacheco Pereira, *Esmeralda de Situ Orbis*. Lisboa, Edição Comemorativa do Primeiro Centenário da Sociedade de Geografia de Lisboa, 1975; Filipo Pigafeta e Duarte Lopes. *Relação do Reino do Congo e das Terras circunvizinhas*. Lisboa, Publicações Alfa, 1989.

A partir do momento em que passaram a ser elaborados pelos traficantes, os registros testemunharam uma mudança de atitude, qual seja, uma ausência de preocupações com as particularidades e a etnografia dos povos africanos, em detrimento de uma postura mercantil escravista em relação as chamadas “peças da Guiné”.¹¹⁵ Nesse momento, “negro da Guiné” passou a ser tão somente sinônimo de escravo africano. Durante o século XVI, nos engenhos de cana-de-açúcar do Recôncavo da Bahia, a diferença entre os escravos de origem africana e os escravos indígenas era marcada pelo uso de diferentes categorias de identificação: para os primeiros, utilizava-se o termo “negro da terra” e, para os segundos, a denominação “negro da Guiné”.¹¹⁶

A dificuldade em precisar a origem dos “negros da Guiné” também deriva da imprecisão geográfica do termo. No início, a Guiné designaria “o litoral da costa ocidental africana, que tinha como centro comercial a feitoria de Cacheu, subordinada às ilhas de Cabo Verde”.¹¹⁷ Desse modo, “escravos da Guiné” eram todos quantos fossem embarcados de qualquer dos portos da imensa região que compreendia desde o Senegal até o Orange.¹¹⁸ À medida que as conquistas portuguesas foram se estendendo para o sul da costa ocidental africana, indivíduos aprisionados em regiões muito distantes da Guiné dos primeiros contatos ganharam o mesmo “rótulo” de procedência.

Nas Denúncias da Bahia (1591-1592) negros procedentes da África Centro-Ocidental são igualmente identificados como “negro da Guiné”. No dia 21 de agosto de 1591 depôs: “Duarte, negro da Guiné, filho do gentio de Angola, mancebo de 20 anos, solteiro, escravo cativo do colégio da Companhia de Jesus”.¹¹⁹ Fica assim evidenciado que, mais que uma definição de procedência geográfica, o “negro da Guiné, durante todo o século XVII era, em primeiro lugar, sinônimo de escravo de origem africana.

O segundo ciclo do tráfico baiano foi marcado pela hegemonia da África Central, ou seja, de um intenso comércio de seres humanos com os portos de Angola e Congo. Em termos globais, a África Central foi a mais importante região exportadora de escravos para

¹¹⁵ Oliveira, “Quem eram os ‘Negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”, p. 38.

¹¹⁶ Stuart Schwartz, *Segredos Internos* Engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 58. Ver também: Viana Filho, *O negro na Bahia*, p. 71. John Monteiro, *Os negros da terra*. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

¹¹⁷ Oliveira. “Quem eram os ‘Negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”, p. 39.

¹¹⁸ Viana Filho, *O negro na Bahia*, p. 70.

¹¹⁹ *Denúncias da Bahia*. São Paulo, 1925, p. 408. Apud: Luís Vianna filho, *O negro na Bahia*, p. 73.

as Américas durante toda a vigência do trato escravista.¹²⁰ Passou a ocupar esta posição já no início do século XVII. A partir da década de 1670, o Golfo do Benin chegou a suplantar a África Central em número de cativos vendidos para as Américas. Este quadro permaneceu intacto até as primeiras décadas do século XVIII. A partir de então, o Golfo do Benin tornou a posição de segundo lugar, donde permaneceu até o final do trato.¹²¹ Segundo Lovejoy, no século XVIII, apogeu do comércio escravista, a África Central foi, isoladamente, a maior região exportadora de escravos na rota transatlântica.

De 1600-1800, mais de 3,1 milhões de escravos foram embarcados somente a partir desta região, o que representava cerca de um terço de todos os escravos exportados da África nesses dois séculos, incluindo o comércio transatlântico e o comércio islâmico estabelecido. A porção do comércio do Atlântico que pode ser atribuída a África Centro Ocidental é correspondente maior do que um terço.¹²²

Infelizmente, não tem sido possível aos estudiosos precisar, em termos numéricos, a história do tráfico para Bahia especialmente no período anterior a 1700. Os pesquisadores têm se deparado, sobretudo, com a ausência de documentação para um estudo mais detalhado do período. Na melhor das hipóteses, algumas estimativas têm permitido uma certa visualização do processo.¹²³ A dificuldade em se constituir bases numéricas avalizadas, e uma série de fatores históricos desestabilizadores da economia baiana no século XVII não negam, entretanto, o primado do tráfico desde Angola e Congo no período em questão.

A fundação de Luanda em 1575 consolidou o tráfico de cativos na região. “Nas últimas décadas do século XVI, desembarcaram anualmente no Brasil entre 10 e 15 mil cativos da Guiné, Congo e Angola. Luanda, Benguela e Cabinda desenvolveram-se como portos do tráfico negreiro no século XVI”.¹²⁴ Como vimos, a União Ibérica (1580-1640), se por um lado, intensificou o comércio escravista para as Américas, por outro, prejudicou a abastecimento específico para os engenhos da Bahia e Pernambuco, em detrimento da demanda hispânica nas Américas. Com a união das coroas Portugal ganhou um inimigo

¹²⁰ Paul Lovejoy, *A escravidão na África*. Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, p. 93.

¹²¹ Paul Lovejoy, *A escravidão na África*, p. 94.

¹²² Paul Lovejoy, *A escravidão na África*, p. 98.

¹²³ Schwartz, *Segredos Internos*, pp. 280, 284. No campo das estimativas ver, principalmente: Maurício Goulart, *A escravidão africana no Brasil*. São Paulo, 1950, pp. 98-104.

¹²⁴ Schwartz, *Segredos Internos*, p. 281.

poderoso. Os Países Baixos atacaram e ocuparam importantes posições portuguesas na África e nas Américas. No particular caso baiano, além de enfrentar os holandeses com armas em punho, sofreram igualmente as conseqüências da ocupação de Angola (1641-1648) tendo que enfrentar uma severa crise de abastecimento da mão de obra nos engenhos.

A “reconquista” de Angola, e a recuperação da economia açucareira, no final do século XVII, não levou a uma retomada do comércio negreiro entre estas duas regiões nos moldes antigos.¹²⁵ Neste momento a Bahia já havia fincado raízes na Costa da Mina e, do lado angolano, o tráfico com o Rio de Janeiro consolidou-se definitivamente.¹²⁶

Apesar deste quadro, e para além do peso numérico, é inegável o fato de que, em maior ou menor quantidade, africanos “provenientes das regiões subequatoriais, embarcados através de Luanda, Cabinda e Benguela, chegariam à Bahia até o final da vigência do tráfico (1850)”.¹²⁷

A presença centro-africana, majoritária na Bahia no século XVII, foi defendida por Luís Viana Filho e avalizada em estudos posteriores.¹²⁸ No entanto, no que diz respeito aos séculos seguintes, impera a interpretação de uma hegemonia do tráfico com a Costa da Mina que acaba por menosprezar a importância de outros circuitos.¹²⁹ Não se trata de negar a existência de tal hegemonia, chamo a atenção para consideração da permanência de um outro circuito, talvez menos importante em termos numéricos, mas igualmente significativos em termos históricos. Nesse sentido, Stuart Schwartz observou que,

(...) conforme o momento histórico, a maioria deles [os escravos] provinha de diferentes áreas da costa da África. Isso, de fato, significa que no século XVI predominaram os povos da Senegâmbia, no XVII, os de Angola e Congo, e no XVIII, da Costa da Mina e do golfo do Benin. Contudo, apesar de mudanças nas áreas de concentração, a população escrava baiana sempre foi composta por uma mistura de povos. Mesmo no auge do tráfico no golfo do Benin, por volta de

¹²⁵ Joseph Miller, “A Economia política do tráfico angolano de escravos no século XVIII”, in Selma Pantoja e José Flávio Sombra Saraiva. (orgs.), *Angola e Rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 1999, pp. 16-18.

¹²⁶ Sobre o tráfico entre Angola e Rio de Janeiro ver: Manolo Florentino, *Em costas negras*. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 37-8; Alencastro, *O trato dos viventes*, pp. 231-238.

¹²⁷ Oliveira, “Quem eram os 'Negros da Guiné' ”?, p. 42.

¹²⁸ Viana Filho, *O negro na Bahia*.

¹²⁹ Pierre Verger além de minimizar a continuidade das relações entre Bahia e Angola - o que na verdade se justifica pela centralidade de suas pesquisas no tráfico com a Costa de Mina -, na caracterização e diferenciação de bantos e sudaneses, reproduz sem questionamento os estereótipos da docilidade e plasticidade dos primeiros em contraposição à rebeldia e integridade dos últimos. Verger. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos*.

1780-1820, quando jejes, nagôs (iorubas), tapas (nupês), haussás e outros povos “sudaneses” predominaram entre os cativos, cerca de um terço dos escravos nascidos na África provinham de povos bantos de Angola e da África central”.¹³⁰

Segundo Joseph Miller, cerca de 24% dos escravos que deixaram Luanda entre os anos de 1723-75, 1794 e 1802-26 tiveram como destino a cidade da Bahia. Os dados de Miller revelam os diferentes momentos deste tráfico. Por exemplo, enquanto na década de 1720 os escravos enviados para Bahia somavam mais de 40% do total dos embarques, no início do século XIX este número caía para menos de 6% do total. Os “fluxos e refluxos” também podem ser percebidos no decorrer do século XVIII. Na década de 1740, 23% das “cabeças” embarcadas em Luanda tiveram a Bahia como destino. Na seguinte década, este número despencava para 8%.¹³¹ Os números apresentados por Miller, apontam a necessidade de estudos mais aprofundados sobre o tráfico entre Bahia e Angola. Este tema, não resta dúvida, é um dos pontos focais para as futuras pesquisas sobre os centro-africanos na Bahia.¹³²

Através de dados colhidos na Feitoria Real sobre o despacho dos navios negreiros, Outros autores chegaram a conclusões muito próximas as de Miller. Klein contabilizou 549 partidas de embarcações do porto de Luanda com destino ao Brasil entre as anos de 1723 e 1771. Segundo este autor, um número superior a 50% dos cativos, transportados em 282 embarcações, tiveram como destino a cidade do Rio de Janeiro; 27,3%, por meio de 158 embarcações, foram destinados a Bahia; 18,2%, em 95 embarcações rumaram para

¹³⁰ Schwartz, *Segredos Internos*, p. 282.

¹³¹ Miller, “A Economia política dos tráfico angolano de escravos no século XVIII”. pp. 11-67. Para discussão mais detalhada destes números ver, do mesmo autor: *Way of Death: Merchant Capitalism and Angola Slave Trade, 1739-1830*. Wisconsin: The University Wisconsin Press, 1988; “Legal Portuguese Slaving from Angola. Some Preliminary indications of volume and direction, 1760-1830. *Revue Française d’histoire d’outre Mer*, n. 226/227, 1975.

¹³² O Arquivo Histórico Ultramarino preserva um valioso conjunto documental para o estudo do tráfico de escravos entre Angola e Brasil no século XVIII, particularmente com a Bahia. Destaco algumas petições para envio de barcos “negreiros” da Bahia para Angola e, sobretudo, uma série de certidões e mapas, elaborados para fins de cobrança de direitos alfandegários, sobre escravos embarcados nos portos de Luanda e Benguela para o Brasil. Estes mapas, certidões e alguns relatórios discriminam os portos de destino (Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, etc), os nomes dos navios, seus respectivos mestres, o número de escravos destinados a cada porto brasileiro, dentre outras informações. A partir desta documentação, decidi organizar uma série com vistas a trabalhar com mais vagar o movimento do tráfico entre Angola e Bahia. Embora não me proponha a realizar um estudo aprofundado sobre o tráfico de escravos, estes dados me parecem deveras importante para a discussão da presença particular dos centro-africanos na Bahia, nos séculos XVIII e XIX. AHU – Angola. *Caixas*: 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 40A, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75.

Pernambuco; 1,2% em cinco navios para o Maranhão; 1,0% em 4 navios para a colônia de Sacramento e, 0,2, em apenas uma embarcação para o porto de Santos.¹³³

Estes resultados são semelhantes aos de Venâncio, colhidos e processados décadas mais tarde. De uma amostra de 614 embarcações que, entre os anos de 1723 e 1794 deixaram o porto de Luanda com destino aos portos do Brasil, Venâncio constatou que: “314 dirigiram-se para o Rio de Janeiro, 168 para a Bahia, 109 para Pernambuco, 8 para Santos, 7 para o Maranhão (não são os da companhia, pois estes, como estavam isentos de fisco, não foram registrados nem na Feitoria, nem na Fazenda Real), 4 quatro para a colônia de Sacramento”.¹³⁴

Estes números não apenas corroboraram a tese da continuidade do tráfico entre Bahia e Angola no século XVIII como sugerem novas investigações a partir da documentação local. Na década de 1940 Carlos Ott, utilizando registros documentais de natureza diversa, inicia uma investigação sobre a origem étnica dos africanos em Salvador. Sua descoberta mais preciosa foi um livro de óbitos de escravos da Santa Casa de Misericórdia de Salvador (o Livro do Bangüê). O autor examinou 25.999 registros de escravos mortos em Salvador, entre os anos de 1741-1799.¹³⁵ Em relação aos números da população de origem centro-africana, os dados levantados por Ott são bastante surpreendentes.

¹³³ Herbert Klein, “The Portuguese Slave Trade: From Angola in the eighteenth Century”, *Journal of Economic History*, 32 (1972), pp. 900-1.

¹³⁴ José Carlos Venâncio, *A economia de Luanda e hinterland no século XVIII*. Um estudo de sociologia história. Lisboa, Editorial Estampa, 1996, pp. 172-3.

¹³⁵ Carlos B. Ott, *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador*. Salvador, Prefeitura Municipal de Salvador, 1957, tomo I., p. 59.

Origem dos escravos africanos falecidos na Cidade de Salvador (1741-1799)

Sudanêses	N.º	Bantos	N.º
Jêje	1399	Angola	7992
Nagô	385	Benguela	2451
Mina	6.244	Cabinda	01
Gentio da Costa	388	Congos	30
Gentio da Guiné	11	Muxicongo	02
Aussá	03	Gabão	18
Arda	01	Moçambiques	270
Benin	07	Mbunda	01
Calabar	07	São Tomé (Sic)	51
Cabo Verde	10		
Fulani	01		
Tapa	06		
Ilha do Príncipe	06		
Total	8481	Total	10816

Fonte: Livros de óbito da Santa Casa de Misericórdia de Salvador Apud: Carlos Ott. **Formação e Evolução Étnica da Cidade do Salvador**. Salvador, Prefeitura Municipal de Salvador, pp. 59-61.

Infelizmente, o autor não estabelece uma periodização por décadas e, igualmente, deixa de mencionar se os dados colhidos foram homogêneos para todo o período ou se estiveram mais circunscritos a determinados anos. Caso os dados estejam mais concentrados nas primeiras décadas, é possível sugerir que eles sejam reflexos do tráfico do século XVII, o que explicaria a maioria centro-africana, ao lado de uma marcante presença dos mina, bem como os sinais evidentes de um primeiro movimento de entrada de jejes e nagôs na Bahia. Poderiam, ao mesmo tempo, ser reveladores do crescimento do tráfico entre Luanda e Bahia, identificado por Miller na década de 1720.¹³⁶

Numa exaustiva investigação a partir de inventários do Recôncavo baiano, mais especialmente na zona fumageira, Pares nos apresenta números menos inflacionados que os de Ott. Apesar de constituírem minoria, o autor encontra números bastante significativos da presença centro-africana no Recôncavo. Para o ano de 1739, em nove engenhos de açúcar os grupos centro-africanos (angola) constituíam 17,6% da população africana e os da África Ocidental (minas) o restante, contabilizando 82,3%. Proporção semelhante foi encontrada

¹³⁶ Joseph Miller, “A Economia política do tráfico angolano de escravos no século XVIII”. pp. 11-67

pelo autor na zona do tabaco para a década de 1730: 21% para os grupos da África Central e 75% para os da África Ocidental. Na segunda metade do século XVIII (1750-1800) o autor constata um crescimento no número de centro-africanos na população africana do Recôncavo: 32,6% e 32,7 nas zonas do açúcar e do tabaco, respectivamente, contra 67,9% e 67,1% de oriundos da África Ocidental.¹³⁷

Em síntese, estes números nos permitem afirmar que, a importância dos centro-africanos no conjunto da população escrava de origem africana é um tema aberto à novas pesquisas.

IV – A nação angola na Bahia

Nos mesmos moldes de outras identidades africanas forjadas na diáspora, a identificação angola é bastante genérica e imprecisa, tanto em termos étnicos como de procedência geográfica ou regional mais específica. Na Bahia, assim como em outras partes do Brasil, o termo angola era usado para identificar diferentes populações embarcadas para a América principalmente através de Luanda, porto e capital do mais importante enclave português na costa africana, a colônia de Angola. Podia tratar-se de povos originários das imediações da costa, ou ainda, de populações escravizadas em regiões distantes do domínio português, mas integradas ao circuito do tráfico interno e atlântico.

Angola, na sua origem, não identificava necessariamente uma região ou território. Deriva do termo Ngola que, em kimbundo, era um título que designava o chefe político e militar do Ndongo. Este reino tinha como centro a área de Pungo Andongo e a bacia do Lucala.¹³⁸ Estendia-se, “ grosso modo, entre os rios Dande e Cuanza, o litoral oceânico e as terras de Matamba, a que os portugueses atribuíram a designação de “reino de Angola” e que durante largo tempo foi dado como dependente do reino do Congo (...). Desde o início,

¹³⁷ Pares, *Do lado jeje*, p. 57.

