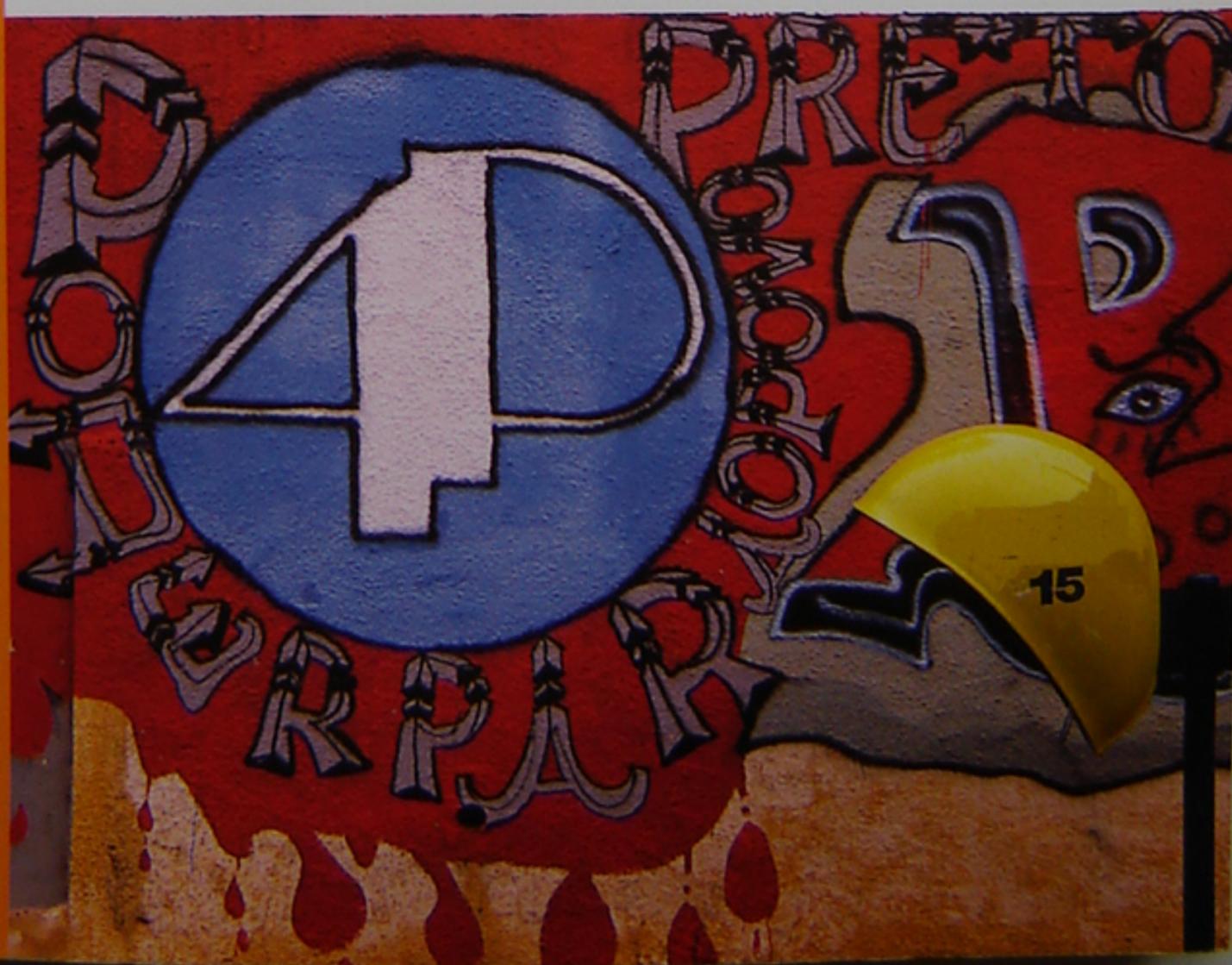


**INEAL**  
EDITIONS

**C** AHIERS DES  
**A** MÉRIQUES  
**L** ATINES 44

D o s s i e r

RELATIONS  
INTERETHNIQUES ET IDENTITÉ



Cet article traite de la trajectoire des Indiens brésiliens et de leurs descendants, aux origines ethniques diverses qui, emprisonnés lors des expéditions (« bandeiras ») de l'intérieur, sont expulsés de leurs terres, et ont été contraints de se déplacer vers les villes du Minas Gerais au XVIII<sup>e</sup> siècle. N'acceptant pas la condition de métis dans laquelle ils sont considérés, ils font appel à la Justice dans les villes coloniales pour faire reconnaître leur origine indienne. Conformément aux prérogatives de la loi, l'affirmation de leur condition d'« Indien » signifie une seule et même condition: être reconnus comme hommes libres.

\*\*\*

*Este artigo trata da vivência de índios e/ou seus descendentes, de diversas procedências étnicas que desterrados de suas aldeias, passaram a viver nas vilas de Minas Gerais/Brasil, no século XVIII. Tratados como mestiços, esses índios coloniais vão rejeitar tal atributo, acionando a Justiça*

*colonial para explicitar sua origem indígena (indianidade), num movimento de reconstrução identitária, e por prerrogativa da lei, garantir a liberdade.*

\*\*\*

This articles deals on the trajectory and the ways of life of the Brazilian Indians and/or their descendants of different ethnical origins who, stalked into the wilderness by explorers, evicted from their villages or expelled from their lands, came to live in the small villages and towns of Minas Gerais in the eighteenth century. Identified in a large hue of mixed categories, they came to reject their condition, falling back on the colonial justice in an attempt to establish their Indian origin. Based on this strategy, in a movement towards the redefinition and reconstruction of their identity, they forced their own recognition as Indians and, by force of law, granted their liberty in the slave society of the seventeenth century.

**Mots clés:** Brésil, XVIII<sup>e</sup> siècle, Indiens, déportations, identité

**Palavras chaves:** Brasil, século XVIII, índios, deportações, identidade

**Keywords:** Brazil, XVIII<sup>th</sup> century, Indians, deportations, identity

## RELIGIÃO E IDENTIDADE ÉTNICA. AFRICANOS, CRIoulos E IRMANDADES NA AMÉRICA PORTUGUESA

**LUIZ GERALDO SILVA\***

### TRÁFICO DE ESCRAVOS E IRMANDADES

Na década de 1970, Kátia de Queirós Mattoso revelou uma intuição aguda ao sugerir que « há uma tradição, no entanto difícil de provar, de que, se a Bahia preferiu sempre importar os sudaneses, Pernambuco tinha predileção pelos bantos e o Rio de Janeiro selecionava metade de sudaneses e outra metade de bantos » (Mattoso, 1982:23). Atualmente, o crescente número de bons estudos sobre o tráfico de cativos africanos em direção aos portos brasileiros, bem como a introdução de novas e ricas evidências documentais, têm permitido afirmar que a intuição da historiadora em questão possui uma notável pertinência. Contudo, às suas observações deve-se fazer alguns acrescentamentos. Em primeiro lugar, o fato de uma região colonial importar mais cativos desta ou daquela região africana não se refere a quaisquer « predileções » por esta ou aquela procedência particular, mas, antes, trata-se de questão de circunstâncias marcadas pelas mudanças operadas, por um lado, nas estruturas africanas de produção e oferta de cativos e, por outro lado, nas necessidades e demandas coloniais. Em segundo lugar, não se pode dizer nem que a Bahia « sempre » importou « sudaneses » ou que o Rio « selecionou » metade dos de procedência « sudanesa » e metade dos de procedência « banto ». Estudos recentes demonstram que a Bahia nem « sempre » importou cativos « sudaneses », pois havia sólidos interesses dos traficantes baianos na África Centro-Occidental até meados do século XVIII. Depois