¹³⁸ Sobre a história do Reino do Ndongo, ver Joseph Miller, *Poder político e parentesco*. Os antigos estados mbundu em Angola. Luanda, Arquivo Histórico Nacional de Angola, 1995; Virgílio Coelho, “A data de fundação do ‘Reino Ndongo’”, In: *Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola*. Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação. Lisboa, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000, pp. 477-544.

esse reino interessou a coroa portuguesa pelos escravos e minerais ricos, como a prata, o ferro e o cobre”.¹³⁹

A determinação da origem do termo no kimbundu não deve ignorar entretanto que, enquanto substantivo, a palavra era conhecida em muitas línguas centro-africanas: em kikongo, em umbundu, em ngangela, em nyaneka, em algumas línguas do Gabão e, em kinyarwanda (língua falada no atual Ruanda). Em kikongo, ngola têm dois significados: nome dado a um tipo de peixe, o bagre; e o de um título utilizado no antigo reino do Congo: Ngola a Nkasa era o gestor do nkasa, veneno que se dava aos condenados à morte. No antigo Congo, ngola também podia significar adivinhador, o que, de certa forma, também vincula o título a uma função de zelador da verdade e da justiça.¹⁴⁰

Entretanto, na maioria das línguas centro-africanas, ngola, no seu significado mais profundo, carrega um sentido de união, junção, reunião. Em umbundu e nyaneka “ongolo” significa joelho, em ngangela, ngolo tem o mesmo significado. Em pelo menos duas línguas do Gabão, ngola significava conjunto ou reunião de pessoas, assembléia de iniciados. Isto faz crer que o título, em kimbundu, deveria significar, em última instância, unificador.¹⁴¹ O que parece bastante coerente com a narrativa histórica da formação do Ndongo.¹⁴²

A identificação entre o título e o território ocorreu logo nos primeiros contatos entre europeus e africanos. Nos séculos XVI e XVII, os portugueses denominavam o Ndongo de reino dos Ngola, ou dos Angola. Desse modo, Angola passou a denominar não apenas a área controlada pelos portugueses na costa mas, também, uma grande parte do território dos falantes do kimbundu, língua franca no antigo Ndongo.

Já no século XVII, uma série de indícios apontam para a identificação entre os angolas e os falantes do kimbundu. Num catecismo publicado em 1643, *Gentio de Angola*

¹³⁹ Ilídio do Amaral, *O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o Reino Ngola (ou de Angola) e a presença portuguesa de finais do século XV a meados do século XVI*. Lisboa, Ministério da Ciência e Tecnologia/ Instituto de Investigação Científica Tropical, p. 14.

¹⁴⁰ Vatomene Kukanda, “A procura do significado de Angola”, In: *Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*, p. 288.

¹⁴¹ Vatomene Kukanda. “A procura do significado de Angola”, pp. 290-292, 295.

¹⁴² Virgílio Coelho, “A data de fundação do ‘Reino Ndongo’ ”. In: *Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola..*

suficientemente instruído nos mistérios da nossa Santa Fé, o padre Francisco Paconio da Companhia de Jesus referia-se ao kimbundo como “a língua de Angola”.¹⁴³

Anos mais tarde, mais precisamente em 1697, o também jesuíta Pedro Dias fez publicar *A arte da língua d'Angola*, a primeira gramática conhecida de kimbundu. Seu manual, escrito na Bahia nas últimas décadas do século XVII, pretendia ser um instrumento para auxiliar na catequese dos escravos do Brasil.¹⁴⁴ Curiosamente, o padre Dias jamais pisou em terras africanas, ao que parece, o jesuíta foi instruído na “língua de angola” pelos colegas missionários na África Central, ou mesmo pelos escravos que objetivava catequizar. A publicação deste texto atesta, em primeiro lugar, a presença marcante dos escravos falantes de kimbundu, no coração da América portuguesa no decorrer do século XVII. Seu grande contingente justificava, desse modo, o esforço de elaboração de uma gramática específica. O grande número de kimbundu-falantes na Bahia do século XVII deixou seu registro em outros testemunhos. Estudiosos do poeta satírico Gregório de Matos reconhecem que, a maioria dos vocábulos africanos encontrados em sua obra tem origem no kimbundu.¹⁴⁵ O que vem a demonstrar que este era o idioma compartilhado pela maioria da população escrava na cidade da Bahia de então.

Finalmente, a gramática de Pedro Dias também permite afirmar que, naquele momento, o kimbundu era sinônimo de “língua de angola” o que deve ter colaborado com a construção de uma identificação entre os falantes deste idioma e a “nova identidade” angola.

Durante os séculos XVII e XVIII, e sobretudo neste último, basicamente três foram os etnônimos correntes para identificar os centro-africanos na Bahia. Na ordem, os mais numerosos foram: Angola, Benguela e Congo.¹⁴⁶ Estas três identificações nos remetem a três grandes grupos lingüísticos, bem como a três diferentes regiões de embarque e/ou apresamento de cativos.

¹⁴³ Francisco Paconio, *Gentio de Angola* suficientemente instruído nos mistérios da nossa Santa Fé Lisboa, Domingos Lopes, 1643.

¹⁴⁴ Pedro Dias, *A arte da Língua de Angola*. Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Majestade, 1697.

¹⁴⁵ Fernando da Rocha Peres, “Negros e mulatos em Gregório de Matos”. *Afro-Ásia*, (1967): 59-75. Peres afirma que Segismundo Spina reconheceu 14 vocábulos em kimbundu na obra de Matos: banza, calundu, camba, corcunda, cochilar, jimbo, macuta, marimbonbo, mataco, muxinga, quindim, senzala, xingar e, acrescenta mais um –quilombo- coletado por ele próprio. Spina, *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro, Editorial Sul Americana, 1955. Ver também: Renato Mendonça. *A influência africana no português do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

Embora os escravos embarcados através do porto de Luanda, procedentes em sua maioria do Vale do Cuanza até as terras distantes de Pungo Andango, no interior da África Central, pudessem ser também ser identificados como luandas, ou ainda cassanges, é certo que a maioria ganhou o rótulo de angola. A denominação cassange foi raríssima na Bahia, ao contrário do ocorrido no Rio de Janeiro, especialmente durante o século XIX. Eram identificados como cassanges os cativos que passaram pelo mercado de mesmo nome, antes de serem encaminhados à costa. Oriundos do interior da África Central, deveriam fazer parte de muitos contingentes assim identificados populações originárias do leste de Angola, inclusive os lunda-tchokwe.¹⁴⁷

Os benguelas, cuja identificação era tributária ao porto de Benguela, centro político da capitania do mesmo nome e mais importante centro de tráfico de escravos do sul de Angola, parecem ter alcançado destaque na demografia da escravidão baiana em períodos específicos. Provavelmente, eram oriundos das populações de Bailundo e imediações, levados a costa por caravanas de ovimbundos do Planalto Sul de Angola e seus vizinhos.¹⁴⁸

No ano de 1784, a direção da mesa da Irmandade de N. S. do Rosário da Rua de João Pereira estava dividida entre benguelas e jejes, certamente os principais grupos organizados dentro da associação.¹⁴⁹ A presença dos jejes, fenômeno bastante comum nas irmandades controladas por angolas desde a segunda metade do século XVIII, e a mudança nos termos de identificação do grupo hegemônico e mais antigo – de angolas para benguelas – merece atenção e análise especiais. A proeminência dos jejes nas irmandades do Rosário revela um fenômeno demográfico já discutido deste trabalho, qual seja: a especialização do tráfico baiano de escravos na Costa da Mina a partir do final do século XVII. Por outro lado, a convivência de jejes e angolas nas irmandades estabelecidas pelos últimos, bem como a criação de entidades “exclusivas” da parte dos africanos ocidentais demonstra a importância das associações católicas na formação da identidade coletiva deste grupo na diáspora.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Pares, *Do lado jeje*, p. 62.

¹⁴⁷ Mary Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*, p. 56.

¹⁴⁸ Mary Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*, p. 57.

¹⁴⁹ Correspondência recebida de autoridades diversas. APEB, Ouvidoria do Crime (1780-1784), Maço 176, doc. 41.

¹⁵⁰ Sobre a importância das confrarias na formação da identidade jeje ver: Pares, *Do lado Jeje*.

A denominação benguela, ao assumir o lugar antes reservado aos angolas na mesa da irmandade do Rosário da Rua de João Perereira, chama a atenção para importância demográfica e social deste grupo entre os centro-africanos na Bahia da segunda metade do século XVIII.¹⁵¹ Desse modo, o destaque dado aos benguelas parece indicar um momento específico do tráfico entre o porto de Benguela e a cidade de Salvador.

Seguindo esta pista, foi possível constatar que entre os anos de 1781-1789 foram oficialmente registradas pelas autoridades metropolitanas a saída de 70 embarcações negreiras dos portos de Angola com destino à Bahia. Deste total, 38 procediam de Benguela, 29 de Luanda, 3 de Loango e 1 de Cabinda. É possível que este movimento tenha se iniciado na segunda metade da década de 1770. Até o ano de 1774, os navios com destino à Bahia procedentes de Benguela foram muito poucos, entretanto, no ano seguinte seu número quase se iguala ao fluxo de negreiros saídos de Luanda.¹⁵² Estes dados indicam que, mais de 50% dos escravos oriundos de Angola com destino à Bahia na década de 1780, foram oficialmente identificados como procedentes de Benguela. É possível que esta importante presença de benguelas explique, em grande parte, a identificação precisa deste grupo na Mesa da Irmandade do Rosário de João Pereira no ano de 1784.

No ano de 1807, em Santo Amaro da Purificação, foi aberto um inquérito para apuração de uma denúncia de contrabando de pólvora feita por Manoel Uzeda Rodrigues da Silva, morador naquela vila. O denunciante foi informado da contravenção por seu escravo Antonio Congo. Antonio, por sua vez, ficou sabendo do ocorrido através de João “malungo do escravo do denunciante e de igual nação”.¹⁵³ Os congos, ainda que em menor número que os benguelas, são igualmente reconhecidos na Bahia setecentista como um grupo específico. Além dos bakongos, muitos outros grupos étnicos poderiam ser classificados nesta categoria genérica. Pois, “de acordo com o costume do tráfico, qualquer indivíduo

¹⁵¹ Segundo o compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário da Rua de João Pereira, aprovado em Lisboa no ano de 1768, os cargos de direção da entidade deveriam ser equitativamente divididos entre angolas e crioulos. Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário de João Pereira, Freguesia de São Pedro. IAN/TT, Chancelarias Régias/Ordem de Cristo, livro 297, fls. 168v-178.

¹⁵² Angola, AHU, cx. 54, doc. 11.

¹⁵³ Inquérito aberto a partir da denúncia de Manoel de Uzeda Rodrigues da Silva, morador nesta vila com base na participação que lhe fez um escravo seu de nome Antonio de nação Congo. Santo Amaro, junho de 1807. APEB, Maço 408, Capitães Mores – Santo Amaro, Junho/1807.

exportado pelos mercados ligados à vasta rede comercial do rio Zaire e seus tributários era um congo”.¹⁵⁴

É possível que o etnônimo angola tenha se tornado um termo genérico utilizado para designar diferentes grupos centro-africanos na Bahia. Além dos benguelas e congos, grupos minoritários de rebolos, pombos, nganguelas, massanganos, camondongos, muxicongos, quissambas, pembas, entre outros, podem, em algum momento de suas vidas, terem se tornado simplesmente angolas.¹⁵⁵

Em 1805, o Frei Bernardo Maria de Cannecatim chamou a atenção para as grandes semelhanças entre as diversas línguas faladas na África Central.¹⁵⁶ A descoberta européia de uma extensa família lingüística, cinco décadas mais tarde, mais precisamente em 1860, batizada de bantu, contribuiu, de certa forma, para a compreensão de uma unidade centro-africana em torno da identidade angola na América portuguesa. Creio que é possível aventar que, em torno dos kimbundo-falantes – provavelmente os primeiros e mais numerosos grupos de escravos estabelecidos na Bahia – criou-se uma comunidade que, apesar das diferenças lingüísticas, pôde perfeitamente comunicar-se, mesmo antes do domínio da língua portuguesa. Como bem sugere Pares,

No convívio da senzala e dos grupos de trabalho da cidade, a partir do reconhecimento de semelhanças lingüísticas e comportamentais e da identificação de lugares de procedência comum ou próximos, novos grupos mais amplos foram ganhando uma autoconsciência coletiva. (...) A esse nível é claro que o componente lingüístico, a possibilidade de se entender, mesmo falando dialetos diferenciados, gerava um vínculo imediato entre certos grupos que as separava daqueles com quem a comunicação era inviável.¹⁵⁷

No caso dos angolas, mais que o reconhecimento de um vocabulário comum, a comunicação entre estes indivíduos deveu-se, principalmente, graças a partilha de uma herança cultural comum. Nesse sentido, os trabalhos de Craemer, Vansina e Fox foram marcos fundamentais dessa perspectiva de análise. Através do estudo de movimentos religiosos na África Central estes autores identificaram, apesar das diferenças específicas,

¹⁵⁴ Mary Karasch. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*, p. 54.

¹⁵⁵ Ainda que representativo de um pequeno grupo de indivíduos, Nicolau Pares encontra estes e outros etnônimos centro-africanos nos inventários do Recôncavo da Bahia, pertencentes principalmente a zona do fumo, entre os anos de 1698-1800. Pares. *Do lado Jeje*, (no prelo).

¹⁵⁶ Robert Slenes. “ ‘Malungu, ngoma vem!’ África coberta e descoberta do Brasil”. *Revista USP*, 12, (1991/92): 50.

¹⁵⁷ Pares, *Do lado jeje*, p. 72

um conjunto de valores comuns entre as concepções religiosas em foco. Uma cultura comum fundada num núcleo de valores ligados ao conceito de “ventura-deventura”, segundo estes autores, abarca várias áreas culturais (da parte norte de Angola e Zâmbia, até a República do Gabão e parte de Camarões, a República Democrática do Congo e a República do Congo). De acordo com esta perspectiva, o universo, em seu estado normal, está em estado de harmonia, qualquer desequilíbrio – doenças, infortúnios, desastres – são provocados por pessoas ou espíritos malévolos.¹⁵⁸ A manutenção da harmonia ou o combate aos seres malévolos, realizada por especialistas, é uma preocupação cotidiana.

Na primeira metade do século XVIII, o peregrino da América, Nuno Marques Pereira, relata sua experiência de uma noite insone num engenho do Recôncavo da Bahia. Na manhã seguinte, ao inquirir sobre os “horrendos alaridos” que não o deixaram dormir, foi esclarecido de que se tratava de um Calundu:

Uns folguedos, ou adivinhações, me disse o morador, que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem várias coisas; como as doenças de que procedem, e para adivinharem algumas coisas perdidas; também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para outras muitas coisas.¹⁵⁹

Praticados pela “gentilidade que [vinha] de Angola” estes calundus, segundo a explicação dada ao morador pelos praticantes, parece enquadrar-se muito bem numa herança centro-africana fundada num núcleo de valores ligados ao complexo “ventura-desventura”.¹⁶⁰ Nesse sentido, a “gentilidade” de Angola, apesar de suas diferenças étnicas comungava de uma identidade cultural e religiosa comuns. No processo de imposição de uma identidade genérica e “inventada” pelo tráfico, diversos movimentos internos de identificação foram sendo gestados. No caso dos angolas, a unidade lingüística e cultural parece ter sido fator fundamental no processo de auto-identificação.

Desse modo, as irmandades católicas enquanto estruturas de sociabilidade criadas no século XVII com base na genérica e, talvez naquele momento ainda difusa, identidade angola foram fundamentais no processo de assimilação da nova identidade pelos recém-

¹⁵⁸ Willy Craemer, Jan Vansina, Renée Fox, “Religious movements in Central Africa: a theoretical Study”, *Comparative Studies Society and History*, 18:4, (1976): 458-475.

¹⁵⁹ Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Em que tratam vários discursos espirituais, e morais, com muitas advertências e documentos contra os abusos que se acham introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil. Lisboa, Na oficina de Manoel Fernandes Costa, 1731, p. 106-107.

¹⁶⁰ Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do peregrino da América*, p. 119.

chegados. Estes indivíduos encontravam, por assim dizer, uma comunidade com a qual se identificavam em termos lingüísticos, religiosos e, de um modo geral, culturais. Uma vez que passavam a fazer parte desta nova comunidade, nada mais justo que assumir também a “nova identificação”. Também é provável que, pelo menos do século XVIII em diante, muitos cativos embarcados em Luanda ou noutros portos da África Central tivessem ciência das identificações genéricas circulantes no comércio de escravos. A circulação de indivíduos

A primazia e, posteriormente a hegemonia dos angolas nas irmandades dedicadas ao culto do Rosário foram freqüentes na Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo. O mesmo fenômeno ocorreu, em menor escala, em Portugal, bem como em algumas regiões da América. Desse modo, as confrarias dedicadas a N.S. do Rosário tornaram-se, na diáspora africana, espaços privilegiados de criação de identidades de origem centro-africana nas Américas. Seja explicitamente, na luta pela manutenção de privilégios e exclusivismos, tal como ocorreu nas irmandades baianas e pernambucanas nos séculos XVIII e XIX, ou ainda por meio de “inocentes e festivas” ritualizações da memória centro-africana e da experiência do cativo americano, como no caso dos reinados e congados mineiros e paulistas.

Capítulo 5

Irmãos e Irmãs do Rosário das Portas do Carmo

Movidos pela sua muita devoção e zelo fiz[eram] uma ermida a sua própria custa para o que impetraram primeiro do Reverendo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide Licença. Se determinaram a ir as pedreiras a quebrar pedras, carregando-as aos seus ombros para o sítio donde a fundaram, e os pretos que eram oficiais, assim cativos como forros, trabalharam nela.^()*

Conde de Sabugosa, 1726

I – A Irmandade

A história da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo ou da Baixa dos Sapateiros, atualmente conhecida como Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho está diluída em vários momentos da tese.¹ Como este quinto e último capítulo está centrado na análise de uma fonte muito especial para a história desta associação, me parece importante fazer, por vezes em moldes de recapitulação, um breve panorama da história da mais importante irmandade negra da cidade da Bahia de todos os tempos.

A Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo conta entre as mais antigas da América Portuguesa. Segundo Edson Carneiro, no Brasil ela foi apenas antecedida pelas irmandades do Rosário do Rio de Janeiro e Belém organizadas, respectivamente, nos idos de 1639 e 1682.² A irmandade das Portas do Carmo foi formalmente instituída no ano de 1685, tendo, na ocasião, seu compromisso aprovado pela autoridade eclesiástica. O antigo

^(*) Carta do vice-rei [Visconde de Sabugosa] ao rei [D. João V] sobre o pedido do Juiz e mais irmãos da Irmandade dos Pretos de N. S. do Rosário das Portas do Carmo da cidade da Bahia. 17-07-1726. AHU – Bahia – Avulsos, Cx. 26, doc. 2420.

¹ Desde o início do século XVIII a Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho tem sua igreja própria. Em razão da localização do templo, esta irmandade teve dois outros topônimos acompanhando seu título, ainda que a igreja dos pretos nunca tenha saído do seu primeiro nicho. Primeiro foi chamada Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo por localizar-se na antiga rua direita das Portas do Carmo. Era antigamente chamada de rua direita das Portas do Carmo a rua que parte do Terreiro de Jesus para o Pelourinho, esquina com a Faculdade de Medicina (antigo Colégio dos Jesuítas e depois Hospital Militar), pois levava diretamente às portas do Carmo. Ainda no século XVIII também foi conhecida como Irmandade dos Pretos da Baixa do Sapateiro. Naquele tempo, “a rua da Baixa do Sapateiro era apenas aquele trecho compreendido entre a base da ladeira do Pelourinho e a confluência com a atual J.J. Seabra”. O topônimo Pelourinho acompanhando o título da irmandade, até os dias de hoje, foi decorrente da transferência do Pelourinho das Portas de São Bento (atual praça Castro Alves) para as Portas da cidade de invocação da Senhora do Carmo. Luiz Monteiro da Costa. A devoção de N. S. do Rosário na cidade do Salvador. *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, ano X, N.º 10 (1958): 103-4.

compromisso do século XVII sofreu sua primeira reforma em 1769, sendo aprovado por Provisão Régia em 10 de outubro de 1781.³ Foi ereta, em data desconhecida, na antiga Sé Catedral da Bahia, onde permaneceu por vários anos. Segundo Frei Agostinho de Santa Maria a devoção ao Rosário pelos negros na Sé Catedral era anterior a 1604.⁴

No final do século XVII, mais precisamente em 1696, em decorrência do apelo que fizeram ao Rei, os irmãos do Rosário receberam um terreno, junto ao Castelo das Portas do Carmo, para construção de seu templo.⁵ Por volta de 1703/1704 esta confraria deu início à construção de sua capela. No início do século XVIII já se tem notícias da existência de uma pequena ermida no terreno concedido à Irmandade. Na primeira década do Setecentos o templo já tinha estrutura para abrigar a sede da recém criada freguesia do Passo. “Em 1718, foi criada por D. Sebastião Monteiro da Vide, a nova freguesia do Passo, sendo desmembrada da Sé, e por seus paroquianos não terem ainda construído sua igreja, instalaram-se provisoriamente na capela dos negros do Rosário do Pelourinho.”⁶ O que era para ser um abrigo provisório quase levou à perda definitiva do templo por parte da irmandade. Instalados na capela dos negros, os fregueses do Passo sentiram-se à vontade para aí estabelecer, definitivamente, a sede da freguesia. Desse modo, buscaram subtrair dos irmãos negros do Rosário o controle da administração do templo. O conflito que envolveu as mais altas autoridades civis e eclesiásticas, durou mais de trinta anos. Finalmente, por volta de 1740, os irmãos do Rosário das Portas do Carmo conseguiram recuperar o controle de seu templo.⁷

Como vimos, esta irmandade, assim como a maioria de suas congêneres, surgiu no século XVII. Neste período era incontestável o predomínio dos povos centro-africanos na população escrava baiana. Entretanto, é unânime entre os pesquisadores, o reconhecimento

² Edison Carneiro. *Ladinos e Crioulos*. Estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964, p. 88.

³ Misteriosamente, o compromisso de 1769 desapareceu dos arquivos nacionais e portugueses., não sendo localizado por nenhum pesquisador até a presente data. Particularmente, em minha pesquisa na Torre do Tombo e no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa, dediquei, em vão, especial atenção ao rastreamento desta preciosa fonte.

⁴ Frei Agostinho de Santa Maria. *Santuário Mariano*. Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Imprensa oficial, 1949, p.63

⁵ Jéferson Afonso Bacelar e Maria Conceição Barbosa de Souza. *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*. Salvador, (Texto mimeo.) 1974, p. 43.

⁶ Bacelar e Souza. *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*, p. 44.

⁷ Carlos Ott. “A Irmandade do Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho”. *Afro-Ásia*, 6-7, (1968): 122.

da primazia dos angolas nesta associação, mesmo após o período de hegemonia do tráfico centro-africano. Até a segunda metade do século XIX, os angolas, juntamente com os crioulos permaneceram na direção da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo.⁸ Este fenômeno, fundamental na compreensão da formação das identidades de “nação” da Bahia setecentista, particularmente da identidade angola, constituiu-se no eixo norteador deste trabalho de investigação. A fonte analisada a seguir, de certa forma, traz mais perguntas novas do que respostas definitivas para a hegemonia dos angolas nas irmandades do Rosário em geral e nesta, das Portas do Carmo, em particular. Mas, sem sombra de dúvidas, enriquece muito o quadro uma vez que traz à cena milhares de irmãos e irmãs que foram, literalmente, o corpo vivo da mais célebre irmandade de negros da cidade do Salvador.

II – O Livro de Irmãos

As pesquisas sobre irmandades no período colonial e no século XIX, salvo raras e felizes exceções, deparam-se com dificuldades decorrentes da dispersão e exiguidade das fontes documentais. Além do compromisso, e de uma extensa documentação composta pela correspondência enviada e recebida de autoridades civis e eclesiásticas, as irmandades costumavam possuir vários livros para registros de natureza diversa. Esta documentação, com alguma variação, geralmente compunha-se: de uma brochura que servia de ata das reuniões ordinárias e extraordinárias, do livro de assentos das entradas dos irmãos, de um para o lançamento das eleições, um outro para inventário dos bens e, finalmente, um livro de receita e despesa. Apesar do grande número de livros acumulados no decorrer da existência de uma confraria, é raríssimo, nos dias de hoje, ter-se em mãos algum destes manuscritos. O desaparecimento da maioria das confrarias católicas ocasionou a dispersão e destruição da quase totalidade de seus registros internos. Acervos preservados pelas próprias associações, como o encontrado na Irmandade do Rosários dos Pretos do

⁸ Sara de Oliveira Farias. *Irmãos de cor, de caridade e de crença*. A Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia. Século XIX. Salvador, Ufba, 1997, p. 30. (Dissertação de Mestrado em História).

Pelourinho, são raros.⁹ A preservação do acervo desta irmandade explica-se, em grande medida, pela manutenção da própria associação, ativa até os dias de hoje.

A Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo guarda em seu acervo particular, entre outras tantas preciosidades, um antigo livro de registros de seus associados.¹⁰ Embora cobrindo um período de 107 anos, mais precisamente entre 1719 e 1826, em termos quantitativos, algumas períodos são mais significativas do que outros. Sendo assim, pode verificar que a maior parte dos registros se concentram entre as décadas de 1750 e 1800.¹¹ Só para se ter uma idéia do fato, enquanto nos anos de 1720, 1730 e 1740 a média de ingressos por década não ultrapassou 80 associados, na década de 1750 eles contaram 434 e, no decênio de 1780 um total de 480 novos integrantes.

O Livro de Irmãos da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo informa, geralmente, o ano de ingresso, o nome do irmão ou irmã, sua etnia e/ou cor; a condição jurídica/social - quando escravos, eventualmente, o nome dos proprietários - ; os cargos ocupados e o controle da quitação anual dos débitos. Na verdade, observando a organização da brochura, é possível afirmar que se trata de uma compilação, talvez de forma resumida e incompleta, de antigos livros de assentos de irmãos, na certa em processo de deterioração pela ação do tempo e do clima quente e úmido da Bahia de Todos os Santos.¹² Isto explicaria a organização em ordem alfabética, e as anotações no final dos registros pessoais remetendo sempre a um livro e folha numerados, provavelmente, a referência do antigo registro de onde se extraiu a informação.

Os livros de assento ou de entrada de irmãos se constituem em documentos raros e preciosos. Mantidos sempre sob a guarda da própria irmandade, não se tem notícias de cópias enviadas as autoridades, como ocorria com os compromissos – o que explica, em parte, a raridade deste tipo de fonte. Assim, poucos pesquisadores tiveram acesso a este tipo de documentação.

⁹ Na documentação antiga esta mesma irmandade é denominada Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo ou da Baixa dos Sapateiros. Neste texto adoto a terminologia Rosários das Portas do Carmo pois parece ter sido esta a referência mais utilizada no século XVIII.

¹⁰ Livro de Irmãos 1722-1806, AINSRPC, caixa 7.

¹¹ Essa afirmação é possível uma vez que, apenas 13,85% dos registros não indicam o ano de assento/pagamento.

¹² A compilação ficou incompleta pois o livro termina com os registros de nomes com a letra “M”. Por razões desconhecidas, os irmãos com as iniciais restantes do alfabeto não foram transcritos nesse livro.

Afora os livros compilados pelos irmãos do Rosário das Portas do Carmo, até o presente momento, tive em mãos tão somente outro livro de assentos: o da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Santíssimo Coração de Maria do Monte Formoso (1832-1885) da cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano.¹³ Mais rico em detalhes sobre a vida pessoal dos confrades do que o Livro de Irmãos do Rosário, os registros desta irmandade informam o nome do irmão, cor, origem étnica, condição jurídica - quando escravo informa também o nome do senhor -, estado civil -se casado, o nome do cônjuge -, endereço, ano de ingresso, quantia paga na entrada, se era ou não alfabetizado, os cargos ocupados e anos respectivos, ano do falecimento e, eventualmente, causa do óbito e profissão. Infelizmente, apenas uma pequena minoria dos registros detalham todas as informações acima. Tudo leva a crer que, a precisão e minúcia dependia do escrivão em serviço e, talvez, de outras circunstâncias particulares ao momento.

Quero acreditar que a necessidade de uma certa padronização pode ter levado a omissão de alguns dados pessoais na organização do Livro de Irmãos da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo. Reunir livros de várias épocas, escritos por pessoas diferentes deve ter sido uma tarefa fastidiosa! Por outro lado, é possível que os objetivos da compilação levassem a necessária supressão de alguns dados, importantes para determinada época ou conjuntura, mas que não interessavam mais aos organizadores da nova brochura. É evidente que o objetivo primeiro dos organizadores foi realizar uma espécie de censo da irmandade através dos tempos. Salta aos olhos, igualmente, uma preocupação com o controle do pagamento dos anuais, informação que, em última instância, determinava a permanência nas fileiras da associação. Nestes termos, dados pessoais mais detalhados sobre a vida dos irmãos assentados podem ter ficado num segundo plano.

O número de assentos - um total de 5.058 - é bastante expressivo, ainda que representem apenas uma parcela dos irmãos assentados - uma vez que os registros terminam na letra "M" do alfabeto -, remetem a mais ou menos cinco gerações de associados. Um censo elaborado na cidade da Bahia no ano 1775 computou 12.720 brancos (36%), 4.207 mulatos livres (12%), 3.630 negros livres (10,4%) e 14.696 escravos

¹³ Este precioso documento encontra-se sob a guarda da família de um dos integrantes da irmandade, esta extinta há décadas passadas.

negros e mulatos (41,7%), totalizando 35.253 pessoas.¹⁴ A população de cor, de todas as matizes e condições, somava 22.533 indivíduos (63,92%). Nos anos de 1780/1790, o volume de novos assentos na Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo esteve em torno de 430 indivíduos por década. Desse modo, os novos integrantes, somados aos antigos irmãos, podem ter chegado a representar uma parcela importante e, vale dizer, politicamente ativa da população de cor. De certa forma, estes números corroboram a tese de que esta foi uma das irmandades negras mais importantes da cidade. O que faz pensar que, sua atuação ímpar, discutida em capítulo anterior, teve no número de irmãos congregados uma importantíssima base de sustentação.¹⁵

Infelizmente, no entanto, os dados referentes à etnia e/ou cor dos irmãos e irmãs estão presentes num pequeno número de registros. Cerca de 13% faz menção a identificação étnica do irmão ou irmã. Já a condição jurídica e social aparece em mais de 40% dos registros, permitindo a elaboração de um quadro mais rico. O sexo dos indivíduos é a única informação que cobre 100% dos registros. As referências aos cargos ocupados e a indicação dos nomes dos proprietários de alguns escravos alistados sugerem análises qualitativas muito interessantes, embora não tenha sido possível, neste trabalho, percorrer com mais vagar estas sugestivas pistas.

Neste capítulo, pretendo apresentar e analisar alguns dados colhidos neste precioso documento, deixando claro que análises mais profundas podem e devem ser efetuadas a partir desta primeira incursão. Tendo em vista a preocupação central da tese, focalizarei, sobretudo, as variáveis referentes ao sexo e à condição jurídica, em intersecção com os dados referentes a etnia e cor dos irmãos e irmãs do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo. Nesse sentido, a presença, o lugar e a importância dos centro-africanos, e suas relações com outros grupos étnicos ou raciais, nesta tradicional irmandade de angolas e crioulos da Bahia, emerge como um dos focos centrais deste quinto e último capítulo.

A fim de contextualizar melhor os dados colhidos no livro de registro de irmãos, sempre que possível, faço uso de outras fontes relacionadas aos associados do Rosário, bem como de uma bibliografia específica sobre o tema.

¹⁴ João José Reis. *Rebelião Escrava no Brasil*. A história do levante dos Malês de 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 22.

¹⁵ Sobre o assunto ver capítulo 3, especialmente páginas 120-129.

III - As mulheres do Rosário

No início de 1811, Josefa da Silva, preta forra, natural de Angola e moradora na rua do Peso do Fumo encontrava-se bastante doente. Por este motivo fez conhecer publicamente suas últimas vontades por meio de um testamento datado de 22 de fevereiro do mesmo ano.¹⁶ Segundo o testamento da liberta Josefa, seus pertences de maior valor eram as escravas Antonia e Maria, ambas de nação mina. Afora estas escravas, Josefa deixou declarado que possuía um crucifixo pequeno de ouro com três voltas de cordão, uma medalha com quatro voltas de cordão de ouro fino, dois pares de botão de ouro, um pequeno rosário, um par de sapatos com chapas de ouro, uns corais engrazados em ouro, além de alguns talheres de certo valor. Josefa era solteira e declarou não ter tido filhos.

Numa extensa pesquisa documental, centrada na cidade de Salvador durante o século XIX, Maria Inês Cortes de Oliveira constatou um baixo índice de casamentos entre as africanas libertas. Segundo a autora, a condição servil explica este fato, “visto que a maior parte dos casos de alforria só se lhes tornava possível em idade relativamente avançada, após terem tido filhos em cativeiro”.¹⁷ Josefa não gerou filhos, assim como Maria Francisca, outra angola liberta, solteira, sem filhos, proprietária de seis escravas e outros bens.¹⁸ Mais uma vez a condição servil, assim como o empenho na busca pela própria liberdade podem, igualmente, explicar a ausência de filhos na vida destas mulheres. Para muitas libertas, solteiras ou casadas, era de suma importância conseguir ter seus filhos depois de alforriadas. Não transmitir a condição escrava para seus descendentes era um sonho e, quando alcançado, motivo de orgulho para muitas mulheres negras. Segundo Oliveira, “este dado era explicitado por algumas testadoras, [dentre elas] Ana Rita da Silva Araújo, natural da Costa da África, solteira, declarou que seus três filhos, todos maiores de idade, tinham sido gerados depois que se alforriou”.¹⁹ Entretanto, “a constituição de um núcleo familiar, quer pelo casamento, quer pela união informal, era

¹⁶ APEB – Registro de Testamento, Livro 3, fl. 81v: Registro do Testamento com que faleceu Josefa da Silva em vinte dois de Fevereiro de mil oitocentos e onze.

¹⁷ Maria Inês Cortes de Oliveira. “Viver e Morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX”. *Revista USP*, 28, (dez./fev., 1994/1995): 182

¹⁸ Oliveira. “Viver e Morrer no meio dos seus”: 178.

¹⁹ Oliveira. “Viver e Morrer no meio dos seus”: 182.

mais fácil para mulheres que conseguiam libertar-se ainda jovens”.²⁰ Talvez, Josefa e Maria Francisca só tenham alcançado a almejada liberdade no momento em que a natureza não mais lhes permitiu o exercício da maternidade.

Por ocasião do registro de suas disposições testamentárias, Josefa estava alistada em quatro irmandades: na Irmandade do Rosário da Conceição da Praia - certamente a primeira em sua preferência, uma vez que deixou manifesta a vontade de ser enterrada na capela dessa irmandade -, na confraria de São Benedito do Convento de São Francisco, na do Senhor Bom Jesus da Redenção e na Irmandade do Rosário da Baixa dos Sapateiros. As preferências de Josefa confirmam uma tendência percebida por Oliveira, numa significativa amostra de testamentos de libertos na cidade de Salvador:

As três irmandades mais citadas nos testamentos, tanto para homens quanto para mulheres, na primeira metade do século, foram as de São Benedito do Convento de São Francisco, (35 homens e 57 mulheres); Bom Jesus da Redenção da Igreja do Corpo Santo (30 homens e 39 mulheres) e Nossa Senhora do Rosário da Baixa dos Sapateiros (26 homens e 43 mulheres).²¹

No início do século XIX a maioria dos libertos e libertas que deixaram testamento estava alistada em pelo menos uma irmandade. “Vários pertenciam a quatro ou cinco e alguns chegaram a pertencer a sete e mesmo oito Irmandades”.²² Se participar de uma irmandade era a garantia de solidariedade na vida e na morte, alistar-se em várias não apenas consolidava esta garantia como dava mostras de prestígio social. Esta mesma tendência foi observada entre os homens livres pobres e ricos. Solteiro e sem filhos, o comerciante português, José Antonio da Silva, natural do Porto, foi enterrado em 1817, acompanhado das quatro associações das quais era membro: Ordem Terceira de São Francisco, e as irmandades do Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora da Conceição da Praia e Senhor dos Passos.²³

Os poucos indícios sobre a vida da preta angola Josefa da Silva nos remetem a um universo muito mais amplo. Josefa foi uma entre muitas... Assim, tal qual nossa singela protagonista, outras tantas pretas, forras ou escravas, angolas, jejes ou crioulas marcaram presença nas irmandades destinadas a gente de cor.