\*Universidade Federal do Paraná, Brasil (lgeraldo@ufpr.br)

disso, os comerciantes locais passaram a importar cativos sobretudo a partir da região do Golfo de Benin, aprofundando esta tendência até as décadas iniciais do século XIX. Ao mesmo tempo, não decorriam de « predileções », mas de aspectos políticos e econômicos complexos, o fato de o tráfico africano de escravos realizado em direção ao porto do Recife ter partido majoritariamente da região do Congo-Angola e apenas secundariamente da África Ocidental – e isto apenas depois de meados do século XVIII. Finalmente, os historiadores fluminenses têm se esforçado no sentido de informar que ao longo do século XVIII havia uma multidão não calculada com precisão de « sudaneses » no Rio de Janeiro ao lado dos tantos « bantos » por ali importados; contudo, entre fins do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX a tendência de se importar prioritariamente cativos de procedência « Angola » se tornou uma característica central do tráfico de escravos em direção ao porto carioca<sup>1</sup>.

É curioso notar que esse quadro temporal e geograficamente diverso de elementos étnicos e de procedências africanas possui uma correspondência admirável com a dinâmica da constituição de irmandades negras na América portuguesa. Nessa direção, Mieko Nishida já observou que a « formação das irmandades negras em Salvador refletiu inevitavelmente as mudanças da composição étnica da população escrava africana; primeiro surgiram as irmandades “angolanas”, e depois os escravos da África Ocidental desenvolveram suas próprias irmandades » (Nishida, 1998:330-337). Nessa direção, Patrícia A. Mulvey listou 165 compromissos de instituições desse tipo elaborados entre os séculos XVII e XIX e referentes a várias capitanias; destes, 44 eram de irmandades baianas (Mulvey, 1980:277-279). Apenas para o século XVIII, Russel-Wood contou na Bahia 11 irmandades com compromissos aprovados – 6 eram do « Rosário dos Pretos » e 5 eram de « pardos ». No século XVII – época na qual o tráfico de cativos oriundo da África Centro-Ocidental para o porto de Salvador tinha um peso considerável – as associações negras da Bahia pareciam alimentar certos exclusivismos ligados àquela região. As irmandades do Rosário da Conceição da Praia, cujo primeiro compromisso é de 1686, de Santo Antônio de Catageró, fundada em 1699, e a mais importante delas, a do Rosário das Portas do Carmo, fundada em 1685, mantinham exclusivismos referentes a duas categorias inventadas colonialmente — « Angolas » e « crioulos » (Russel-Wood, 1974:576e 578). Assim, entre o século XVII e meados do seguinte, predominavam entre estas, pois, identidades marcadas por procedências alusivas à África Centro-Ocidental<sup>2</sup>.

Contudo, entre os séculos XVIII e XIX – época na qual os escravos oriundos da África Ocidental começaram a desembarcar em grande número no porto de Salvador – as irmandades baianas tenderam a uma certa verticalização étnica, fazendo emergir daí muitos conflitos. Em inícios do século XIX a importante irmandade do Rosário das Portas do Carmo, por exemplo, já recebia jejes entre seus membros: como informa João Reis, estes « constituíam, inclusive, a maioria dos que entravam nesse período », embora « crioulos » e « angolanos » não abrissem mão dos cargos da mesa. Na irmandade do Rosário do Pelourinho, os jejes foram além, e passaram a ocupar cargos de mesa numa instituição inicialmente

dominada por « cativos e libertos designados como Congo, Angola e crioulos » (Reis, 1991:55-56). Contudo, se no Pelourinho os jejes haviam sido absorvidos, agora os excluídos eram nagôs. Em 1770, a irmandade de São Bendito do Convento de S. Francisco abolira os privilégios étnicos de crioulos e « Angolas », certamente para receber mais cativos e negros livres da África Ocidental. Ainda mais radicalmente, a irmandade do Senhor dos Martírios da cidade de Cachoeira fora criada em 1765 « pelos homens pretos da nação Gege ». Ao constituírem sua associação, eles impediram formalmente a entrada de negros nascidos na América portuguesa, pois, como reza seu compromisso, não admitiam em sua santa irmandade « os homens pretos nacionais desta terra a que vulgarmente chamam crioulos... pelas controvérsias que costumam ter semelhantes homens com os de nação Gege e que estabelecem esta Irmandade » (Oliveira, 1997:70). Antes disso, em 1752, jejes já haviam criado a irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção na igreja do Corpo Santo, na Cidade Baixa (Russel-Wood, 1974:579), ao passo que na Barroquinha, provavelmente por essa mesma época, a confraria de Nossa Senhora da Boa Morte parecia ser exclusiva dos nagôs da « nação ketu » (Mulvey, 1980:261-263). Desse modo, entre meados do século XVIII e inícios do XIX, a cada vez mais predominante composição « sudanesa » do cativo baiano passava a se refletir no universo de suas irmandades e de suas identidades étnicas (Lima, 1999:22; Gouveia, 1950:205-238).

Algo semelhante ocorreu na capitania do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII. É tarefa quase impossível determinar números exatos da composição étnica do cativo fluminense ao longo daquele século; porém, parece claro que se havia ali uma predominância de africanos centro-ocidentais, é igualmente certo que a presença dos « minas » era intensa desde a primeira metade do século XVIII. Como na Bahia, nota-se no Rio a formação, num primeiro momento, de irmandades de escravos e negros livres de procedência « Angola » e, num segundo momento, a constituição de instituições vinculadas aos ali chamados « negros minas ».

Na primeira metade do século XVII constitui-se a primeira associação devotada a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito no caso fluminense. Tratava-se de uma única confraria: a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, a qual funcionava na igreja de São Sebastião e havia sido « formada por pretos de Angola e crioulos ». Paralelamente, já se havia criado no Rio de Janeiro daquela época uma outra irmandade, a de São Domingos, « formada por pretos da Guiné ». Difícil determinar, porém, a que grupos de procedência a expressão « Guiné » se refere nesse momento. Depois de 1700, as irmandades negras cariocas principiam a construção de seus próprios templos, à medida que se cediam a elas pequenos terrenos situados « nos arredores do Campo da Cidade, para além da vala ». Em 1706 a capela da irmandade de S. Domingos já estava concluída; em 1725 inaugurava-se a Igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Datam também da primeira metade do século XVIII as instituições formadas majoritariamente pelos « pretos minas »: a do Glorioso Santo Antônio de Mouraria, de 1715, a de Nossa Senhora da Lampadosa, de 1730, a do Menino Jesus, de data ignorada, e a mais

destacada delas, a de Santa Efigênia e Santo Elesbão, estabelecida a partir de 1740. A maior parte dessas irmandades de negros « minas » funcionava em templos anteriormente construídos por « Angolas » e « crioulos » – como era o caso das irmandades dedicadas a Santo Antônio da Mouraria e a Nossa Senhora da Lampadosa, e mesmo da irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, que foi estabelecida inicialmente na igreja da confraria de São Domingos. Mas depois de meados do século XVIII, os « pretos minas » passaram a erigir suas próprias igrejas, o que parecia externar desavenças e conflitos em relação à « Angolas » e « crioulos » (Soares, 2000:134-160).

E, com efeito, quando os irmãos procedentes da África Ocidental formaram a irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, procuraram deixar claras suas diferenças com os negros cativos e livres de procedência « Angola » e com os nascidos na América portuguesa. Segundo seu primeiro compromisso, datado de 1740, afirmava-se que naquela irmandade « de nenhuma sorte se admitam pretos de Angola, nem crioulos, nem cabras nem mestiços, e o Juiz e mais oficiais e os Irmãos de mesa que ao contrário fizerem acabando o ano de sua ocupação, não tornarão a servir coisa alguma da dita irmandade ». Por outro lado, ao passo que os « pretos minas » erigiam desde meados do século XVIII suas próprias capelas, os cativos e negros livres de procedência « Angola », bem como os « crioulos », reunidos em torno da devoção a Nossa Senhora do Rosário, externavam em outros termos, enquanto *estabelecidos*, sua disposição contrária aos primeiros. Por volta de 1774, estes dirigiam carta a Coroa portuguesa deplorando a existência de

*várias irmandades de pretos com Igrejinhas indignas, e indecentes, que nem deve ter este nome, como são as Irmandades das Mercês, e São Domingos, S. Felipe Tiago, O Menino Jesus, Santa Efigênia, e S. Elesbão, N. S. da Lampadosa, S. Mateus, outra de São Benedito em Santo Antônio, o Senhor Jesus do Cálix, N. S. de Belém e Santo Antônio da Mouraria, as quais sendo Vossa Majestade servido ficarem anexas, e recolhidas a esta Igreja demolindo-se os alpendres em que existem para cemitérios faria Vossa Majestade um grande serviço a Deus, e grande aumento desta Igreja, e irmandades, pois as dispersas despesas que fazem, reunidas, e incorporadas nela ficaria cessando a sua grande necessidade para a conclusão da obra.*

Os irmãos « Angolas » e « crioulos » do Rosário eram claros: devia-se acabar e/ou incorporar a deles as demais instituições congêneres e, não por mera coincidência, justamente as dos « pretos minas » achavam-se todas elas indicadas na lista então enviada a Dom José I<sup>o</sup> naquela solicitação. Ademais, as autoridades coloniais sediadas no Rio de Janeiro pareciam dar azo as demandas dos irmãos do Rosário contrárias aos *outsiders* oriundos da Costa da Mina (Elias, 2000:19-50). Como escreveu o Marquês Lavradio em julho de 1775 num pedido de informação, os negros « minas » pareciam ser « pessoas depravadas, e de má vida, e costumes », em cujas capelas fazem « cousas torpes, e indecentes » (Soares, 2000:160; Oliveira, 1997:17-45).

A troca de acusações entre os de procedência « mina », por um lado, e os de procedência « Angola », por outro, era um traço estrutural das relações entre *outsiders* e estabelecidos, ou entre adventícios e nativos, no contexto carioca do século XVIII. Prova disto é que um africano « mina » da etnia maki, Francisco Alves de Souza, procurava, por volta da década de 1780, se distinguir dos negros escravos e livres de procedência « Angola » nos seguintes termos (Soares, 2000: 216) :

*os de Angola tem por costume tomarem da tumba da Santa Casa da Misericórdia os cadáveres de seus parentes para os porem nas portas das Igrejas com cantigas gentílicas, e supersticiosas tirando esmolas dos fiéis para os enterrarem, o que é constante nesta cidade, e por esta razão, os senhores brancos entenderam que todos os pretos usavam do mesmo, quer seja Mina, ou de Angola, e essa é a razão porque me exibo de reger e proteger os meus parentes.*

Finalmente, é curioso notar por contraposição que enquanto as irmandades baianas e cariocas eram permeadas por conflitos abertos entre cativos e negros livres de procedências « Angola » e « mina », as associações leigas dos homens de cor de Minas Gerais – no século XVIII bem maiores e mais poderosas que as demais – tendiam a criar uma forma de identidade racial que opunha negros em geral contra brancos. Julita Scarano notou que não havia no Distrito Diamantino quaisquer exclusivismos referentes às « tradições angolanas », por exemplo: « Em algumas regiões do Brasil », escreve esta historiadora, « os reis deviam ser dessa nação, mas isso aconteceu sobretudo no litoral, pois no Distrito [Diamantino] não havia restrições ». (Scarano, 1978:112-113). Como analisa mais recentemente Elizabeth Kiddy, « a despeito da presença de alguns brancos, os irmãos do Rosário estabeleceram um espaço no qual africanos de muitas nações e crioulos, fossem escravos, livres ou libertos, vieram a criar juntos grupos legalmente incorporados dentro da sociedade dominante... Apesar de suas diferenças étnicas e de status legal, eles se apoiaram em dois pontos importantes: sua raça e a sua devoção a Nossa Senhora do Rosário » (Kiddy, 1999:221-252). Embora tenha havido ali um crescimento da introdução de cativos oriundos da África Centro-Ocidental ao longo da segunda metade do século XVIII – o que os tornou maioria na população escrava e nas instituições leigas dos « homens pretos » – isso não resultou numa concentração restritiva de poder nas mãos dos « bantos » na formação das mesas de irmandades locais. Em boa medida, isto decorreu dos processos de formação da sociedade mineira e de composição original de seu cativo, ocorridos na primeira metade daquele século. (Mulvey, 1980:267-268; Kiddy, 2002:160-161, 168). O fato de, naquele momento, o tráfico de escravos em direção a Minas ter se operado, por terra, a partir de vários portos de desembarque da América portuguesa – mesmo que legalmente ele tivesse sido centralizado no Rio de Janeiro — impediu uma supremacia inaugural de qualquer etnia ou procedência africana particular no cativo local. Isso obstou a criação de uma relação de estabelecidos e *outsiders* na capitania mineira, bem como se refletiu em longo prazo no universo de suas irmandades<sup>3</sup>.

## HIERARQUIA E PODER

Entre os séculos XVII e XVIII as associações leigas dos homens de cor da capitania de Pernambuco apresentaram tendências particulares em relação às demais existentes na América portuguesa. Isso se deveu, por um lado, à configuração histórica particular local e, por outro lado, às suas relações específicas com as redes do tráfico de cativos. As transformações, a trajetória particular das irmandades negras locais, revelam um amplo predomínio de « bantos » e seus descendentes crioulos sobre as demais procedências e etnias africanas, notadamente aquelas da África Ocidental. Contudo, o mais importante é a forma pela qual esse predomínio foi exercido ao longo do tempo, e como ele foi modificado no compasso das transformações históricas da capitania e de suas relações com o comércio de almas.