²⁰ Oliveira. “Viver e Morrer no meio dos seus”: 182.

²¹ Maria Inês Cortes de Oliveira. *O liberto: o seu mundo e os outros*. Salvador, 1790/1890. São Paulo Corrupio, 1988, p. 87.

²² Oliveira. *O liberto: o seu mundo e os outros*, p. 83.

Na irmandade do Rosário da Baixa dos Sapateiros ou das Portas do Carmo, dos 5.058 indivíduos identificados nos registros de novos assentos, entre os anos de 1719-1826, as mulheres eram 3.648 (72,1%), constituindo-se na grande maioria dos associados, enquanto isso, os homens somaram 1.410, ou seja, 27,9% do total de assentos. Este dado questiona as conclusões apontadas pela extensa pesquisa de Patrícia Mulvey. Segundo esta autora, nas irmandades de cor as mulheres não constituíam maioria e, provavelmente, não representavam mais do que 10% dos associados.²⁴

Por outro lado, estes números confirmam diferenças no padrão das adesões de homens e mulheres nas irmandades de brancos e naquelas da gente de cor, já observado por outros estudiosos. No século XVIII, as mulheres representavam 39% dos novos associados da Ordem Terceira do Carmo. O mesmo padrão pode ser observado na Ordem Terceira de São Francisco, entre os anos de 1760 e 1770: 35,2% dos novos filiados eram mulheres. Em contrapartida, as adesões femininas na Irmandade do Boqueirão dos Pardos eram bem maiores, chegando a equiparar-se com o ingresso de homens. Entre os anos de 1789 e 1807 “a média de ingresso anual contava 43 homens e 40 mulheres”.²⁵ Fundamentada em extensa pesquisa com a documentação das antigas ordens terceiras e da Irmandade do Boqueirão dos Pardos, Martinez, entretanto, observa que, na maioria das vezes, as mulheres entravam acompanhadas dos maridos.²⁶

A documentação disponível não permite saber se algumas mulheres que se associavam à Irmandade do Rosário ingressavam acompanhando seus maridos. Em alguns poucos registros, entretanto, aparece indicado o estado civil e/ou o nome do marido da nova associada. Clara Pereira da Silva, por exemplo, ingressou na irmandade no ano de 1762. Nada se anotou sobre sua cor, identidade étnica ou condição, mas no campo das observações, consta que era mulher do Alferes Félix Lopes.²⁷ Embora a discriminação do estado civil deva ter sido mais comum entre as senhoras brancas, não era exclusivo destas. No mesmo ano de 1762, Bárbara da Silva, supostamente uma negra escrava ou liberta,

²³ Reis. *A Morte é uma festa*, p. 153

²⁴ Patrícia A. Mulvey. “Black brothers and sisters: memberships in the black lay brotherhoods of Colonial Brazil”. *Luso-Brazilian Review*, 17, 2 (1980): 258.

²⁵ João José Reis. *A Morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 58

²⁶ Socorro Targino Martinez. *Ordens Terceiras: ideologia e arquitetura*. Tese de mestrado, UFBA, 1979, pp. 82 ss., 128. Apud: Reis. *A Morte é uma festa*, p. 58.

²⁷ Livro de Irmãos, fl. 109v.

entra para as fileiras da irmandade registrando-se como mulher de Manoel, escravo do capitão Pedro Gomes Caldeira.²⁸ Em 1798, a crioula Luísa Pereira Nazaré, no ato de sua entrada, deixa registrada sua condição de viúva.

No que diz respeito a condição jurídica, dos 1.882 indivíduos declarados escravos, 1.251 (66,5%) são mulheres.²⁹ Elas também são numericamente superiores na contagem dos forros: somam 266 (79,2%) contra 70 (20,8%) indivíduos do sexo masculino.

Escravos e libertos na Irmandade do Rosário das Portas do Carmo (1719-1826)

Condição	Mulheres		Homens		TOTAL	
	Números absolutos	%	Números absolutos	%	Números absolutos	%
Escravos	1251	66,5	631	33,5	1882	84,9
Forros	266	79,2	70	20,8	336	15,1
TOTAL	1517	68,4	701	31,6	2218	100%

Fonte: Livro de Irmãos 1722-1806, AINSRP, caixa 7

A constatação de uma maioria feminina é bastante interessante, sobretudo, se considerarmos que ela destoa do padrão dominante na sociedade global. Em 1781, José da Silva Lisboa, o Visconde de Cairú afirmava que “pela vantagem mais decidida do serviço dos negros sobre o das negras, sempre o número dos escravos é triplicado a respeito das escravas: coisa esta, que perpetua o inconveniente de se não propagarem, nem se aumentarem as gerações nascentes”.³⁰ Entretanto, altas taxas de masculinidade parecem

²⁸ Livro de Irmãos, fl. 101v.

²⁹ Os homens escravos somam o total de 631 (33,5%) indivíduos.

³⁰ José da Silva Lisboa. “Carta muito interessante do advogado da Bahia, José da Silva Lisboa, para o Dr. Domingos Vanderli, diretor do Real Jardim Botânico de Lisboa”. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, 76, (1950-51): 116.

ter sido mais freqüente nos engenhos e roças do recôncavo.³¹ Em Salvador, os números eram mais equilibrados, numa amostra de inventários entre 1811 e 1860, Maria José Andrade contabilizou 128 homens para cada cem mulheres, concluindo que, algo em torno de 56% dos escravos urbanos eram do sexo masculino.³²

Muitas mulheres ocuparam cargos na irmandade. 1439 irmãs, a maioria sem identificação da condição jurídica, mas também muitas identificadas como escravas e libertas, ocuparam cargos de juíza durante o período coberto pelos registros. Independente de serem livres, libertas ou escravas, elas poderiam ocupar os cargos de juízas, procuradoras ou mordomas pois “não servirá de objeção a falta de liberdade, porque pela qualidade do sexo não exercitam ato de Mesa”.³³

Como já discuti em capítulo anterior, eram atribuições femininas: o cuidado com os altares, andores e imagens, e ainda, os peditórios semanais. Além disso, elas jogavam um papel importante em tarefas fundamentais dentro das irmandades. Na organização da festa da padroeira, que, como vimos, era o acontecimento público de maior importância na vida da associação, a participação das juízas, mordomas e rainhas eram indispensáveis. Também no socorro aos irmãos e irmãs doentes, a ala feminina da irmandade tinha participação ativa e imprescindível.³⁴ Ainda que distantes das instâncias decisórias mais importantes, as mulheres não eram meros adornos no cotidiano das associações negras. Do contrário, elas literalmente cumpriam pesadas tarefas.

Embora o ingresso de mulheres tenha sido superior ao de homens longo de todo período coberto pelo livro de irmãos, a proporção entre os sexos parece ter sido mais ou menos equilibrada até a metade do século XVIII. A partir de então, o ingresso de mulheres foi expressivamente superior ao de homens. Na década de 1720, ingressaram na irmandade 35 homens e 44 mulheres; já na década de 1750, o número de novas associadas superou duas vezes o de homens, foram 289 mulheres e 143 homens. À medida que avançavam os anos, a desproporção foi se tornando mais gritante: na década de 1790, foram associadas 686 mulheres e apenas 252 homens. No primeiro decênio de 1800, as mulheres já

³¹ Uma síntese destes dados nas pesquisas mais recentes encontra-se em João José Reis. *Rebelião Escrava no Brasil*, p. 26.

³² Maria José Andrade. *A mão-de-obra escrava em Salvador de 1811 a 1860*. São Paulo, Corrupio, 1988.

³³ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos, AINSRP, cx.. 1, doc. 1, cap. XVI..

³⁴ Mulvey. “Black brothers and sisters”, p. 258-59; A. J. R. Russel_ Wood. “Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: a study in collective behavior” *HAHR*, 54, 4, (1974): 584.

formavam um contingente de novos associados quase quatro vezes maior que o dos homens: nestes anos, entre os 1496 novos associados, 1177 eram do sexo feminino e, tão somente 319 do sexo masculino.

É importante ressaltar que 55,7% do total de novos ingressos, registrados no livro de irmãos do Rosário das Portas do Carmo, concentram-se na década de 1790 e no primeiro decênio de 1800. De um total, de 2.434 assentos, neste período, contabiliza-se 1.863 mulheres (76,54%) e 571 homens (23,46%).

IV – Escravos e libertos

Durante o século XVIII até meados do XIX, a Irmandade do Rosário das Portas do Carmo foi uma irmandade de escravos, isto porque 84,9% dos associados identificados segundo a condição jurídica, inscritos entre os anos de 1719-1826, viviam na condição de cativos. Esta irmandade não era uma exceção, parece que a maioria escrava era um fato freqüente nas confrarias negras no período colonial.³⁵

Em muitos registros, ao lado do nome do escravo, identifica-se seu proprietário ou proprietária. Além do aval, esta indicação sugere que o pagamento da inscrição estaria a cargo do senhor ou senhora.³⁶ Alguns proprietários chegaram a alistar na irmandade dois ou mais escravos de sua propriedade. No ano de 1803, o capitão-mor Antonio José de Freitas inscreveu na irmandade dois de seus escravos: Antonio Mina e Antonio Benguela.³⁷ Alguns destes escravos, especialmente as mulheres, chegaram a ocupar cargos dentro da associação, como o ocorrido com Antonia, de nação angola. Escrava de José dos Santos Orta, Antonia ocupou o cargo de juíza no ano de 1800.³⁸ Ao que parece, não apenas os senhores brancos patrocinavam e/ou autorizavam a entrada de seus escravos na irmandade. Em 1754, Caetana, escrava do preto forro Manoel Dias, teve efetivada sua inscrição no grêmio católico. Por devoção ou por interesse, é certo que muitos senhores avalizavam a participação de seus escravos nas irmandades de cor. Do ponto de vista senhorial, “o apoio

³⁵ Mulvey. “Black brothers and sisters”, p.262.

³⁶ Mulvey. “Black brothers and sisters”, p. 264.

³⁷ Livro de Irmãos, fl. 63v.

³⁸ Livro de Irmãos, fl. 61v.

da Igreja [era essencial] para ensinar a seus trabalhadores as virtudes da paciência e da humildade, a resignação e a submissão à ordem estabelecida”.³⁹ Acrescenta-se que, contribuir com irmandades de escravos além de ser uma clara afirmação de prestígio social,⁴⁰ era ato pio de grande apreço na terra e, quiçá, nos céus.

Apesar da maioria escrava, o compromisso da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo restringia a participação dos cativos nos cargos de direção. Segundo o estatuto “para Juizes, Procuradores, e mais irmãos da Mesa se elegerão pessoas libertas e isentas de escravidão, para que sejam prontos a exercer e satisfazer ao atos da irmandade, e vivam livre de alguma infâmia a que está sujeita a condição servil de que nascera (...)”.⁴¹ Admitia, entretanto “que algum irmão sem embargo de sujeição seja bem procedido e o seu cativo suave poderá ser Irmão de Mesa, mas em nenhum caso será Juiz, Escrivão, Tesoureiro ou Procuradores; porque estes devem ser rigorosamente pessoas libertas”.⁴²

Apreende-se do texto que os escravos poderiam assumir apenas um dos cargos de mesa: o de consultor. Os consultores cumpriam a honrosa função de conselheiros da irmandade e, por esta razão, se esperava que fossem “pessoas prudentes, de bom juízo e conselho para tudo procederem com acerto”. Além de participar das discussões e emitir seus pareceres durante as Mesas, os consultores também tinham direito a voto. Assim, ao que parece, a restrição à participação dos escravos nos cargos mais prestigiados decorria, fundamentalmente, dos limites legais impostos pelo cativo e não por qualquer tipo de preconceito.

O debate em torno dos cargos acessíveis aos escravos não foi exclusivo da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo. Os irmãos do Rosário dos Pretos de Camamu permitiam que o cargo de juiz, exclusivo aos homens pretos, pudesse ser ocupado por pessoas libertas ou cativas. Ao cargo de escrivão, entretanto, só teria acesso “pessoa livre de escravidão e inteiramente liberta para poder ter aceitação em Juízo e fora dela as suas assinaturas, tanto nas procações que fizer para os negócios da Irmandade, como nos despachos dos Requerimentos que fizerem à Mesa”.⁴³ Mais uma vez, as restrições jurídicas

³⁹ Kátia Queirós Mattoso. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1982, p. 114.

⁴⁰ Mulvey. “Black brothers and sisters”, p. 268.

⁴¹ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos, cx.. 1, doc. 1, cap. XVI..

⁴² Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos, cap. XVI.

⁴³ Compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos na Igreja de N.S. da Assunção – Matriz de Camamu. AHU, códice 1925, cap. VI e VII.

inerentes à condição de escravo eram apontadas como o fator preponderante para a exclusão dos cativos aos cargos de maior destaque nas confrarias negras.

Na distante freguesia de São José das Itapororocas, pertencente a Vila de Cachoeira, a mesma questão preocupou os irmãos do Rosário. Desse modo, deixam registrado em seu estatuto que apenas as “pessoas libertas e isentas de escravidão” poderiam ser juízes da irmandade pois apenas nesta condição estariam aptos “a exercitarem os atos necessários”.⁴⁴ Nesta irmandade cabia aos escravos apenas o cargo de mordomo, para os homens; no caso das mulheres, como não participavam da Mesa, poderiam ocupar todos os cargos indicados para ala feminina, independente da condição jurídica/social. Embora o compromisso deixe explicitado a exclusão dos escravos dos demais cargos de mesa, também abre exceção para aqueles que usufruíssem de um cativo e sujeição mais suaves.⁴⁵

Alguns pesquisadores atribuíram grande importância ao papel desempenhado pelas irmandades negras na conquista da alforria de seus membros.⁴⁶ Temo constatar que, pelo menos na Bahia setecentista, esta questão não parece ter sido uma das principais atividades das confrarias negras.⁴⁷ Enquanto em Portugal o resgate dos irmãos cativos, fundado inclusive num privilégio régio, foi uma das bandeiras mais importantes das irmandades negras, na América portuguesa não se tem notícia de importância semelhante.⁴⁸ No entanto, quando afirmo que não teve a mesma importância, não estou ignorando a existência de iniciativas desta natureza na antiga colônia de Portugal nas Américas. Malgrado a inexistência de qualquer privilégio, as confrarias negras brasileiras também buscaram se beneficiar do direito de resgate dos irmãos que estariam supostamente sendo mal tratados pelos seus senhores.

⁴⁴ Compromisso da Irmandade da Imaculada Virgem N. S. dos Homens Pretos (N.S. do Rosário), ereta na Capela da Sra. Conceição e São Bento na Beira da Mata de Paramirim, Freguesia de São José das Itapororocas, IAN/TT, Chancelaria da Ordem de Cristo/D. Maria I, Livro 16, fl. 80.

⁴⁵ Compromisso da Irmandade da Imaculada Virgem N. S. dos Homens Pretos (N.S. do Rosário), ereta na Capela da Sra. Conceição e São Bento na Beira da Mata de Paramirim, Freguesia de São José das Itapororocas, fl.80.

⁴⁶ Entre outros ver: Antonia Quintão. *Lá vem o meu parente*. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco no século XVIII. São Paulo, Ana Blume/FAPESP, 2002, p. 136.

⁴⁷ Esta afirmação perda a validade para outros contextos históricos. Como bem demonstrou Antonia Quintão, as irmandades negras na cidade de São Paulo estiveram bastante envolvidas com o movimento abolicionista do final do século XIX. Antonia Quintão. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência* (São Paulo: 1870-1890). São Paulo, Ana Blume/FAPESP, 2002.

⁴⁸ No primeiro capítulo da tese discuto a importância do privilégio régio de resgate dos irmãos cativos em Portugal.

Como resultado de uma exaustiva pesquisa sobre os requerimentos de irmandades de Pernambuco e do Rio Janeiro enviados à Lisboa, Quintão trouxe a público dois eventos que exemplificam estes intentos.⁴⁹ No ano de 1703, a Irmandade do Rosário dos Pretos de Olinda solicitou ao rei uma licença para compra da liberdade de um de seus irmãos. No documento alegou que Domingos Gomes sofria maus-tratos de seu proprietário Lourenço Gomes Mourão.⁵⁰ A Irmandade de N. S. do Rosário e Resgate da Capitania do Rio de Janeiro igualmente pediu licença ao rei para resgatar “alguns irmão cativos em algumas casas com ruim cativoiro”.⁵¹ Em 12 de janeiro de 1685 o Rei ordenou ao governador da capitania Duarte Teixeira e Chaves que consultasse os oficiais da Câmara e, embasado nesta consulta, emitisse um parecer sobre o requerimento dos irmãos do Rosário. O parecer do governador foi contrário a solicitação dos irmãos do Rosário. O documento enviado pela Câmara é, por sua vez, muito esclarecedor dos limites econômicos, sociais e morais deste recurso na colônia.

A petição sobre que Vossa Majestade nos faz Mercê querer ouvir respondemos que de nenhuma maneira deve Vossa Majestade deferir nem conceder a licença que se pede em razão de que será em grande prejuízo e total ruína dos moradores desta cidade e do estado do Brasil. Porque senhor a maior parte dos cabedais dos moradores deste estado consiste em pessoas de escravos e escravas, pretos e mulatos que semeiam e fabricam os engenhos e se servem em suas casas, os quais fazem a seus moradores alguns furtos, e se puderem resgatar os farão maiores, e se porão os mais deles em liberdade de que resultarão dois grandes danos a saber; em crescerem os furtos, e em brevemente fecharem os engenhos por falta de serventes.

Desse modo, as marcantes diferenças entre a escravidão no Reino e na colônia explicam, em grande medida, o fracasso deste recurso na América Portuguesa. Na colônia, a escravidão era a espinha dorsal da sociedade. Por esta razão, qualquer questionamento a propriedade escravista era, por demais, explosivo e subversivo da ordem. Quanto mais evidente foi se tornando esta realidade, mais absurda e inútil se tornava qualquer tentativa de resgate de cativos por argumentos de cunho moral.

⁴⁹ A partir de um interessantíssimo conjunto de documentos sobre o assunto, Antonia Quintão montou o “quebra cabeças” de alguns eventos que relato, de forma resumida, a seguir.

⁵⁰ Sobre a liberdade do escravo Domingos Gomes, a requerimento da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Cidade de Olinda. AHU, Códice 257, fl. 173v. 14 de Março de 1703. Apud: Quintão. *Lá vem o meu parente*, p. 137.

⁵¹ Irmandade de N.S. do Rosário e Resgate do Rio de Janeiro. ANRJ, Códice 952, vol. 3, fl. 202. 12 de Janeiro de 1685. Apud: Quintão. *Lá vem o meu parente*, p. 138.

Em termos reais, no que diz respeito à alforria, às confrarias negras na América portuguesa coube apenas auxiliar financeiramente o irmão ou irmã que quisesse comprar sua liberdade. Por exemplo, os irmãos do Rosário da Conceição da Praia declararam em compromisso que:

Querendo algum irmão confrade libertar-se, pedindo em mesa aos ditos irmãos de empréstimo algum dinheiro se lhe dará sobre os penhores ou fiador abonado. Aliás não dando os ditos penhores e o fiador abonado não terá a irmandade poder para lhe poder emprestar.⁵²

Na Irmandade do Rosário da Rua de João Pereira, além da possibilidade do empréstimo, igualmente avalizado por fiador idôneo, os membros da confraria podiam tirar esmolas para auxiliar algum irmão que quisesse se libertar e “lhe faltasse algum dinheiro para satisfação do seu preço”.⁵³

Embora as irmandades não pudessem fazer muito para auxiliar na alforria dos seus membros, a presença de libertos em seus quadros, como vimos acima, era fundamental para manutenção do controle das entidades em mãos negras, dada a limitação jurídica e social da condição de escravos. Assim, é provável que o grupo que concentrasse a maioria dos libertos fosse, ao mesmo tempo, aquele que concentrava mais poder dentro da associação.

V - Os irmãos brancos do Rosário

Assim como entre os negros, também entre os sócios brancos as mulheres formaram a maioria de associados. No período em questão, 45 mulheres declaradas brancas se afiliaram à Irmandade de N.S. do Rosário das Portas do Carmo. Chama a atenção a condição privilegiada deste grupo pois 27 destas irmãs brancas ocuparam cargos de juízas. Estes números, além de revelar a importância da devoção ao Rosário entre as senhoras brancas, também confirmam o “lugar” reservado às mulheres em geral dentro das irmandades. Juíza era o cargo mais alto e de maior importância que poderia ser exercido por uma mulher, negra ou branca. Cabia às juízas o cuidado com os altares, andores, roupas e imagens; a arrecadação periódica de esmolas; a preparação e subsídio das festas da

⁵² Compromisso da Virgem Santíssima Mãe de Deus N.S. do Rosário dos Pretos da Praia. AINSCP, cap.XVI.

⁵³ Compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de São Pedro, IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 177, 177v.

padroeira, ocasião em que ocupavam lugar de destaque nos cortejos e celebrações. A maioria das senhoras declaradas brancas que ingressam na irmandade fez, portanto, parte de um seletivo grupo de irmãs mas, como as irmãs negras, estiveram afastadas da mesa de decisões. Talvez isso possa explicar, em parte, a flexibilidade para o ingresso destas senhoras.

Como contraponto, no período em estudo, dos 12 homens declarados brancos nos registros da irmandade, apenas 2 ocuparam o cargo de juiz: José Luís do Amaral, em 1785, e Benedito Álvares, em 1808.⁵⁴ É importante ressaltar que ambos foram juizes de devoção, ou seja, não participavam da mesa diretora mas, tão somente, da organização e patrocínio da festa da padroeira. O juizado de devoção era geralmente mais aberto e visava, sobretudo, o aumento de arrecadação para festa, daí a facilidade e, porque não dizer, a boa recepção oferecida aos brancos. Sem declaração de cor que comprove o fato, mas provavelmente brancos, também foram juizes de devoção o Padre João Lobato (1796) e o Reverendo Cônego Manoel Brandão (1793).⁵⁵

As irmandades negras geralmente deixavam registrado em compromisso a preferência e, por vezes, a exclusividade do cargo de juiz da associação aos irmãos negros. Aos homens brancos, geralmente, estavam reservados os cargos de escrivão, tesoureiro e procurador, por motivos já explicitados no capítulo três. Talvez esta restrição não tenha impedido que alguns brancos ocupassem o cargo de juiz. Ingresso no ano de 1779, o Padre Agostinho de Santa Mônica foi juiz da irmandade.⁵⁶ O Sargento-mor Manoel de Souza, irmão desde 1786 foi, por sua vez, juiz e consultor.⁵⁷ Entretanto, a presença de sacerdotes e militares em cargos de mesa não é um indicativo seguro da participação dos brancos nos cargos estatutariamente reservados aos negros.

Mulvey atenta para o fato de que alguns sacerdotes inscritos nas irmandades de cor poderiam mesmo ser negros ou mulatos. Apesar do requisito de “limpeza de sangue” que impedia escravos, filhos ilegítimos, pessoas fisicamente deformadas, judeus, mouros, mouriscos, heréticos, ou qualquer outra “raça contaminada” de ordenar-se padre, através de dispensas especiais, algumas exceções foram abertas.⁵⁸ Este fenômeno pode ser

⁵⁴ Livro de Irmãos, fls. 202v e fl. 110v.

⁵⁵ Livro de Irmãos, fls. 215v e fl. 275v.

⁵⁶ Livro de Irmãos, fl. 58v.

⁵⁷ Livro de Irmãos, fl. 263v.

⁵⁸ Mulvey. *Black brothers and sisters*, p. 266.

exemplificado através das histórias de vida do candidato ao sacerdócio, Domingos Lemos Gonçalves e do padre André Couto.

Em 25 de setembro de 1745 Domingos Lemos Gonçalves, natural de Minas Gerais, Bispado do Rio de Janeiro, candidato ao sacerdócio no Bispado de Luanda, foi “dispensado nos defeitos da ilegitimidade e descendência de pretos”. Filho natural, por parte de pai, e de uma preta forra do gentio de Angola, Domingos teve a dispensa justificada pelo seu desejo de “subir à perfeição do estado sacerdotal” e também pela crítica falta de sacerdotes naquele bispado africano. Domingos nascido no Brasil e filho de uma mulher natural do Reino de Angola, forra à época da sentença, retornou à terra de sua mãe e aí preparou-se para o sacerdócio.⁵⁹ No ano de 1779, D. Maria I, respondendo aos apelos desesperados do Bispo de Angola, Frei Luís da Anunciação Azevedo, diante da lastimável situação dos assuntos religiosos em seu bispado, envia 22 missionários para as terras daquele reino. Entre estes religiosos estava o padre secular André do Couto Godinho, "homem preto, natural do Brasil, formando em cânones e de conhecida virtude". Segundo sua apresentação às autoridades angolanas, o padre André Couto estava ali de livre e espontânea vontade, pois manifestava "ardentes desejos de ir à missão no Congo".⁶⁰

A importância das corporações militares de homens de cor é um tema tão rico quanto inexplorado pela historiografia brasileira. Juntamente com as confrarias, elas foram efetivos canais de expressão e integração da população negra no período colonial. Pode-se dizer que estas duas instituições aglutinaram “a elite” dos homens de cor na América portuguesa. As relações informais ou formais entre as irmandades de negros e os regimentos militares de homens de cor foram sugeridas por alguns pesquisadores.⁶¹

Embora pouco significativo em termos numéricos, a presença de militares destes regimentos dentro das associações católicas negras, sobretudo quando assumiam cargos de direção, deve ter significado muito em termos sociais. Neste caso, é bastante provável que o Capitão João da Silva Lisboa, procurador da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo em 1809; o Alferes Lucas de Paiva Rosa, ingresso no ano de 1806, assumindo posteriormente o cargo de consultor e, o Capitão José de Oliveira Abreu, irmão desde 1784

⁵⁹ Arquivo do Bispado de Luanda. Provisões Antigas, s/n, fls. 95-97.

⁶⁰ AHU. Angola. Caixas 62/63, doc. 97.

⁶¹ A J. R. Russell-Wood. *The black man in slavery and freedom in Colonial Brazil*. New York, St. Martin's Press, 1982, p. 157; Mulvey. *Black brothers and sisters*, p. 264.

e juiz em 1804, fossem, ao mesmo tempo, integrantes de alguma das corporações de homens de cor da cidade da Bahia.⁶²

Nesse aspecto, é impossível tirar qualquer inferência mais objetiva, tendo em vista a limitação imposta pela própria fonte. Dos 38 homens que, segundo o registro, assumiram a posição de juiz num certo período, apenas um é identificado como forro, para a grande maioria não há nenhuma indicação de condição jurídica ou etnia/cor.⁶³ A ausência deste registro impossibilita saber, através dos assentos, qual o grupo que realmente controlava a direção da irmandade. De acordo com o compromisso de 1820, apesar da maioria jeje, eram os angolas e crioulos os grupos hegemônicos dentro da associação.

VI – Angolas, crioulos e jejes

Surpreendentemente, nesta tradicional irmandade dirigida por angolas e crioulos, os centro-africanos não constituíam a maioria dos irmãos inscritos entre os anos de 1719-1826. Neste período os jejes foram os mais numerosos, seguido pelos crioulos e angolas, como podemos observar na tabela que segue:

Grupo Étnicos na Irmandade do Rosário das Portas do Carmo (1719-1826)

Grupos Étnicos Identificados	Números absolutos	%
<i>África Central</i>		
Angola	123	18,8
Benguela	28	4,3
Congo	01	0,15
Moçambique	04	0,6
<i>Total</i>	<i>156</i>	<i>23,8</i>
<i>África Ocidental</i>		
Jeje	214	32,7
Mina	66	10,1

⁶² Livro de Irmãos, fls. 219v, 254v, 204v.

⁶³ Livro de Irmãos, fl. 127v.

Nagô	14	2,1
Costa Agra	01	0,15
Parda Mina	01	0,15
<i>Total</i>	296	45,2
Crioulo		
<i>Total</i>	202	31
TOTAL	654	100

Fonte: Livro de Irmãos 1722-1806, AINSRP, caixa 7.

Num universo de 654 indivíduos, identificados segundo o grupo étnico, os jejes somam 214 (32,72 %), os crioulos 202 (30,89 %) e, os angolas 123 (18,81%) . Bacelar e Souza apresentam dados que avançam para um período posterior e, chegam a conclusões semelhantes. Em um livro de entrada de irmãos no período de 1798-1865⁶⁴ contabilizam um total de 1.505 membros, destes somente consta a origem ou nação de 255 indivíduos, assim distribuídos:

Grupo Étnicos na Irmandade do Rosário das Portas do Carmo (1798-1865)

Nação ou Origem	Números absolutos	%
Angola	35	13,73
Crioulo	84	32,94
Jeje	97	38,04
Mina	16	6,27
Benguela	09	3,53
Da Costa	04	1,57
Moçambique	01	0,39
Nagô	09	3,53
TOTAL	255	100

Fonte: Jéferson Afonso Bacelar e Maria Conceição Barbosa de Souza. O Rosário dos Pretos do Pelourinho. Salvador, 1974, p. 17. (Texto mimeo.)

⁶⁴ Segundo os autores, este livro encontrava-se no Arquivo da Igreja do Rosário do Pelourinho. Três décadas mais tarde não consegui localizar este documento no mesmo arquivo. Tendo em vista a umidade e má conservação do local onde se encontra alojado o acervo documental, bem como a falta de segurança do mesmo, é possível que este e outros documentos igualmente preciosos tenham se perdido para a posteridade.

Em comparação com a primeira tabela, chama atenção a diminuição na porcentagem de angolas e o crescimento na de jejes. Este fenômeno reflete, com certeza, o contexto do tráfico africano para Bahia que, desde as primeiras décadas do século XVIII, voltava-se cada vez mais para os portos da África Ocidental, em detrimento da África Central. Desse modo, a maioria jeje apresentada em ambas as tabelas é apenas expressão de um contexto mais amplo. Segundo Pares, “os jejes tiveram na Bahia uma importância demográfica significativa entre 1730 e 1780 e entre 1810 e 1820, chegando a constituir nesses períodos, segundo os dados disponíveis, o grupo africano numericamente majoritário”.⁶⁵

No século XVIII baiano, angolas e jejes formavam as comunidades africanas mais importantes em termos numéricos e culturais. Estes dois grupos eram sinônimo de africano, como deixa transparecer o texto do compromisso da Irmandade de São Benedito colocada na capela de N. S. do Rosário da Freguesia de Itapagipe. Esta confraria costumava eleger três juízes “um crioulo, outro Angola ou Gege e outro pardo”.⁶⁶ Em outras palavras, a comunidade africana poderia ser representada por um ou outro grupo.

Angolas e jejes dividiam espaços também nos engenhos e nas plantações de tabaco do Recôncavo. Segundo Pares, no período de 1750 a 1800, os povos da África Central somavam 32,6% da população escrava africana da zona do açúcar, enquanto os da África Ocidental (os minas) constituíam 67,9%. Para o mesmo período, o autor encontrou proporções semelhantes na zona do tabaco: os centro-africanos representavam 32,7% da população africana, e os minas 67,1%.⁶⁷ Estes números revelam, na verdade, uma intensa convivência entre centro africanos e povos da África Ocidental no recôncavo da Bahia. Nuno Marques Pereira, em passagem pela região nas primeiras décadas do século XVIII, é informado de que os calundus praticados pelos negros eram realizados pela “gentilidade que v[inha] de Angola e da Costa da Mina”.⁶⁸

A convivência de angolas e jejes nas irmandades baianas não foi restrita ao Rosário das Portas do Carmo. Discuto longamente, no capítulo 3, as alianças entre “ao naturais da

⁶⁵ Pares. *Do lado jeje...* p.

⁶⁶ Compromisso da Irmandade do Glorioso Senhor São Benedito colocada na capela de Nossa Senhora do Rosário, filial a Matriz de Nossa Senhora da Penha de França de Itapagipe, feito no ano de 1800. AHU, códice 1929, cap. 1

⁶⁷ Pares. *Do lado jeje...* p.

Costa da Mina e de Luanda” nas irmandades do Senhor Bom Jesus da Redenção, na capela do Corpo Santo e, do Senhor Bom Jesus da Ressurreição dos Pretos Naturais de Barra Fora, ereta na Igreja da Companhia de Jesus em 1783.⁶⁹ Levando em conta o período em que foram instituídas estas irmandades - ambas na segunda metade do Setecentos - é provável que muitos africanos identificados como oriundos da Costa da Mina fossem na verdade jejes.⁷⁰ No caso das irmandades do Senhor da Redenção e do Senhor da Ressurreição, a aliança angola/jeje era nitidamente uma aliança de africanos, ainda que os crioulos não fossem totalmente excluídos na última. Desse modo, o fator de união eram as “discórdias” existentes entre os africanos e os crioulos ou pretos nacionais.

Ainda no final do século XVIII, há um outro exemplo de convivência harmoniosa de centro-africanos e jejes. Na Irmandade do Rosário de João Pereira jejes e benguelas dividiram os poderes na Mesa diretora. Neste caso, a aliança africana parece ter se fortalecido no enfrentamento com os brancos pelo controle da entidade. No ano de 1784, o padre Joaquim Álvares, escrivão da Irmandade do Rosário da Rua de João Pereira denuncia que os mesários da dita irmandade planejavam “a exclusão” dos brancos e mesmo dos pardos da disputa pelos cargos de tesoureiro e escrivão.⁷¹ Segundo a denuncia, embora o compromisso não impedisse o acesso dos pretos, o “costume” e a preocupação com o “bom governo dos cabedais e esmolos da irmandade” vinha reservando estes cargos aos brancos. Parece que estamos diante de mais uma batalha pelo controle da direção de uma confraria de negros.

Os irmãos mesários da Irmandade do Rosário do Pretos do Pelourinho, apesar da intensa e crescente convivência com os jejes, desde as primeiras décadas do século XVIII, como ficou atestado acima, não foram tão flexíveis quanto seus congêneres da Rua João Pereira. Fazendo jus a sua primazia, até a segunda metade do século XIX, os angolas e crioulos continuaram na direção do Rosário das Portas do Carmo. No ano de 1820, os estatutos desta irmandade mantinham o monopólio de angolas e crioulos na diretoria.

⁶⁸ Nuno Marques Pereira. *Compêndio Narrativo do peregrino da América*. Em que tratam vários discursos espirituais, e morais, com muitas advertências e documentos contra os abusos que se acham introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil. Lisboa, Na Oficina de Manoel Fernandes Costa, 1731, p. 119.

⁶⁹ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidade e Redenção, na Capela do Corpo Santo, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 5, fls. 51v-60; Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Ressurreição dos Pretos Naturais de Barra Fora, ereta na Igreja de Santo Ignácio na cidade da Bahia, 1783, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 17, fls. 70v.-82.

⁷⁰ Pares, *Do lado jeje...* p. 83.

Segundo Sara Farias, o desaparecimento da restrição estatutária não significou uma mudança na prática até pelo menos o ano de 1871.⁷²

No entanto, o livro de irmãos pouco ajuda na constatação do poder dos angolas dentro da entidade. Em primeiro lugar, em contraposição a atenção dada à indicação dos cargos femininos, as indicações dos cargos masculinos são muito reduzidas. Além disso, mais raros ainda são as indicações de origem e/ou cor, bem como a condição dos ocupantes dos cargos diretivos. Para completar o quadro, dos 123 angolas inscritos na Irmandade entre os anos de 1719-1826, 88 (71,5%) eram escravos, 33 (26.8%) não foram identificados e apenas duas mulheres (1,6%) eram libertas.

Irmãos do Rosário distribuídos segundo sexo, condição e grupos étnicos

África Central	Mulheres		Homens		TOTAL	
	Números Absolutos	%	Números Absolutos	%	Números Absolutos	%
Angola						
Escravos	37	42	51	58	88	71,54
Forros	02	100	-	0	02	1,63
Não identificados	16	48,5	17	51,5	33	26,83
TOTAL	55	44,7	68	55,3	123	100
Benguela						
Escravos	04	26,7	11	73,3	15	53,6
Forros	-		-		-	-
Não identificados	05	38,4	08	61,5	13	46,4
TOTAL	09	32,1	19	67,8	28	100
		4		5		

⁷¹ APEB. Ouvidoria do Crime: 1780-1784. Maço 176, doc. 41.