No século XVII e em inícios do século seguinte as irmandades locais recebiam por irmãos « toda a gente preta, assim crioulos e crioulas desta terra, como Angolas, Cabo Verde, Santo Tomé, Moçambique e de outra parte que for natural », mas reservavam para os africanos de procedência « Angola » e para seus descendentes crioulos cargos de mesa e funções cerimoniais. Assim, ao tempo de sua fundação, na segunda metade do século XVII, a Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife – que embora não fosse a mais antiga havia se tornado a mais destacada de toda a capitania – reservava exclusivamente aos « Angolas » e aos crioulos as funções de rei, rainha, juiz, e juíza, como se pode ler em documentos daquela agremiação datados de 1674 a 1676. Os membros de sua congênera da vila de Igarassu, ao Norte do Recife, determinavam através de seu compromisso de 1706 que se devia eleger anualmente « doze irmãos de mesa, a saber seis crioulos e seis angolas », além das « doze irmãs da mesa, seis crioulas e seis angolas ». Mais ao norte, em Goiana, exigia-se, por volta de 1717, que o rei eleito no âmbito da Irmandade local fosse « de nação Angola » e isento do cativo. Em 1724, em Ipojuca, ao sul da capitania, a regra era mais ou menos a mesma: ali os « Mordomos sempre hão de ser seis crioulos, e crioulas, e seis Angolas ». (Scarano, 1978:113). Como se viu anteriormente, esse controle dos cargos de mesa e das funções cerimoniais das associações leigas por « Angolas » e crioulos era comum, num primeiro momento, nas principais capitanias da América portuguesa – exceto em Minas Gerais. O que diferenciava Pernambuco das outras capitanias é a forma como ele foi exercido<sup>4</sup>.

Tomando-se como exemplo a trajetória da mais importante e mais bem documentada irmandade do Recife – a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Santo Antônio – pode-se perceber claramente o modo pelo qual esse controle de « Angolas » e crioulos foi administrado ao longo do tempo. Nessa direção, entre a segunda metade do século XVII, quando esta irmandade foi fundada, e a década de 1780, quando se elaborou para ela um novo compromisso, nota-se algumas tendências importantes: a primeira diz respeito ao fato de que, em correspondência com a grande importação de africanos ocidentais pelo porto do Recife verificada em meados do século XVIII, passou-se de uma atitude de

indiferença em relação a estes para uma posição de considerá-los como eventuais irmãos de mesa. Funções cerimoniais – como as de « governadores de nações » – também foram estabelecidas para eles no interior da irmandade, mas estas deveriam se subordinar à do rei, necessariamente ocupada por um « Angola ». Em segundo lugar, observa-se que certas exigências foram estabelecidas como pré-condição para sagrar-se o próprio rei – dentre estas se inclui a que ele não mais poderia ser um cativo. Assim, pois, se por um lado alargavam-se as hierarquias cerimoniais e funcionais e se permitia que africanos ocidentais ocupassem postos importantes nas mesas, a figura do rei – que nada tinha de « simbólica », como se verá adiante – foi tomando configurações cada vez mais vastas. Com isso, por um lado, alargou-se o domínio dos « bantos » e de seus descendentes crioulos sobre as demais etnias e procedências africanas e, por outro lado, à medida que a sociedade tornava-se mais complexa e estratificada, restringiu-se aos forros e/ou negros livres a possibilidade de ocupar posições no reinado da Irmandade.

Nessa direção, não se percebe na documentação da segunda metade do século XVII referente à instituição em questão quaisquer referências a cargos passíveis de serem ocupados por africanos e descendentes de outras etnias ou procedências além das dos « crioulos » e « Angolas ». Na segunda metade do século XVIII, porém, a mesa já era partilhada com irmãos da África Ocidental, pois ela, segundo o compromisso de 1782, deveria ser formada por « crioulos » e nascidos na « Costa da Mina » ou « Angola ». Isso reflete, naturalmente, as importações de africanos ocidentais pelo porto do Recife ao longo do século XVIII e as pressões destes pelos cargos na mesa. Considere-se que entre 1742 e 1760 foram desembarcados no porto do Recife 54 871 cativos. Destes 34 383 (ou 62,6 %) eram provenientes de Angola e 16 488 (ou 37,4 %) foram embarcados na Costa de Mina. Os « bantos » eram, segundo estes números, a maioria dos escravos importados pelo porto do Recife em meados do século XVIII, mas não havia como ignorar os « minas » que por ali chegavam no mesmo período, e que perfaziam um terço dos cativos desembarcados no local (Ribeiro Jr, 1973:391-395; Ribeiro J.-R., 1976:130; Couto, 2000:197).

Por outro lado, a configuração da função de rei da Irmandade do Rosário de Santo Antônio alargou-se consideravelmente entre a segunda metade do século XVII e início do século XIX. Entre 1674 e 1676, havia dois reinados na associação leiga em questão: o dos « Angolas » e o dos « crioulos ». Num compromisso não datado, mas que provavelmente é de fins da década de 1770, percebe-se a inclusão de um novo título para este, o qual era bem mais amplo: de o « Rei de Congos ». Exigia-se, ademais, que « quando se eleger o Rei seja um dos Irmãos desta Irmandade do Gentio do Reino de Angola ». Em inícios da década de 1780, no « Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782 » – pois o regimento anterior, não datado, fora rejeitado pelas autoridades metropolitanas – reiterava-se a mesma função elástica atribuída ao rei e a rainha: « Haverá nesta Irmandade um Rei de Congo, e uma Rainha, os

quais serão forros, e se elegerá pela Mesa que sejam dos da Nação Angola». Por sua vez, em inícios do século XIX, apresenta-se à análise um título ainda mais amplo: o de « Rei dos Congos, e de todas as nações do Gentio da Guiné » atribuído ao « preto forro » Domingos do Carmo. Nota-se, pois, que de dois reinados ficara apenas um, e este não mais se referia a « Angola » ou « crioulos » mas a « Rei de Congos ». Porém, não apenas a função, agora tornada única, continuava nas mãos dos « Angolas », como ela tendia a subordinar pessoas egressas de todas as etnias e procedências então existentes na capitania<sup>5</sup>.

Do ponto de vista interpretativo, a mudança dos títulos de « Rei Angola » e « Rei dos Crioulos », existentes no século XVII, para « Rei de Congos », vigente do século XVIII em diante, tem gerado alguns debates entre historiadores. Na maior parte dos casos tem-se procurado explicar essa mudança buscando-se associações entre ela e fatos africanos – como a derrota do rei do Congo Antônio Manimuluza em 1666 para os portugueses – ou fatos coloniais – como a repressão a quilombos ou a presença de embaixadas africanas na América portuguesa. Também na maior parte dos casos, essas explicações não parecem muito convincentes. É claro que havia sentimentos e percepções africanas e de fatos coloniais envolvidos nestas escolhas e nestas transformações, mas as relações entre estes aspectos e as mudanças nas instituições negras pernambucanas são menos arbitrárias do podem parecer a primeira vista. Talvez o fato africano mais digno de relevo relacionado à formação da religiosidade negra vivida na América portuguesa seja a disseminação do ritual católico na África Centro-Occidental – aspecto « freqüentemente minimizado nos estudos sobre os africanos centrais na diáspora », como sugere John Thornton. A disseminação do catolicismo naquela região, entre os séculos XV e os últimos anos do século XVII, compreendendo o próprio reino do Congo, os Ndongo, os Loango os Ngoyo e os Kakongo deve ter repercutido entre os africanos centro-ocidentais trazidos para a América portuguesa. Ademais, várias missões religiosas foram aceitas naquelas áreas ao longo daquele período, e, ao seu final, havia não apenas irmandades católicas ali formadas mas também uma teologia cristã « africana », bem como uma clara diferenciação entre católicos e não-católicos. Os Imbagala, que sempre se recusaram a receber missões em seu território, eram povos freqüentemente descritos como não católicos. Contudo, o que interessa mais diretamente a essa análise é a forma pela qual esse catolicismo foi vivido na América portuguesa (Thornton, 2002:83-90).