⁷² Idem., 30.

África Ocidental	Mulheres		Homens		TOTAL	
Jeje	Números absolutos	%	Números absolutos	%	Números absolutos	%
Escravos	74	58,7	52	41,3	126	58,9
Forros	15	65,2	8	34,8	23	10,7
Não identificados	48	73,9	17	26,2	65	30,4
TOTAL	137	64,0	77	36,0	214	100
Mina						
Escravos	18	42,9	24	57,1	42	63,64
Forros	-	-	01	100	01	1,52
Não identificados	9	39,1	14	60,9	23	34,85
TOTAL	27	41	39	59	66	100
Nagô						
Escravos	3	37,5	5	62,5	8	57,14
Forros	-	-	1	100	1	7,14
Não identificados	3	60	2	40	5	35,71
TOTAL	6	42,9	8	57,1	14	100

Brasil	Mulheres		Homens		TOTAL	
Crioulos	Números absolutos	%	Números absolutos	%	Números absolutos	%
Escravos	49	72,06	19	27,94	68	33,66
Forros	57	82,6	12	17,4	69	34,16
Não identificados	46	70,8	19	29,2	65	32,18
TOTAL	152	75,25	50	24,75	202	100

Fonte: Livro de Irmãos 1722-1806, AINSRP, caixa 7

A presença dos libertos era fundamental para a autonomia das irmandades negras.⁷³ Quando alfabetizados podiam mesmo assumir postos antes reservados aos brancos, como o de escrivão e tesoureiro. Na irmandade do Rosário das Portas do Carmo, a maior concentração de libertos ficava entre os crioulos. Eram 12 homens e 57 mulheres somando 69 indivíduos, ou seja, 71,88% do total de 96 libertos identificados segundo a identidade étnica ou cor.⁷⁴ Depois dos jejes, os crioulos formavam o grupo mais numeroso dentro da irmandade. Este fato talvez explique a proeminência do grupo na direção da irmandade, juntamente com os angolas.

Embora os crioulos concentrassem o maior número de libertos, 72,06% destes membros eram mulheres, ou seja, não ocupavam cargos de direção. De todas as formas, tomando como suporte outros registros documentais, podemos inferir destes dados que os crioulos constituíam um grupo expressivo, também politicamente, dentro da irmandade. Talvez o mais expressivo, uma vez que os jejes estavam formalmente excluídos das mais altas instâncias de poder.

Mas como explicar a hegemonia angola/crioulo tão marcante na história desta entidade, dada esta lacuna nos registros? Antes disso, precede uma outra interrogação: por que razão os registros raramente identificam cor e/ou origem étnica dos ocupantes dos cargos de Mesa?

Ainda que mais da metade dos registros de entrada (55,7%) estejam concentrados nas décadas de 1790 e 1800, chama a atenção o fato de que uma proporção ainda maior, algo em torno de 85% das identificações étnicas, também se concentrarem nas décadas de 1780, 1790 e 1800. Desse modo, em termos objetivos, ainda que o livro de registros de irmãos cubra um período de mais de cem anos, ele nos possibilita um vislumbre da composição étnica da irmandade apenas nas três décadas finais dos assentos. Dos 123 angolas inscritos na irmandade, 103 (83,74%) estão registrados nestes anos. Entre os benguelas a proporção é ainda maior: 96,43%, ou seja, 27 do total de 28 inscritos. De um total de 214 geges assentados, 185 (86,45%) foram registrados neste período. Proporção semelhante encontrei entre os minas 57 (86,36%) dos 66 irmãos assentados. Também entre os crioulos a mesma regra impera: 167 (82,27%) de um total de 203 pretos nacionais.

⁷³ Russell-Wood. *The black man in slavery and freedom in Colonial Brazil*, p. 140

⁷⁴ Além das identidades africanas e dos crioulos, identifiquei também os libertos classificados como pardos, pretos e cabras, totalizando assim 161 indivíduos, entre homens e mulheres.

Este fato sugere algumas especulações. Primeiramente, é possível que o registro da origem e/ou cor tenha sido ignorado pelos escribas responsáveis pela transcrição dos antigos livros, já que como foi observado no início do texto, o Livro de Irmãos não é uma fonte produzida numa única época ou por um único indivíduo. Trata-se, bem mais, de uma compilação de antigos livros de assento.

Uma outra possibilidade de interpretação, particularmente a que mais me agrada, é sugerir que nos períodos mais remotos a identificação da origem dos novos irmãos talvez não tenha sido uma grande preocupação para a Mesa diretora da Irmandade. Isto porque vivia-se num cenário muito mais homogêneo em termos de grupos africanos. Tendo em vista a precedência dos angolas na formação das primeiras irmandades na Bahia e a superioridade numérica deste grupo na população escrava baiana, até meados do século XVIII, é evidente que a maioria dos irmãos assentados eram centro-africanos e seus descendentes crioulos. A entrada em massa de jejes nas confrarias antes exclusivas de angolas, pode ter despertado, na diretoria dessa irmandade em particular, a preocupação em contabilizar os recém chegados como forma de “prevenir” futuras investidas deste grupo nos cargos de mando. Nesse sentido, a necessidade de circunscrever um espaço fez emergir a preocupação com a explicitação da identidade própria e dos possíveis concorrentes/aliados. A presença dos jejes na Mesa da Irmandade do Rosário de João Pereira, no ano de 1784, demonstra que este grupo, à medida que foi crescendo numericamente, não apenas buscou assumir, mas chegou a conquistar posições de comando dentro das irmandades criadas e primeiramente dirigidas por angolas e crioulos. Talvez este tenha sido o grande temor dos diretores da Irmandade das Portas do Carmo.

Esta mesma interpretação também esclarece o porquê, à exceção de uma mulher, todos os angolas assentados no período terem sido identificados como escravos. Os velhos angolas, provavelmente ocupantes de alguns dos cargos mais destacados da irmandade, haviam sido inscritos num período em que a preocupação com a identificação não era corrente. O mesmo vale para os crioulos que, tradicionalmente dividiam com os angolas a direção da Irmandade.

Estes crioulos deveriam ser descendentes das primeiras gerações de centro-africanos desembarcadas na Bahia, uma primeira identificação com a herança dos pais pode ter se tornando, aos poucos, mais uma marca de sua identidade particular. Como posição de

defesa em relação às grandes levas de africanos ocidentais que, desde as primeiras décadas do século XVIII, tomavam a cidade da Bahia, a participação e mais, a direção de irmandades particulares ofereceu a este grupo uma forte marca de identidade e afirmação do domínio dos códigos da sociedade colonial. No final do Setecentos, Vilhena chama a atenção a rivalidade entre os crioulos “e os que são de diversas nações de que se compõem a escravatura vidas das costas da África” na cidade de Salvador.⁷⁵ É possível conjecturar então que, estaríamos diante de uma rivalidade particular entre crioulos brasileiros, filhos das primeiras gerações de angolas, e os recém chegados africanos da Costa Ocidental. Desse modo, a aliança entre angolas e crioulos iria além da herança dos ancestrais. Tratava-se, no contexto do final do século XVIII, de afirmação do grupo diante de numerosos grupos de africanos ocidentais.

Os irmãos e irmãs do Rosário, que emergem do Livro de Irmãos, nos remetem a um complexo universo de formação de identidades negras no Setecentos baiano. Tenho a convicção que, neste capítulo, dei alguns passos iniciais neste mundo todavia pouco explorado.

⁷⁵ Luís dos Santos Vilhena. *A Bahia no século XVIII (1802)*. Salvador, Editora Itapuã, 1969, p. 134, vol. 1.

Considerações Finais

A identificação dos africanos e seus descendentes com a Senhora do Rosário não foi um fenômeno particular a Bahia. Ao contrário, foi construída numa dimensão atlântica. Nascida em terras européias durante o século XIII, a devoção ao Rosário emergiu num contexto de combate às heresias modernas. Após quase dois séculos de esquecimento, foi reavivada no século XV, sendo então associada à vitória dos católicos contra os turcos na batalha de Lepanto, embate que “reabriu” o Mar Mediterrâneo aos europeus. Desde então, a Senhora do Rosário foi escolhida como padroeira das novas conquistas espirituais, tornando-se uma das principais invocações do movimento de conquista e conversão dos povos gentios.¹ Com essa bandeira, foi adotada por todas as ordens religiosas expansionistas, deixando de ser “exclusiva” dos dominicanos, seus primeiros divulgadores.

No final do século XV, a devoção ao Rosário já havia se tornado muito popular em Portugal. Essa popularidade foi atestada pelas muitas igrejas das quais foi orago, e por sua condição de padroeira de vários segmentos profissionais. Data do mesmo período a chegada, em números cada vez mais expressivos, de africanos nas terras portuguesas, especialmente em Lisboa e noutras cidades portuárias. Aos poucos, o culto ao Rosário foi sendo identificado com a população negra de escravos e libertos.

No século XVIII, esta associação havia se tornado indiscutível. A grande maioria de irmandades de negros de Lisboa e das demais partes do Reino era dedicada à N. S. do Rosário.² É possível que uma das razões principais que levaram os negros a ingressarem nas irmandades da Senhora do Rosário tenha sido a abertura destas a todos os indivíduos, independente de qualidade, estado ou condição.³ Mas, se num primeiro momento, a devoção foi uma imposição catequética e as irmandades sob essa invocação a única alternativa de associação da população negra, aos poucos, o espaço reservado transformou-se num espaço reconhecido. As irmandades negras em Portugal, independente da invocação, foram os mais importantes centros de defesa, proteção e apoio jurídico para os

¹ Juliana Beatriz Almeida de Souza, “Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar”, *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, 2, (2001), pp. 382, 385.

² Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*; Antonio Brásio, *Os Pretos em Portugal*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1944, pp. 99-104; Lahon, *O negro no coração do Império*, p. 70.

³ Didier Lahon, *O negro no coração do Império*. Uma memória a resgatar – Séculos XV – XIX. Lisboa, Secretariado Coordenador dos Programas Multiculturais – Ministério da Educação, 1999, pp. 59-60

escravos e libertos africanos e seus descendentes. A precedência e a popularidade do Rosário contribuiu para a identificação desta invocação como um espaço privilegiado para a defesa dos interesses da população negra.

Em Angola, a devoção ao Rosário foi estimulada por várias congregações religiosas. Entretanto, foram os capuchinhos e jesuítas os mais importantes propagadores deste culto; isto se explica, em grande parte, porque foram estas as ordens mais importantes no trabalho missionário levado a cabo na região. A catequese jesuíta, de maneira particular, foi responsável pela propagação da devoção ao rosário entre os escravos e forros vinculados as suas propriedades e instituições de ensino. No final do século XVIII, a igreja do colégio dos jesuítas de Luanda abrigava, em uma capela particular, uma confraria do Rosário formada por negros escravos e libertos.⁴ Os capuchinhos, menos citadinos e mais desbravadores que os soldados da Companhia, levaram a devoção aos distantes sertões de Angola. Em 1663, com autorização de D. Ana de Souza, a rainha Nzinga, Antonio de Gaeta fundou uma confraria de N. S. do Rosário na igreja de Santa Maria de Matamba.⁵

Nas irmandades de Luanda ou nos distantes sertões de Angola, as devoções católicas foram vivenciadas e interpretadas de forma muito particular. Essas particularidades criaram novas experiências religiosas. Objetos sagrados do cristianismo foram incorporados aos cultos locais assumindo assim novas configurações. Por outro lado, a integração dos centro-africanos à nova ordem política e econômica resultante da conquista portuguesa foi tamanha que, mesmo os habitantes dos interiores mais distantes tinham noções, mais ou menos elaboradas, do lugar social ocupado pela religião católica no império português. Assim, o catolicismo foi reconhecido tanto pelos seus poderes sobrenaturais quanto pelas suas vinculações políticas.

Essas experiências não ficaram circunscritas à Europa e África, singraram o oceano Atlântico chegando até as Américas. Circularam na forma de catecismos, gramáticas, objetos sagrados e, sobretudo, na bagagem e na experiência cotidiana de homens e mulheres negros. Os sacerdotes negros cumpriram um papel muito importante nesta história.

⁴ Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas*, [1680]. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1972, p. 26.

⁵ Antonio de Gaeta, *La Maravigliosa Conversione alla Fede di Cristi della Regina Singa e Del Suo Regno di Matamba*, Napoli, Per Giacinto Passaro, 1669, p. 387

No ano de 1779, D. Maria I, respondendo aos apelos desesperados do Bispo de Angola, Frei Luís da Anunciação Azevedo, diante da lastimável situação dos assuntos religiosos em seu bispado, enviou 22 missionários para as terras daquele reino. Entre estes religiosos estava o padre secular André do Couto Godinho, "homem preto, natural do Brasil, formando em cânones e de conhecida virtude". Segundo sua apresentação às autoridades angolanas, o padre André Couto estava ali de livre e espontânea vontade, pois manifestava "ardentes desejos de ir à missão no Congo".⁶

Mas não foram apenas os homens de cor letrados que cumpriram um papel importante na circulação de idéias e experiências. As histórias de homens e mulheres, que na condição de escravos ou libertos atravessaram o oceano Atlântico em várias direções, demonstram que a experiência negra na diáspora tinha, ao mesmo tempo, várias referências territoriais e algumas referências comuns. Quero crer que as irmandades e devoções negras foram um desses referenciais comuns.

No ano de 1772, a irmandade de Jesus Maria José dos Homens Pretos do convento de Jesus de Lisboa, apresentou uma petição ao desembargador do Paço reivindicando que o irmão Vicente Correia e sua família todos escravos de Félix Coutinho de Azevedo, não fossem vendidos para o Pará ou Maranhão.⁷ O pedido da irmandade foi negado e, portanto, é muito provável que Vicente e sua família tenham sido embarcados para o Brasil. Aqui chegando, é possível que ele tenha buscado o amparo em uma outra irmandade. Vicente havia aprendido em Lisboa, apesar da derrota no impedimento de sua venda para Brasil, o valor da participação em uma irmandade. Em 1803, três mulheres, escravas de Manoel Pinheiro fazem o trajeto inverso ao de Vicente e sua família. Segundo o requerimento da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Real Convento do Salvador da Mata de Lisboa, "elas são vítimas de cruéis castigos e uma delas nem sequer foi batizada". É possível que estas recém-chegadas ainda não estivessem alistadas na

⁶ Relação dos eclesiásticos que chegaram ao Reino de Angola por missionários no ano de 1779. AHU, Angola, Cxs. 62/63, doc. 97.

⁷ Parecer do Corregedor do Civil da cidade escusando a petição. Lisboa, 8 de julho de 1772. Encaminhado a Irmandade e 24 de julho de 1772. Anexos: Requerimento da irmandade; resposta do procurador de Félix Coutinho ao requerimento da Irmandade; cópia de uma petição da Irmandade do Rosário do Convento de São Domingos pedindo confirmação do e parecer desfavorável do Desembargo do Paço. ANTT, Desembargo do Paço, Maço 1016 – doc. 17. .

irmandade. Por conta própria, ou encaminhada por alguém, elas buscaram um lugar, certamente "familiar", para defesa de seus interesses.⁸

Na América portuguesa, os vínculos entre os angolas e as irmandades do Rosário podem ser justificados pela precedência inicial deste grupo em relação aos demais grupos africanos. No século XVII, momento de fundação e organização da maioria das irmandades do Rosário na cidade da Bahia, os centro-africanos formavam o grupo mais numeroso. Entretanto, este fator é insuficiente para explicar a identificação entre os angolas e as confrarias do Rosário ao longo dos séculos, sobretudo nos momentos em que passaram a ser um contingente minoritário no tráfico e, posteriormente, na população cativa. Entretanto, a importância das confrarias do Rosário na constituição da identidade angola na Bahia não se explica tão somente pela precedência mas, também por uma experiência muito particular do catolicismo, como afirmo algumas linhas atrás. Mais uma vez, ressalvo que esta herança particular do catolicismo foi vivenciada num contexto dinâmico marcado pela escravidão. Neste universo, através dos embates envolvendo outros grupos africanos, autoridades civis e eclesiásticas, além de irmandades de várias tonalidades, foi nascendo uma identidade angola, ao mesmo tempo, africana e americana..

Sendo assim, a história das irmandades dedicadas ao culto do Rosário de Nossa Senhora permite dar uma ampla visibilidade a um grupo de africanos outrora “esquecidos” pela historiografia da Bahia. Mas, para além desse fato, a associação em confrarias católicas - e particularmente naquelas dedicadas à virgem do Rosário - foi um elemento fundamental na constituição da identidade angola na Bahia. A prática de um catolicismo, primeiro africanizado e, posteriormente, negro foi uma das marcas mais importantes desta identidade diaspórica.

Esta hipótese - que acredito estar suficientemente demonstrada ao longo desta tese - pode auxiliar na compreensão de um outro espaço de construção da identidade angola. Refiro-me aqui aos candomblés congo-angola e de caboclo, que, segundo os estudiosos, são marcados pelo sincretismo com a religião católica, e constituíram-se, desde o século XIX, num outro espaço de construção e afirmação desta identidade.⁹

⁸ Requerimento da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Real Convento do Salvador da Mata de Lisboa. ANTT. **Desembargo do Paço**. Maço 1693 – doc. 15. 1803.

⁹ Edson Carneiro, *Religiões negras/ Negros Bantus*. Rio de Janeiro/Brasília, Editora Civilização Brasileira/ INL, 1981.

Pouco se sabe sobre a história da constituição dos candomblés congo-angola na Bahia. Ainda que estes sejam, mesmo nos dias de hoje, os mais numerosos e populares. Nestes espaços, de forma muito particular, cultivou-se uma memória centro-africana, apesar de toda marginalidade imposta pelos estudiosos do tema desde o início do século XX. A história desta memória ainda está para ser contada. Uma necessária revisão do lugar das tradições centro-africanas na formação dos cultos afro-baianos pode colaborar para uma melhor compreensão da história da candomblé baiano, em suas diferentes vertentes e, ao mesmo tempo, lançar novas questões na investigação da religiosidade popular afro-baiana.