Nessa direção, havia desse lado do Atlântico injunções imediatas, necessidades prementes, referentes à obtenção da « união » para a « devoção », ou da paz no interior da comunidade dos « homens pretos ». Para isto era necessário, penosamente, construir uma ordem em meio ao caos colonial – o qual era marcado pela constante reposição de cativos pelo tráfico, pela contínua incorporação de estrangeiros étnicos àquela configuração social e pelos conflitos daí decorrentes. De modo muito amplo, os africanos e seus descendentes crioulos eram *experts* nessa matéria. Assim, pois, acredita-se aqui que a substituição, entre os séculos XVII e XVIII, dos títulos de rei « Angola » e rei « Crioulo » por « Rei de Congos » refira-se a mudanças nos manejos de governo

internos à comunidade dos « homens pretos ». Estas se verificavam diante de pressões, prioritariamente coloniais, que demandavam alterações constantes do equilíbrio precário de poder. A rigor, contudo, a função básica da realeza negra não se alterara: por um lado, ela apenas tendeu a reforçar a supremacia religiosa e política dos « bantos » e, por outro lado, ela se alargou para compreender os tantos cativos constantemente incorporados ao mundo colonial e, logo, à comunidade dos « homens pretos ». Nessa direção, não se está aqui exatamente diante de uma « proto-nação banto », como sugeriu Robert Slenes, mas de uma configuração social muito mais complexa. Nesta, os africanos centro-ocidentais se situavam no ápice, mas eles tinham que lidar com outros membros, igualmente interdependentes, da mesma configuração social, os quais eram procedentes da África Ocidental<sup>6</sup>.

Ao mesmo tempo, observa-se que restrições sociais para o exercício das funções de rei e rainha foram implementadas no âmbito das irmandades pernambucanas ao longo do século XVIII – e não apenas no Recife. Nesse caso, cativos foram alijados da pretensão a estes cargos, e apenas negros livres de cor e libertos puderam ocupa-los. Contudo, as coisas não eram assim no século XVII. Em 1675, dos oito oficiais da Irmandade do Rosário de Santo Antônio – reis, rainhas, juizes e juizas « Angolas » e « Crioulos » – seis eram escravos. Apenas um « Rei dos Crioulos », Antônio Ramires, e uma das « Juizas Crioulas », Joana Leitoa, não carregavam a pecha de cativos. Em 1676, considerando-se apenas o reinado, nota-se somente uma « Rainha Crioula », denominada Domingas Roiz, descrita como « forra ». Os demais membros dos reinados de « Angola » e « crioulos » – 17 pessoas – eram todos escravos. Por sua vez, no compromisso da mesma irmandade da segunda metade do século XVIII, deixava-se claro, porém, que o Rei não apenas deveria ser forro, mas possuir alguns bens, ser casado e profundamente piedoso: « quando se eleger o Rei seja um dos Irmãos desta Irmandade do Gentio do Reino de Angola, isento de escravidão; Casado, de bons costumes, e temente a Deus ». A necessidade de estar inserido numa posição social mais elevada, exigida para aqueles que almejavam o reinado, fossem homens ou mulheres, era reiterada no compromisso de 1782: « Haverá nesta Irmandade um Rei de Congo, e uma Rainha, os quais serão forros, e se elegerá pela Mesa que sejam dos da Nação Angola, e que sejam suficientes para ocupar o tal emprego ». « Suficientes », aqui, quer expressar, claro está, possuidores de alguns bens terrenos<sup>7</sup>.

Esta mudança nas pré-condições dos pretendentes ao cargo de rei da irmandade parecia se sintonizar com as mutações ocorridas na sociedade da América portuguesa da segunda metade do século XVIII. Durante aquele período, particularmente na capitania de Pernambuco, o número de negros livres e libertos superava, e muito, o de cativos. Ao mesmo tempo, aquela configuração social tornava-se cada vez mais complexa, pois se ampliavam os critérios de estratificação, diferenciação e divisão do mundo social. É desta época que data, e não apenas em Pernambuco, a fundação da maior parte das irmandades dos homens de cor, mormente de « pardos », e é também nesse mesmo período que os terços militares dos sujeitos daquela « cor », com base numa carta régia de 1766, vão se

proliferar em todo sistema administrativo consubstanciado no termo « capitania de Pernambuco e suas anexas ». Para ocupar uma função cerimonial marcada pelo prestígio, que encimava o topo de hierarquias étnicas e profissionais altamente matizadas, era possível, agora, recrutar pessoas que estivessem fora do cativeiro, pois estas abundavam, então, na capitania. Nessa direção, Russel-Wood sugere que « no século XVIII é verdadeiro dizer que para todo tipo de pessoa, negro ou mulato, homem ou mulher, escravo ou livre, oriundo de qualquer etnia africana ou de qualquer lugar de nascimento (crioulo, isto é, nascido no Brasil, ou nascido na África), existia uma irmandade na qual era possível encontrar seus iguais » (Russel-Wood, 1974:576).

As razões dessa mudança, porém, não eram apenas de natureza demográfica. O que se pretendia com ela, na verdade, era conferir mais respeitabilidade à figura principal das hierarquias dos « homens pretos » diante da sociedade e das autoridades coloniais. Note-se, ademais, que em áreas remotas, predominantemente rurais, a exclusão dos cativos da possibilidade de ascender ao reinado podia ser decorrente da « pobreza da terra »; nestas áreas, estes pareciam ter dificuldades para pagar as esmolas exigidas para ocupar as funções cerimoniais. Mas isso não ocorria entre os escravos das vilas e cidades maiores, como o Recife, por exemplo. Em Igarassu – uma vila amplamente dominada por engenhos e lavouras de cana – a irmandade do Rosário local vetou os cativos que queriam ascender ao reinado desde inícios do século XVIII em razão da « pobreza dos pobres pretos ». Em seu compromisso, de 1706, determinava-se que quem quisesse servir de

*Rei se poderá assentar na eleição, advertindo que nunca se assentará a quem for cativo do seu senhor em se obriga a pagar a esmola por razão que muitos assentavam, e depois, nem eles nem seus senhores, pagavam, e por escusar dúvidas se não assentará sendo cativo sem licença de seus senhores o que não se entende sendo forros, que estes querendo por sua vontade assentar-se os poderão assentar, e pela pobreza da terra, e para que os irmãos ganhassem com o seu trabalho a esmola, se pôs que cada juiz ou juíza pagasse três mil réis, ao menos dois mil réis, e um Rei, e Rainha quatro, ao menos três».*

Entre os negros livres e forros da vila do Recife, e mesmo entre os cativos – visto que ali o acesso a tarefas melhor remuneradas era mais freqüente – não parecia haver tanta pobreza como nos arredores da pequena vila de Igarassu. Entre 1674 e 1676, os reis e rainhas « Angolas » e « Crioulos » da irmandade do bairro de Santo Antônio desembolsaram em média 4 mil réis de esmola anualmente, e alguns chegaram a desembolsar até 8 mil réis para desempenhar aquelas funções. E a larga maioria deles, como se viu antes, era formada por escravos. Curiosamente, o valor da esmola estabelecida na segunda metade do século XVIII para os homens livres era exatamente os mesmos 4 mil réis, em média, ofertados pelos escravos um século antes: segundo o compromisso daquela instituição de 1782, « darão de esmola anualmente quatro mil réis cada um tanto o Rei como a Rainha ». Não havia a possibilidade de ser « ao

menos » uma quantia inferior a essa, como em Igarassu. Desse modo, não se restringiram aos negros livres e libertos as funções cerimoniais da comunidade dos « homens pretos » apenas por questões pecuniárias. O homem de cor livre, casado, possuidor de bens, temente a Deus, era, de fato, o sujeito que conferia maior respeitabilidade à função central daquela comunidade. Do contrário, duras penas recairiam sobre ele: « Sendo caso não viva como deve do modo acima dito o dito Rei a Irmandade, o lance fora do Cargo para que não servir de injúrias a esta Irmandade »<sup>9</sup>.

Assim se entende, pois, que a natureza destas restrições também contemplava aspectos referentes à condição social da pessoa. Ser « casado, de bons costumes, e temente a Deus », além de « suficiente », implicava em outros atributos, que também contribuíam, na segunda metade do século XVIII, para a pré-configuração do « tipo-ideal » de irmão. Como sugere Patrícia Mulvey (Mulvey, 1980:255), « muitos dos negros e mulatos que viveram nas cidades coloniais do Brasil aspiraram se tornar membros e oficiais das irmandades dos homens pretos... Estas propiciaram meios de ascensão social e mobilidade... As irmandades contribuíram para a emergência de uma elite negra no interior da comunidade afro-brasileira. Seus oficiais foram a nata da sociedade negra que estavam dispostos a usar seus poucos recursos e suas pequenas rendas para contribuir para os vários trabalhos de devoção requeridos em seus compromissos »<sup>10</sup>.

## BANTUS E SUDANESES

Entre os séculos XVII e XVIII, os reis e rainhas « Angolas » da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio do Recife tenderam, por um lado, a concentrar atributos que lhes permitiam reinar sobre os mais diversos grupos étnicos – notadamente aqueles provenientes da África Ocidental –, uma vez que estes passaram a se tornar numerosos na capitania conforme as regras impositivas e externas do tráfico de escravos. Para tanto, os primeiros deixaram de ser reis apenas dos « Angolas » e « Crioulos », como se vê em registros do século XVII, e se tornaram « Rei de Congos », como se lê na documentação referente ao século XVIII. Por outro lado, havia atributos étnicos e de procedência, além daqueles referentes a uma posição social, que pré-configuravam a pessoa adequada para ser investida nos cargos. Esta deveria, desse modo, ser de procedência « Angola », ou pertencer a alguma etnia oriunda da África Centro-Ocidental, além de ser casado, livre, possuidor de algumas rendas ou bens e de « boa conduta ». Como sugere Mulvey, apenas pessoas situadas numa elite da comunidade dos « homens pretos » poderiam fazer face a tantas e crescentes exigências.

Ao mesmo tempo, em Pernambuco, o Rei de Congos da segunda metade do século XVIII e de inícios do século seguinte tinha sob si uma ampla hierarquia de « governadores » de « nações » e de profissões, estas levadas a efeito por escravos e negros livres que viviam nos sítios urbanos do Recife e de Olinda. Como se verá a seguir, a função de rei, situada numa sociedade marcada pelo prestígio, nada tinha de

« fictícia », e era, tão somente, a ponta do iceberg de algo muito maior e mais complexo.

Ao longo do século XVIII, as injunções do tráfico de cativos e os processos de diversificação da configuração social da capitania de Pernambuco produziram uma ampla hierarquia formada por negros livres e escravos, a qual era orientada por princípios elementares e complexos de estratificação social. Esta era encimada pelo Rei de Congos da Irmandade do Rosário, e, abaixo dele, havia governadores de profissões e governadores de « nações » africanas – notadamente aquelas da África Ocidental. Ao mesmo tempo, existiam governadores de profissões destinadas ao sexo masculino, como a dos capineiros, por exemplo, e governadoras referentes a ofícios dominados pelas mulheres, como as das boceteiras e pombeiras. Abaixo desses governadores e governadoras, por sua vez, seguiam-se outras funções dispostas na mesma hierarquia, as quais utilizavam uma nomenclatura estatal e militar. Havia também critérios etários neste sistema complexo de estratificação, pois os homens e mulheres que dela faziam parte ascendiam hierarquicamente à medida que envelheciam. Apenas pessoas idosas podiam atingir o ápice dela, isto é, as funções de governadores de sua corporação ou, no topo da hierarquia, as de Rei e Rainha de Congos. Ademais, posto que estas últimas funções eram restritas aos « Angolas », a via de ascensão básica a elas eram as corporações de profissionais urbanos, uma vez que as corporações assentadas em princípios étnicos – como as comandadas por governadores de « nações » – pareciam existir basicamente para os africanos ocidentais, os quais estavam excluídos do acesso reinado. (Silva, 1996:93-126; Silva 2001, 315-320; Silva, 2001a:24-27).

Vê-se, pois, que as possibilidades de ascensão hierárquica nessas várias configurações sociais interdependentes – as quais acabavam por conformar uma única e complexa instituição – dependiam de certos critérios de estratificação social. Estes podiam ser elementares, isto é, baseados no sexo e na idade, ou complexos, ou seja, assentados em diferenças étnicas e profissionais. É provável que outros princípios elementares, referentes a linhagens, parentesco e descendência, também interferissem na dinâmica dessa instituição, mas as evidências nessa direção são mais escassas. Uma dessas raras evidências se refere à composição das mesas e o controle das funções cerimoniais por « Angolas » e crioulos. O que significaria isso precisamente? É possível que houvesse uma relação de descendência entre esses segmentos, e não exatamente uma « aliança » entre eles, como quer João José Reis (Reis, 1991:56), pois, afinal, como sugere Slenes, os últimos freqüentemente descendiam dos primeiros (Slenes, 1991-1992:48-67). Lembre-se que o « herói » negro da guerra contra o domínio holandês no Nordeste do Brasil, Henrique Dias, embora fosse « crioulo », isto é, nascido na América portuguesa, tinha « Angola » como sua pátria ancestral.

Porém, nota-se que a emergência de critérios complexos entre cativos e negros livres da América portuguesa nunca impediu a manutenção de formas elementares de estratificação social – tal como também ocorria em sociedades africanas coevas, a exemplo da haussá. « Tais formas elementares da estratificação social, que ordenam os clãs ou as linhagens e

as classes de idade », diz Balandier, « nunca são abolidas. Geralmente coexistem com formas mais complexas, que as dominam e utilizam, graças a processos variáveis, subordinando-as ». (Balandier, 1969:79). Uma vez que tais princípios gerais de estratificação – tanto os elementares como os complexos – existiam em várias sociedades africanas das regiões Centro-Ocidental e Ocidental e operavam como instrumentos mentais de diferenciação e divisão do mundo social, nada mais natural, portanto, que os africanos e seus descendentes crioulos fizessem uso deles no manejo das complexas relações existentes no interior da comunidade dos « homens pretos » da América portuguesa, mormente numa fase em que sua configuração social revelava-se mais complexa. Ao mesmo tempo, um dado de extrema importância para essa análise diz respeito ao fato de que estas hierarquias foram apoiadas e incentivadas pelas autoridades coloniais, que as utilizaram *como um instrumento barroco de controle social* (Blackburn, 1997:20-25; Maravall, 1997). Assim, pois, uma vez que elas nasceram no interior da vida religiosa, as mesmas e seus principais beneficiários – a elite dos « bantos » – achavam-se duplamente legitimados por fontes de poder que, embora parecessem distintas, caminhavam lado a lado no império português – nomeadamente, a civil e a eclesiástica.