Ao chegar às últimas linhas desta tese, creio ter apresentado várias repostas para uma questão fundamental a respeito das razões e dos significados dos vínculos entre os angolas e as irmandades do Rosário na Bahia. É evidente que o fim deste trabalho de investigação não encerra a questão. Estou certa de que dei alguns passos importantes, e estou disposta a continuar singrando estes mares ainda tão pouco navegados.

Tabelas

1 – Freguesias da cidade do Salvador – Século XVIII.....	62-3
2 – Irmandades de pretos na cidade do Salvador – Século XVIII.....	75
3- Irmandades de São Benedito no Arcebispado da Bahia – Século XVIII.....	79
4 – Irmandades do Rosário no Arcebispado da Bahia – Século XVIII.....	102-3
5- Origem dos africanos falecidos na cidade de Salvador.....	184
6- Escravos e libertos na Irmandade do Rosário das Portas do Carmo (1719-1826).....	202
7- Grupos étnicos na Irmandade do Rosário das Portas do Carmo (1719-1826).....	211-12
8- Grupos étnicos na Irmandade do Rosário das Portas do Carmo (1798-1865).....	212
9– Irmãos do Rosário distribuídos segundo sexo, condição e grupos étnicos (1719-1826).....	215-16

Abreviaturas

ABL – Arquivo do Bispado de Luanda
AHNA – Arquivo Histórico Nacional de Angola
AHU – Arquivo Histórico Ultramarino
AINSRPC – Arquivo da Igreja de N.S. do Rosário das Portas do Carmo
APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia
BME – Biblioteca Municipal de Évora
BML – Biblioteca Municipal de Luanda
BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa
BML – Biblioteca Municipal de Luanda
BN - RJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
IAN/TT – Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo

Cx. – caixa
Cód. – códice
Doc. – documento
Fl. – folha

Fontes e Bibliografia

Fontes Primárias

Fontes Manuscritas

Arquivo do Bispado de Luanda

Provisões Antigas 1743-45, s/n.

Provisões e ofícios: 1743-46 n. ° 9

Provisões e mandados: 1743-1838 n. ° 10

Provisões e sentenças: 1745-46, s/n.

Provisões e ofícios: 1752-67 n. ° 11

Provisões e mandados: 1782-1834 n. ° 12

Provisões e ofícios: 1784-1799 n. ° 13

Provisões e pastorais: 1797-1826 n. ° 15

Arquivo Histórico Nacional de Angola

Ofícios para o Reino

Códices: 2, 4, 6.

Bandos e Editais

Códices: 314 e 315.

Ofícios do Interior

Códices: 79, 82, 85, 89, 90, 152, 256, 258, 322, 366, 3018.

Biblioteca Municipal de Luanda

Códice 27

Arquivo Público do Estado da Bahia

Sessão Colonial e Provincial

Maço 614-2 - 1684

Registros de correspondência expedida para o Rei - 132 (1725/1761)

Ouvidoria do Crime: 1780-1784, Maço 176, doc. 41.

Registro de Testamento, Livro 3, fls. 81v-82v.

Arquivo da Igreja de N. S. do Rosário dos Pretos do Pelourinho

Caixa 1 - Série compromissos

Caixa 7 – Série Societários

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

Manuscritos, II – 33, 22, 43;

Manuscritos, II, 33, 32, 12.

Arquivo Histórico Ultramarino

Angola: cx. 16, doc. 17; cx. 37, doc. 50; cx.28, doc. 3; cx. 31, doc. 7; cx. 49, doc. 4; cx. 51, doc. 19; cx. 52, doc. 2; cxs. 62/63, doc. 97.

Bahia – Avulsos: cx. 26, doc. 2420; cx. 33, doc.2978; cx. 41, doc. 3724; Cx. 50, doc. 4440; Cx. 54, doc 11; Cx. 60, doc. 1727; cx. 71, doc. 12235 (cota antiga); cx. 89, doc. 7272; cx. 101, doc. 7972; cx. 103, doc. 8164; cx. 106, doc. 48 (cota antiga); cx. 107, doc, 8391; cx. 144, doc. 11048; cx. 150, doc. 11521; cx. 200. doc. 14452; cx. 148, doc. 11395.

Códices: 21, 23, 1662, 1666, 1925, 1929, 1931,1958.

Biblioteca Nacional de Lisboa

Reservados:

Cód. 8554 – Informação do Reino do Congo. Frei Raimundo de Diacomano, missionário capuchinho Italiano da Província de Toscana, 1798.

Cód. 8123 – Apontamentos das cousas d’Angola tirados de duas cartas q’ o padre Francisco Gouvêa da Companhia de Jesus escreveu a seu superior sobre o remédio daquelas almas e de toda aquela província. (Século XVIII).

Mss. 170 – Memórias e documentos para a história das irmandades e confrarias da cidade de Lisboa.

Cód. 145 - História dos mosteiros, conventos e casas religiosas de Lisboa. Sem título. Parece ter sido composta pelos anos de 1704 a 1708.

Cód. 13029 - Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito, ereta na Freguesia de N. S. da Penha de Itapagipe, cidade da Baía, 1777.

Biblioteca Pública de Évora

Códice CXVI – 2-15, n. 16

Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo

Desembargo do Paço

Maço 215, doc. 3; Maço 1016, doc. 17; Maço 1006, doc. 31; Maço 1345, doc. 19; Maço 1345, doc. 19; Maço 1079, doc. 7; Maço 2091, doc. 29.

Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I

Livro 5, fls. 51v-60;

Livro 14, fls. 33V-41/ fls. 41-51v;

Livro 15, fls. 162v-168;

Livro 16, fls. 79-82;

Livro 17, fls. 70v.-82.

Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo

Livro 280, fls. 324-327/ fls. 349v-353;

Livro 283, fls. 110-115/ fls. 116, 117/ fls. 163-167/ fls. 167-173;

Livro 292, fls.343v-347;
Livro 293, fls. 49-52v/ fls. 119-123/ fls. 290v.-294;
Livro 297, fls. 58-63/ fls. 89v – 102 /fls. 138-140v./ fls. 141-143/fls. 143-145v/ fls. 149-151/ fls. 166-168v /fls. 168v-178/ fls. 223-223v/fls. 224-226/ fls. 228-230v./ fls. 251-254;
Livro 301, fls. 106-111v;
Livro 306, fls 16-22.

Conventos - Província de Portugal, São Francisco do Porto
Confraria de N. S. do Rosário e São Benedito
Livro 3 - 1781
Livro 9

Feitos Findos/ Justificações Ultramarinas
Maço 16, doc. 9;
Maço 29, doc. 1.

Fontes Impressas

África

- Arquivos de Angola*. Luanda: Conselho Superior de Estatística. Primeira Série 1933-39, vol. 1-5, n. ° 1-56.
- Arquivos de Angola*. Luanda. Museu de Angola. Segunda Série, 1943-49, vol. 1-6, n. ° 1-26.
- AVEZAC. *Afrique*. Esquisse Générale de l' Afrique et Afrique Ancienne. Paris, Firm Didot Freres Editeurs, 1840.
- BRÁSIO, Antônio (org.). *Momumenta Missionária Africana: África ocidental*. Primeira Série – Vol. 1-11. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952. Segunda Série – Vol 12-14. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1981/1984.
- CADAMOSTO, Alvisi de. *Relations dès Voyages à la cote occidentale d'Afrique* (1455-1457), Paris, 1895.
- CADORNEGA, Antonio de Oliveira, *História Geral das Guerras Angolanas* [1680]. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1972.
- CAVAZZI, Padre João António de Montecúccolo. *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* [1687]. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.
- CORREIA, Elias Alexandre da Silva. *História de Angola* [1787-1799]. Lisboa, 1937.
- DIAS, Pedro. *A Arte da Língua D'Angola*, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Majestade, 1697
- GAETA, Antonio de. *La Maravigliosa Conversione alla Fede di Cristi della Regina Singa e Del Suo Regno di Matamba*. Napoli, Per Giacinto Passaro, 1669.
- PACCONIO, Francisco. *Gentio de Angola* suficientemente instruído nos mystérios de nossa Santa Fé, Obra póstuma. Lisboa, Lopes Rosa, 1644.
- PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeralda de Situ Orbis*. Lisboa, Edição Comemorativa do Primeiro Centenário da Sociedade de Geografia de Lisboa, 1975.
- PIGAFETA, Filipo e Duarte Lopes. *Relação do Reino do Congo e das Terras circunvizinhas*. Lisboa, Publicações Alfa, 1989.

- PINA, Rui de. *Relação do Reino do Congo* [1492]. Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992.
- SANTOS, Fr. João dos. *Etiópia Oriental e Vária História de Cousa Notáveis do Oriente* [1609]. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

Bahia/Brasil

- ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil* [1711]. Belo Horizonte/ São Paulo, Editora Itatiaia/ Editora da Universidade de São Paulo, 1982.
- ARNIZÁU, José Joaquim de Almeida e. *Memória topográfica, histórica, comercial e política da Vila de Cachoeira da Província da Bahia* [1861]. Salvador, Fundação Maria América Cruz/Instituto Histórico e Geográfico da Bahia/ Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1998.
- Botica preciosa e tesouro precioso da Lapa*. Em que se acham todos os remédios para o corpo, para alma e para vida. Lisboa, 1754.
- Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* [1707], São Paulo, Tipografia 2 de Dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853.
- Documentos Históricos* – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro Vol. XCIV, pp. 28-30. Coleção Carvalho 15,4,16.
- JABOATÃO, Frei Antonio Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico* ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil [1761]. Rio de Janeiro, Tipografia Brasiliense de Maximiliano Gomes, 1859.
- LISBOA, José da Silva. Carta muito interessante do advogado José da Silva Lisboa, para o Dr. Domingos Vanderli, Diretor do Real Jardim Botânico de Lisboa [1781]. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, 76, (1950/51), pp. 99-125.
- MATOS, Gregório de. *Obras Completas de Gregório de Matos*. Salvador, Editora Janaina, 1970.
- PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, em que tratam vários discursos espirituais, e Morais, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se acham introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil. Lisboa, Oficina de Manoel Fernandes Costa, 1731.
- SANTA MARIA, Frei Agostinho de Santa Maria. *Santuário Mariano* e História das imagens milagrosas de Nossa Senhora milagrosamente manifestadas e aparecidas em o Arcebispado da Bahia [1722]. Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, (1949).
- SPIX E MARTIUS. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo/ Rio de Janeiro, Edições Melhoramentos/ Instituto Nacional do Livro, 1976.
- VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Notícias do Arcebispado da Bahia para suplicar a Sua Magestade. Em favor do culto divino e salvação das almas, 1712. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 54, (1891), pp. 323-364.
- VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII* (Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasília) [1802], 3 volumes, Salvador, Editora Itapuã, 1969.
- WALSH, R. *Notícias do Brasil (1828-1829)*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1985.

Portugal

- BARBOSA, Ignácio Machado. *História crítico-cronológica da instituição da festa, procissão e ofício do Corpo Santíssimo de Cristo no Venerável Sacramento da Eucaristia*. Lisboa, Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1769.
- BLUTEAU, Pe. d. Raphael. *Vocabulário portuguez e latino*. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712. (Ed. fac-simile, CD-Rom, Rio de Janeiro, UERJ, s.d.).
- DIAS, Fr. Nicolau. *Livro do Rosário de Nossa Senhora*. (Lisboa: Na Casa de Francisco Correa, [1573]. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1982. Edição fac-similada da 1.^a edição.
- A Inclita Virgem Santa Ifigênia, Princesa do Reino da Núbia, Religiosa Carmelita, De cor Preta*, Lisboa, século XVIII.
- O Glorioso Santo Elesbão, Imperador da Etiopia Alta, Religioso Carmelita, Preto na Cor*. Lisboa, século XVIII.
- OLIVEIRA, Cristovam Rodrigues. *Sumário que brevemente se contem algumas coisas assim Eclesiásticas, como Seculares, que há na cidade de Lisboa (1551)*. Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1760.
- RUDERS, Carl Israel. *Viagem em Portugal, 1798-1802*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981.
- SANTA ANNA, José Pereira de. *Os dous atlantes de Ethiopia. Santo Elesbão, Emperador XLVII da Abessina, Advogado dos perigos do mar, e Santa Ifigênia, Princeza da Núbia, Advogada dos incêndios dos edifícios, Ambos Carmelitas*. Tomo Primeiro Que trata da história do Atlante Primeiro. Lisboa Occidental, Na Off. De Antonio Predozo Galram. 1745.
- _____. *Segundo Atlante de Ethiopia Santa Ifigênia, Princeza do Reyno da Núbia; Religiosa Carmelita, Advogada contra os incêndios*. Tomo Segundo Que trata da história do Atlante Segundo. Lisboa Occidental, Na Off. De Antonio Predozo Galram. 1738.
- SANTA MARIA, Frei Agostinho. *Santuário Mariano e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente aparecidas, em graça dos Pregadores & devotos da mesma Senhora*. Lisboa, Na Oficina de Antonio Pedroso Galrão, 1707.

Bibliografia

Obras de referência

- Arquivo de Angola*. Roteiro Topográfico dos Códices. Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1966.
- MILLER, Joseph (org.). *Slavery and Slaving in World History: A Bibliography, 1900-1991*. New York, M. E. Sharpe, 1998.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa, Verbo, 1994.
- Vainfas Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2000.

Artigos, livros e teses citados

África

- ALBUQUERQUE, Alfredo Felner de. *Angola*. Apontamentos sobre a colonização dos planaltos e litoral do sul de Angola, extraído de documentos históricos. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1940.
- Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola*. Construindo o passado angolano: as fontes e sua interpretação, Luanda, 1997.
- ALMEIDA, Carlos José Duarte. *A representação do africano na literatura missionária sobre o Reino do Kongo e Angola* (Meados do século XVI a meados do século XVII). Lisboa, Universidade Nova de Lisboa. (Dissertação de Mestrado em História dos descobrimentos e da expansão portuguesa), 1997.
- AMARAL, Ilídio do. “Descrição de Luanda oitocentista, vista através de uma planta do ano de 1755”, *Garcia de Orta*, vol. 9, 3, (1961): 409-420
- _____. *O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o Reino dos “Ngola” (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.
- BRÁSIO, Antonio. “Descrição dos governos dos Ilm.ºs e Exm.ºs Sr.ºs Antonio de Vasconcelos e D. Francisco Innocêncio de Sousa Coutinho”. *Studia*, 41/42 (1979), pp. 205-25.
- _____. "Embaixada do Congo a Roma em 1514?." *Studia*, 32 (jun. 1971): 51-87.
- BIRMINGHAM, David. *Central Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- COELHO, Virgílio. “A data de fundação do ‘Reino Ndongo’”. In: *Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola*. Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação. Lisboa, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000, pp. 477-544.
- CRAEMER, Willy, Jan Vansina, Renée Fox, “Religious movements in Central Africa: a theoretical Study”. *Comparative Studies Society and History*, 18:4, (1976): 458-75.
- CURTO, José C. e Raymond R. Gervais. “A dinâmica demográfica de Luanda no contexto do tráfico de escravos do Atlântico Sul, 1781-1844”. *Topoi*, 4, (2002), pp. 85-138.
- COUTO, Carlos. *Os Capitães-Mores em Angola no Século XVIII*. Luanda, Instituto de Investigação Científica de Luanda, 1972.
- DELGADO, Ralph. “O governo de Sousa Coutinho em Angola”. *Studia*, 6, (1960), pp. 19-56; 7 (1961), pp. 49-86; 10, (1962), pp. 7-28.
- DIAS, Jill. “Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico”. In: Cristina Bastos, Miguel Vale de Almeida e Bela Feldman-Bianco (orgs.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa, Editora Imprensa de Ciências Sociais, 2002, pp. 293-320.
- GABRIEL, Manuel Nunes. *Angola. Cinco séculos de cristianismo*. Braga (Portugal), Livraria e Editora PX, s/d.
- _____. *Os Jesuítas na Primeira Evangelização de Angola*. Lisboa, Conferência Episcopal Portuguesa, s/d.
- _____. *Padrões da Fé*. As Igrejas Antigas de Angola. Edição da Arquidiocese de Luanda, 1981.
- GRAY, Richard, *Black Christians and White Missionaries*. New Haven and London, Yale University Press, 1990.

- HORTA, José da Silva. “Africanos e Portugueses na documentação inquisitorial de Luanda e Mbanza Kongo”. In: *Actas do Seminário: Encontro de Povos e Culturas em Angola*, Lisboa, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1997.
- HEYWOOD, Linda M. . “Portuguese into African: The Eighteenth- Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures” In: Linda M. Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 91-113.
- HILTON, Anne. *The kingdom of Kongo*. Oxford, Oxford University Press, 1985.
- KIDDY, Elisabeth. “Congados, Calunga, Candombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Brazil”. *Luso-Brasilien Review*, 37/1 (2000): 47-61.
- _____. “Who is the King of Congo”. In: Linda Heywood (ed.). *Central Africans and cultural transformations in American Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 153-82.
- KLEIN, Herbert “The Portuguese Slave Trade: From Angola in the eighteenth Century”. *Journal of Economic History*, 32 (1972), pp. 894-918.
- KUKANDA, Vatomene “A procura do significado de Angola”. In: *Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Lisboa, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000, pp. 281-96.
- LEITE, Serafim Leite. “Padre Pedro Dias, autor da A Arte da Língua D’Angola, apóstolo dos negros do Brasil”. *Portugal em África*, (6), 1947, pp. 9-10.
- LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África*. Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
- MACGAFFEY, Wyatt. “Dialogues of the deaf: europeans on the Atlantic coast of África”. In: Stuart Schwartz, *Implicit understandings*. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- MACHADO, Mônica Tovo Soares. *Angola no período pombalino: o governo de dom Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, 1764-1772*, São Paulo, USP, 1998. (Dissertação de Mestrado em História).
- MILLER, Joseph. “A Economia política dos tráfico angolano de escravos no século XVIII”. In Selma Pantoja e José Flávio Sombra Saraiva. (orgs.), *Angola e Rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 1999, pp. 11-67.
- _____. “Legal Portuguese Slaving from Angola. Some Preliminary indications of volume and direction, 1760-1830”. *Revue Française d’histoire d’outre Mer*, 62, 1-2, n. 226/227, (1975), pp. 135-176.
- _____. *Poder político e parentesco*. Os antigos estados mbundu em Angola. Luanda, Arquivo Histórico Nacional de Angola, 1995.
- _____. *Way of Death: Merchant Capitalism and Angola Slave Trade, 1739-1830*. Wisconsin, The University Wisconsin Press, 1988.
- SANTOS, Eduardo dos. *As religiões de Angola*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1969.
- SEIBERT, Gerhard, *Camaradas, clientes e compadres*. Colonialismo, socialismo e democratização em São Tomé e Príncipe. Lisboa, Vega, 2001.
- SWEET, James. *Recreating África. Culture, Kinship, and Religion in the África-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press,

- THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- _____. *The Kongolesse Saint Anthony, Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- _____. “On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa in the Americas”. *The Americas*, 44, 3, (1988): 261-278.
- Vainfas, Ronaldo e Mello e Souza, Marina de. “Catolicismo e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, século XV-XVIII”. *Tempo*, 6, (1998), pp.95-118.
- VENÂNCIO, José Carlos. *A Economia de Luanda e hinterland no século XVIII*. Um estudo de sociologia histórica. Lisboa, Editorial Estampa, 1996.

Brasil/Bahia

- AGUIAR, Marcos Magalhães de. “Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas Colonial”, in: István Jancsó e Iris Kantor (org.) *Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo, EDUSP/Imprensa Oficial, 2001, pp. 361-93.
- _____. *Vila Rica dos confrades*. A sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII. Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1993.
- ALENCASTRO, Luís Filipe. *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O Feitor ausente*. Estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro (1808-1822). Petrópolis, Vozes, 1988.
- ALMEIDA, Jacialda Vieira de Sousa. *Celebrando a diferença: irmandades de pardos na Bahia dos séculos XVIII e XIX*. Especialização em História da Bahia, Feira de Santana, UEFS, 2004.
- ANDRADE, Maria José da Silva. *A mão de obra escrava em Salvador*. Mestrado, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1975.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Passeios na ilha* Divagações sobre a vida literária e outras matérias. Rio de Janeiro. Edições das Organizações Simões, 1952.
- AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da Cidade do Salvador*. Salvador, Editora Itapuã, 1969.
- BACELAR, Jeferson e Maria Conceição Barbosa de Souza. *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*. Salvador, Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, 1974.
- BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*. São Paulo, DIFEL/ Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- _____. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações, São Paulo, Editora Pioneira/ Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BORGES, Célia Aparecida Resende Maia. *Devoção branca de homens negros: As irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII*. . Doutorado, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 1998
- BOSCHI, Caio. *Os leigos e o poder*. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais, SP, Editora Ática, 1986.
- BOXER, Charles. *Salvador Correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1973.
- CAMPOS, Silva. Procissões Tradicionais da Bahia. *Anais do Arquivo Público da Bahia*, vol. 27, (1941).

- CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos*. Estudos sobre o Negro no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
- _____. *Religiões Negras / Negros Bantos*. Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/INL, 1981.
- CARDOZO, Manoel da Silveira. “As irmandades da antiga Bahia”. *Revista de História*, 47, 1973, pp. 235-61.
- CASTRO, Yêda Pessoa de. e Guilherme de Souza Castro, “Culturas Africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos”. *Afro-Ásia*, 13, (1990), pp. 27-50.
- COSTA, Luís Monteiro. “A devoção de N.S. do Rosário na cidade do Salvador”. *Revista do Instituto Genealógico*, 10, (1959), pp. 95-117.
- _____. “A devoção de N.S. do Rosário na cidade do Salvador”. *Revista do Instituto Genealógico*, 11, (1959), pp. 155-77.
- CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. “O quilombo de malunguinho. O Rei das Matas de Pernambuco”. In: João José Reis e Flávio Gomes dos Santos (orgs.) *Liberdade por um fio*. História dos quilombos no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 407-32.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. “Em torno de um Manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: Jéferson Bacelar e Carlos Cardoso (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô, Papai Branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1998.
- EUGÊNIO, Alisson. “Tensões entre os visitantes eclesiásticos e as irmandades negras no século XVIII mineiro”. *Revista Brasileira de História*, vol 22, 14, (2002), pp. 33-46.
- FARIAS, Sara Oliveira Farias, “*Irmãos de cor, de caridade e de crença*”: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX. Mestrado, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1997.
- FERLINI, Vera Lucia Amaral. “Folguedos, feiras e feriados: aspectos socioeconômicos das festas no mundo dos engenhos”. In: István Jancsó e Iris Kantor (org.) *Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo, EDUSP/Imprensa Oficial, 2001, pp. 449-63.
- FERREIRA, Roquinado. “Dinâmicas do comércio intracolonial: Geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (século XVIII)”. In: João Fragoso e outros, *O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica Imperial Portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, pp. 339-78.
- FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo/São Luís, EDUSP, FAPEMA, 1995.
- FLORENTINO, Manolo, *Em costas negras*. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- FURTADO, Júnia. *Chica da Silva e o contratador de diamantes*. O outro lado do mito. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas* Mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro – século XIX. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1995.
- GOULART, Maurício. *A escravidão africana no Brasil*. São Paulo, 1950.
- GUASTELA, Salvatore. *Santo Antônio de Categeró: sinal profético do empenho pelos pobres*. São Paulo, Paulus, 1986.
- JANCSÓ, Stván. *Na Bahia contra o Império*. História do ensaio de sedição em 1798, São Paulo/Salvador, Hucitec/UFBA, 1996.

- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. São Paulo/Campinas, HUCITEC/Editora da UNICAMP, 2000.
- LARA, Silvia Hunold. "A escravidão africana na historiografia luso-brasileira: balanço e perspectivas" in: J. Jobson Arruda e Luís Adão da Fonseca (orgs.). *Brasil-Portugal: História, agenda para o milênio*. Bauru, EDUSC/FAPESP/ICCTI, 2001, pp.387-404.
- _____. *Fragmentsos Setecentistas: Escravidão, Cultura e Poder na América Portuguesa*. Tese de Livre Docência, Campinas, UNICAMP, 2004.
- _____. "Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista", in: Clementina Pereira Cunha (org.), *Carnavais e outras frestas*. Ensaios de História Social da Cultura. Campinas, SP, Editora da UNICAMP, Cecult, 2002.
- _____. "Uma embaixada africana na América portuguesa", in: Jancsó e Kantor, *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. In: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.) *Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo, EDUSP/Imprensa Oficial, 2001, p. 151- 65.
- LIMA, Carlos A M. "Em certa corporação: politizando convivências em irmandades negras no Brasil escravista (1700-1850)". *História: Questões e Debates*, 30, (1999), pp. 1-38.
- LIMA, Lamartine Andrade. "Roteiro de Nina Rodrigues". *Ensaio/Pesquisas*, 2, (1984).
- LIMA, Vivaldo da Costa. "O conceito de 'nação' nos candomblés da Bahia". *Afro-Ásia*, 12, (1976), pp. 65-90.
- _____. *Família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia*. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1971.
- MAC CORD, Marcelo. "*O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio*": Alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1873. Mestrado, Campinas, UNICAMP, 2001.
- MATORY, J. Lorand. "Jeje: repensando nações e transnacionalismo". *Mana – Estudos de Antropologia Social* 5, 1, (1999), pp.57-89.
- MATTOS, Hebe. "A escravidão moderna no quadro do Império Português: O Antigo Regime em perspectiva atlântica". In João Fragoso e outros (org.) *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI- XVIII)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, pp. 141-62.
- MATOSO, Kátia de Queirós. *Bahia Século XIX. Uma Província no Império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.
- _____. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1982.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- MELLO E SOUZA, Marina de. *Reis Negros no Brasil Escravista*, História da Festa de Coroação do Rei Congo, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2002.
- MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1972.
- MONTEIRO, John. *Os negros da terra*. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- MULVEY, Patrícia A. "Black brothers and sisters: memberships in the black lay brotherhoods of Colonial Brazil". *Luso-Brazilian Review*, 17, 2 (1980), pp. 253-79.
- _____. *The black lay brotherhoods of Colonial Brazil: a History*. New York, Tese de doutorado, City University of New York, 1976.

- OLIVEIRA, Anderson José Machado de Oliveira. “*Os Santos Pretos Carmelitas*”: o culto aos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial. Niterói, Tese de Doutorado, UFF, 2002.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. “‘Quem eram os negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”. *Afro-Ásia*, 19/20, pp. 9-36.
- _____. *O liberto, seu mundo e os outros*. Salvador, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1979.
- _____. “Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia no século XIX”, *Revista USP*, 28, (1995/96), pp. 174-93.
- OTT, Carlos. *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador*. Salvador, Prefeitura Municipal de Salvador, 1957.
- _____. “A Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho”, *Afro-Ásia*, 6,7 (1968), p. 83-90.
- _____. *O povoamento do Recôncavo pelos Engenhos (1536-1888)*, Salvador, Bigraf, 1996.
- PAIVA, José Pedro. “Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII-XVIII) in Istaván Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo, EDUSP/Imprensa Oficial, 2001, pp. 75-94.
- PARES, Luís Nicolau. *Do lado jeje: história e ritual do vodum na Bahia*. Rio de Janeiro, Pallas, 2005. (no prelo)
- PERES, Fernando da Rocha. “Negros e Mulatos em Gregório de Matos”, *Afro-Ásia*, 4, (1967), pp. 59-75.
- PINHO, Wanderley de. *História de um engenho do Recôncavo*. Matoim, Novo Caboto, Freguesia, 1552-1944. Rio de Janeiro, Livraria Editora Zélio Valverde S. A, 1946.
- PINTO, Tânia Maria de Jesus. *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia Colonial*, Salvador, Dissertação de Mestrado, UFBA, 2000.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. “Donde provêm os negros da América do Sul”. *Afro-Ásia*, 10/11, (1970), pp. 99-107.
- PONDÉ, Maria do Carmo. “A capelinha dos Quinze Mistérios e a Devoção ao Rosário entre os pretos”. *Anais do Arquivo Público da Bahia*, 29, (1946), pp. 313-24.
- QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem parente*. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo, Anablume/Fapesp, 2002.
- RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1942.
- _____. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979.
- _____. *O negro brasileiro*. Etnografia religiosa e psicanálise. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 1988.
- REIS, João José. “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”. *Tempo*, (2,3), 1997, pp.7-33.
- _____. “Magia jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto da Cachoeira, 1785”. *Revista de História*, 8, 16 (1988), pp. 57-81.
- _____. *A Morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- _____. *Rebelião escrava no Brasil*. A História do levante dos Malês em 1835, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- RIBEIRO, Darcí. *O Povo brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

- _____. *Os africanos no Brasil*. São Paulo/ Brasília, Companhia Editora Nacional/ Ed. UnB, 1980.
- RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822)*. Santa Maria – RS, Palloti, 1988.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. “Black and Mulatto brotherhoods in colonial Brazil”. *Hispanic American Historical Review*, 54, 4, (1974), pp. 567-602.
- _____. *The black man in slavery and freedom in Colonial Brazil*. New York, St. Martin’s Press, 1982.
- _____. *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- _____. “Technology and Society: The impact of Gold Mining on the institution of slavery in Portuguese America”. *Journal of Economic History*, 37, 1, (1977), pp. 59-83.
- _____. “Vassalo e soberano: apelos extrajudiciais de africanos e de indivíduos de origem africana na América portuguesa”, in: Maria Beatriz Nizza da Silva (org.), *Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*. Lisboa, Editorial Estampa, 1995, pp. 215-33.
- SANTOS, Corcino Medeiros dos. “A Bahia no comércio português da Costa da Mina e a concorrência estrangeira”. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (org.). *Brasil. Colonização e Escravidão*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000, pp. 221-38.
- SCARANO, Julita. “Bebida alcoólica na sociedade colonial”. In: Jancsó, István e Íris Kantor, *Festa Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo, EDUSP/Imprensa Oficial, 2001, pp. 467-83.
- _____. *Devoção e Escravidão. A Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no Século XVIII*. São Paulo, Editora Nacional, 1978.
- SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo, Companhia as letras, 1990.
- SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- SILVA, Cândido da Costa e, *Os Segadores e a Messe. O clero oitocentista na Bahia*. Salvador, EDUFBA, 2000.
- SILVA, Leonardo Dantas da. “A instituição do Rei do Congo e sua presença nos maracatus”. In: Leonardo Dantas da Silva (org.). *Estudos sobre a escravidão negra*. Recife, FUNDAJ/Editora Massangana, 1988, pp. 13-53, vol II.
- SILVA, Luiz Geraldo. “‘Sementes da sedição’ Etnia, revolta escrava e controle social na América Portuguesa, (1808-1817)”. *Afro-Ásia*, 25-26, (2001), pp. 9-60.
- SILVEIRA, Renato da. “Sobre o exclusivismo e outros ismos das irmandades negras na Bahia Colonial”. Texto apresentado na Linha de Pesquisa “Escravidão e Liberdade” do Programa de Pós Graduação em História da Ufba, 2004.
- SLENES, Robert. “‘Malungu, ngoma vem!’ África coberta e descoberta no Brasil”, *Revista USP*, 12, (1991-92), pp. 48-67.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.
- _____. “O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII”. *Topoi*, 4, (mar. 2002), pp. 59-83.
- _____. “Mina, Angola e Guiné: nomes d`África no Rio de Janeiro setecentista”. *Tempo*, 6 (1998), pp.73-93.
- SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Orixás. Santos e Festas: Encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador, EDUNEB, 2003.

Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo – Pelourinho, Irmandade de Homens Pretos. *Devoção do Glorioso Santo Antônio de Categeró*, s/d.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*. São Paulo, Corrupio, 1987.

_____. *Notícias da Bahia – 1850*. São Paulo, Corrupio, 1981.

_____. *Orixás*. Deuses na África e no Novo Mundo. São Paulo, Corrupio, 1981.

_____. “Procissões e Carnaval no Brasil”. *Ensaio/Pesquisas*, 5, (1980).

VIANA FILHO, Luís. *O Negro na Bahia*. Um ensaio clássico sobre a escravidão. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988.

Portugal

BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa, Edições 70, 1989.

_____. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

BRÁSIO, Antonio. *Os Pretos em Portugal*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1944.

FONSECA, Jorge. *Escravos em Évora no século XVI*. Évora, Câmara Municipal de Évora, 1997.

_____. “Senhores e escravos no Algarve (1580-1700)”. *Anais do Município de Faro*, 26, (1996), pp. 151-76.

GUIMARÃES, Isabel Sá. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa, Livros Horizonte, 2001.

LAHON, Didier. *Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l’Ancien Régime (1441-1830)*. These pour l’obtention du grade de Docteur de L’ ehes. Paris, Ecole Des Hautes Etudes En Sciences Sociales, 2001.

_____. “Irmandades de escravos e forros”. In: *Os Negros em Portugal – Catálogo da exposição*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos, 1999.

_____. *O negro no coração do Império*. Uma memória a resgatar – Séculos XV – XIX. Lisboa, Secretariado Coordenador dos Programas Multiculturais – Ministério da Educação, 1999.

MADURO, Carlos Alberto Seixas. *Sermonário Mariano de Vieira: Maria Rosa Mística*. Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa, Braga: Universidade Católica, 1998.

PENTEADO, Pedro. “As confrarias portuguesas na época moderna: problemas, resultados e tendências de investigação”. Separata de *Lusitânia Sacra*, 2^a. série, (1995), pp. 15-52.

PIMENTEL, Maria do Rosário. “El Rei do Congo em Portugal e no Brasil. Da realidade à ficção” In: Maria do Rosário Pimentel (org.). *Portugal e Brasil no Advento do Mundo Moderno*. Lisboa: Colibri, 2001, pp. 371-92.

SAUNDERS, A C.de C. M. *História Social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.

SILVEIRA, Renato da. “Sobre os exclusivismos e outros ismos das irmandades negras na Bahia Colonial”. Texto inédito apresentado na Linha de Pesquisa Escravidão e Liberdade do Programa de Pós-Graduação em História da UFBA, 2004.

SOUSA, Fr. Luís de. *História de São Domingos*. Porto, Lello e Irmão Editores, 1977.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. “Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, 2, (2001), pp. 379-95.

TINHORÃO, José Ramos. *Os Negros em Portugal*. Uma presença silenciosa. Lisboa, Editorial Caminho, 1997.

Geral

BARTH, Frederic. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Poutignat e Streiff-Fenart. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Editora da UNESP, 1998.

BUTLER, Alban. *A vida dos santos*. Petrópolis, Vozes, 1984.

CAPONE, Stephania. Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines". *Cahiers d'études africaines*. 40, 1, 157, (2000), pp. 55-77.

DELACAMPAGNE, C, *L'Invention du racisme.: Antiqué et Moyen Age*. Paris, Fayard, 1983.

HERSKOVITS, M. *Life in a Haitian Valley*. (1937). New York, 1975.

LOVEJOY, Paul. "Identidade e miragem da etnicidade. A jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas". *Afro-Ásia*, 27, (2002), 9-39.

MINTZ, Sidney W. e Richard Price. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana*. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro, Editora Pallas/ Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Cândido Mendes, 2003.

ORTIZ, Fernando. *Los Negros Brujos*. (1906). La Habana, Editorial de Ciências Sociales, 1975.

RAFAEL, Vicente. "Confession, Conversion, and reciprocity in early Tagalog Colonial Society", *Comparative Studies in Society and History*, 29, (1986).

SÁNCHEZ, Martha Escalona Sánchez, "Matanzas colonial e los cabildos congos" . *Actas. VII Taller Internacional de África en el Caribe "Ortiz – Lachatañeré"*. Centro Cultural Africano "Fernando Ortiz". Santiago de Cuba de 08 al 11 de abril de 2003, pp. 143-148.

VANHEE, Hein. Vodou and catholic cult in Saint-Domingue/Haiti. Texto apresentado na *Conferência Bantu into Black*. Howard University, September 17-18, 1999.

YERUSHALMI, Y. H. "L'Antisemitisme racial est-il apparu au XXe siècle? De la limpieza de sangre espagnole au nazisme: continuités et ruptures", *Esprit* (1993), pp. 5-35.