No topo da hierarquia, ou no ápice desse complexo sistema de estratificação social, situava-se, claro está, o Rei de Congos. Segundo um compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio do Recife da segunda metade do século XVIII, este era

*obrigado a fazer Governador em cada Nação, os quais virão tomar posse nessa Igreja; e a cada Rei no dia da sua Posse o receberá a Irmandade com repiques de sinos e o nosso Reverendo Capelão lhe dará a posse na Capela Maior com solenidade... As posses dos Governadores serão só meia solenidade; e entregarão suas Patentes passadas pelo Rei para se lançarem no Livro delas, e pagarão ao Escrivão duas patacas cada um.*

Desse modo, depreende-se que dentre as prerrogativas do Rei de Congos, função cerimonial tornada cada vez mais ampla entre os séculos XVII e XVIII, incluía-se a de « fazer governadores » – o que equivalia dizer « empossá-los », pois estes eram, via de regra, eleitos no interior de suas corporações. A superioridade do Rei de Congos era firmemente destacada: no dia da coroação sua entrada na irmandade se faria com « repiques de sinos », e sua « posse » deveria se realizar « na Capela Maior com solenidade ». Por outro lado, as « posses dos Governadores serão só meia solenidade », e nada mais. Finalmente, as cartas patentes dos governadores seriam entregues pelo próprio rei que, através deste ato, emprestava uma parte de seu poder simbólico, de caráter religioso e civil, àqueles. Conforme se lê nestas cartas, cabia ao Rei de Congos, « respeitar, reconhecer, honrar, estimar » e conferir a « posse e juramento de estilo » a cada governador de corporação profissional ou « nação ». Por seu turno, era com base nesse ato de posse que os governadores poderiam nomear sua hierarquia inferior. Esta, conforme uma lista que pode ser incompleta, incluía Vice-Reis, Mestres de Campo, Capitães Mandantes, Provedores, Juizes de Fora, Secretários de Estado, Generais, Tenentes Generais, Marechais, Brigadeiros, Coronéis e

Coronéis Conselheiros. Do mesmo modo que ao Rei de Congos cabia dar a posse a cada um desses « governadores », estes, por sua vez, escolhiam cada um de seus subordinados, ou oficiais inferiores, segundo critérios elementares referentes à idade ou a descendência. Como ocorria ao Rei e Rainha, também o governador deveria ter certas pré-condições para ocupar seu cargo:

*Quando o dito Rei quiser fazer seus Governadores dará parte a esta Irmandade para o procurador averiguar se os eleitos podem ocupar o dito cargo, ou se são ocupados que a dita ocupação lhes embarace a cumprir com o dever do seu governo, escolhendo-se para isto o mais pacífico e atencioso.<sup>11</sup>*

Dos anos em que se elaborou aquele compromisso, por volta da década de 1770, até inícios do século XIX, existiam vários desses « governos » étnicos e sócio-profissionais no Recife e em Olinda. Dentre estes se destacam os das corporações profissionais dos « Pretos Ganhadores da Praça do Recife », dos « Pretos Carvoeiros do Recife e Olinda », dos « Pescadores da Vila do Recife », dos « Pescadores do Alto da Cidade de Olinda », das « Pretas Boceteiras e Comerciantes do Recife », das « Pombeiras da Repartição de Fora das Portas » [do Recife], dos « Canoeiros da Repartição de Olinda », dos « Canoeiros do Recife », dos « Pretos Marcadores de Caixas de Açúcar e Sacas de Algodão », dos « Pretos Camaroeiros desta Vila [do Recife] e seu termo » e dos « Capineiros da Praça da Polé, Cinco Pontas, Rua da Praia, Quatro Cantos, Boa Vista e Cidade de Olinda ». Tratam-se, todas, de corporações urbanas, cujas atividades poderiam ser exercidas por negros livres e cativos<sup>12</sup>.

Dentre os « governos » subordinados ao Rei de Congos existentes entre a década de 1770 e 1802 havia também algumas corporações étnicas, designadas pela categoria nativa de « nação ». Dentre estas se inscrevem a « Nação dos Ardas do Botão da Costa de Mina », a « Nação Dagome », a « Nação da Costa Suvaru » e a nação dos « Pretos Ardas da Costa da Mina ». Note-se que todas estas « etnias » são provenientes da Costa da Mina, as quais estiveram, no século XVIII, sob o domínio do reino de Daomé (Oliveira, 1997:69, 71). Os Arda (ou Ardra ou Allada) constituíam-se num grupo importante no século XVII, quando viviam subordinados ao grande império do Oyo. Alguns membros dessa sociedade, ou pessoas capturadas por ela e embarcadas no porto de Pequeno Ardra, haviam sido trazidos como escravos a Pernambuco ainda no século XVII, pois Henrique Dias, ao longo das guerras do açúcar (1645-1654) possuía um batalhão sob essa designação (Costa, 1983 (vol. 4):229). A nação Dagome (d'Agome, Adangme ou Agbomé), falante do fon, tornou-se importante no início do século XVIII, quando submeteu seus vizinhos Ardas ao seu domínio. Neste século, sua presença no tráfico para a América portuguesa é marcante não apenas para Pernambuco, mas também para Minas Gerais e Rio de Janeiro. Por fim, os Suvaru (Savanu, Sabaru ou Savalu), falantes do mahi, também viviam sob a influência do império do Oyo e, depois de meados do século XVIII, do reino de Daomé (Verger, 1997:126-128). Como decorrência do tráfico para a América portuguesa, podiam ser encontrados no século XVIII tanto no Rio de

Janeiro como em Pernambuco e Minas Gerais (Soares, 2000:120-121). Contudo, a formação dessas comunidades étnicas não se tratava de mera transplantação para solo colonial daquelas identidades africanas originais. Em fevereiro de 1776, num processo de recriação ambientado na América portuguesa, Simião da Rocha fora feito governador da « Nação Gome » porque esta havia se separado da « Nação Savanu »<sup>13</sup>.

Embora o Rei de Congos devesse « fazer Governador em cada Nação », conforme o compromisso da Irmandade do Rosário do Recife, as cartas patentes disponíveis não se referem a quaisquer etnias da África Centro-Ocidental. Por um lado, isso decorria do fato de a criação desses governos de « nações » atender precipuamente às pressões dos africanos ocidentais que, como se viu, tornaram-se numerosos no Recife depois de meados do século XVIII. Tratava-se, em suma, de um mecanismo compensatório, que conferia poder aos « minas » mas mantinha a comunidade dos « homens pretos » sob o controle do reinado « banto ». Por outro lado, talvez não houvesse necessidade de se criar governadores de etnias alusivas à procedência « Angola » em Pernambuco porque o Rei de Congos tinha sua própria « corte », formada por pessoas egressas de « nações » dessa procedência. Como reza igualmente aquele compromisso, este e a Rainha eram « obrigados a convocar as mais Nações de Angola para ajudarem com suas esmolas para as obras de Nossa Senhora ». Ao mesmo tempo, havia uma ligação umbilical entre Rei, Rainha e corte de procedência « Angola », pois caso os primeiros caíssem em ruína dever-se-ia igualmente excluir do reinado « a seus vassallos de suas Nações »<sup>14</sup>.

Como se pode observar, a Irmandade do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife se constituía num amálgama católico destas comunidades profissionais e étnicas. Estas, ademais, tinham seus livros de registro depositados naquela corporação religiosa. Assim, pois, a religião se apresentava como um princípio vital de ordenação de um mundo marcado pelo caos e pela reposição constante de homens e mulheres estrangeiros, etnicamente diferentes. Ela não apenas dava sentido às vidas individuais, mas à própria vida coletiva da comunidade dos « homens pretos ». Era dela que surgia uma hierarquia extremamente complexa e matizada, a qual era marcada por diversas sobreposições concernentes a princípios elementares e complexos de estratificação social. Era através da religião católica, ora formatada à maneira africana, ademais, que os conflitos inerentes a uma formação social escravista marcada pela incorporação de homens e mulheres mediante o tráfico de escravos tendiam a ser amenizados. Esta permitia, em suma, desenvolver relações de poder que se conferiam a um determinado segmento – os « bantos » – maior controle sobre a comunidade dos « homens pretos », possibilitava, ao mesmo tempo, absorver demandas políticas dos « minas », ou africanos ocidentais.

## Notas

- 1 Para uma perspectiva africana da presença de traficantes da América portuguesa em Angola ver Miller, 1999:28-35; sobre a composição étnica do cativo baiano ver Oliveira, 1997:37-73; para o caso do Rio de Janeiro veja-se os trabalhos de Florentino, 1997, e Ferreira, 2001:341-378; sobre o tráfico para Pernambuco, ver o trabalho de Carvalho, 1998:cap. 3; uma interpretação de conjunto acerca do tráfico de escravos para o Brasil pode ser vista em Klein, 1987.
- 2 Há que se destacar as interpretações recentes acerca das identidades estabelecidas através das irmandades propostas por Reis, 1997, e Lima, 1999.
- 3 Ao mesmo tempo, se havia uma paz relativa nas irmandades mineiras dos « homens pretos », isso não significa que « Angolas » e « minas » abrissem mão de suas identidades étnicas e de procedência naquele contexto. Numa revolta abortada pelo conde de Assumar no Rio das Mortes em 1719, havia dois grupos bem definidos: um seguia um rei « Angola », e outro um rei « mina » (Souza, 2001:250).
- 4 Cf.: Livro e capítulo do Compromisso desta Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano. (Doravante APEJE). Série Diversos. Cód. 5, fls. 05-14v., 1706; Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, in Silva 1988:126-129.
- 5 Cf.: Carta do governador Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao Senhor Desembargador Ouvidor Geral e Corregedor desta Comarca sobre os pretos que se queriam levantar. APEJE. Ofícios do Governo. Cód. 15, fls. 21-21v. Recife, 01.04.1814; Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 126-129; Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – PE. Códice 1293, fls. 108-136; Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782. AHU – PE. Códice 1303, fls. 39-88.
- 6 O artigo de Kiddy, 2002:159-160, propõe relações contínuas entre fatos africanos e coloniais e as transformações nas irmandades da América portuguesa; relações bem menos arbitrárias nessa direção são propostas por Lara, 1997, Lara, 2001:151-167 e Souza, 2002:cap. IV; ver, também, nessa direção o artigo de Slenes, 1991-1992:48-67; as noções de equilíbrio precário de poder, bem como de configuração social, vêm de Elias, 1980.
- 7 Cf.: Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 126-129; Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – PE. Códice 1293, fls. 108-136; Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782. AHU – PE. Códice 1303, fls. 39-88.
- 8 Cf.: Livro e capítulo do Compromisso desta Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu. APEJE. Série Diversos. Cód. 5, fls. 05-14v., 1706.
- 9 Cf.: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – PE. Códice 1293, fls. 108-136; Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782. AHU – PE. Códice 1303, fls. 39-88; Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 126-129.
- 10 Em seu estudo sobre a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro do século XVIII, Soares também notou que o « perfil descrito no compromisso é o do africano forro com mulher e filhos. Os forros podem não ser a maioria numérica da irmandade mas são os que mais contam, os que ocupam cargos, os que decidem, e, conseqüentemente, seus maiores beneficiários » (Soares, 2000:179).
- 11 Cf.: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – PE. Códice 1293, fls. 108-136.
- 12 Cf.: Feliciano Gomes dos Santos, Governador dos Pretos Ganhadores. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 3, fl. 158, 14.11.1778; O Preto Antônio Duarte, Governador dos Carvoeiros do Recife e de Olinda. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 07, fl. 51, 1791 (mês e dia ilegíveis); Germano Soares, Governador dos Pescadores da Vila do Recife. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 3, fl. 92, 20.02.1778; Bernarda Eugênia de Souza, Governadora das Pretas Boceteiras e Comerciantes. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 6,

fl. 75 v., 30.06.1788; A Preta Josefa Lages, Governadora das Pombeiras da Repartição de Fora das Portas. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 11, fls. 279-279v., 12.11.1802; O Preto João Manoel Salvador, Governador dos Canoeiros da Repartição de Olinda. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 6, fl. 102v., 04.11.1788; João Gomes da Silveira, Governador dos Pescadores do Alto da Cidade de Olinda. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 6, fls. 74-74v., 16.06.1788; O Preto Manoel Nunes da Costa, Governador dos Pretos Marcadores de Caixas de Açúcar. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fl. 198, 13.09.1776; José Nunes de Santo Antônio, Governador dos Canoeiros [do Recife]. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 9, fls. 136-136v., 4.12.1797; O Preto Domingos da Fonseca, Governador dos Pretos Camaroeiros desta Vila e seu termo. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 7, fls. 114v.-115, 5.12.1792; Livro de Registro das Missas do Ofício dos Capineiros da Praça da Polé, Cinco Pontas, Rua da Praia, Quatro Cantos, Boa Vista e Cidade de Olinda. (1757-1826). *Apud*: Mello, 1983 : DX.

13 Cf.: O Preto Narciso Correia de Castro, Governador da Nação dos Ardas do Botão da Costa da Mina. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 7, fl. 10, 10-05-1795; Simião da Rocha, Governador da Nação Dagome. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fls. 114v.-115, 23.02.1776; O Preto Bernardo Pereira, Governador da Costa Suvaru. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fl. 129, 1779 (dia e mês ilegíveis); Ventura de Souza Garcez, Governador dos Pretos Ardas da Costa da Mina. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fl. 133v., 14.07.1776.

14 Cf.: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – PE. Códice 1293, fls. 108-136. É possível que os « minas » do Recife tivessem uma irmandade própria em uma das cinco capelas da Igreja da Irmandade do Rosário do bairro de Santo Antônio. Trata-se de uma irmandade dedicada a Santa Efigênia – freqüentemente associada aos africanos ocidentais. Loreto Couto refere-se, por volta de 1756, as capelas ali existentes e ao fato de haver numa delas imagens de Santo Elesbão e Santa Efigênia (Couto, 1904 [1757]:158). Infelizmente, além de não haver referências a essa irmandade na literatura, a documentação a seu respeito é por demais lacônica. Em meio aos manuscritos do Rosário aparece a abertura de um « Livro de Entradas e Assentos dos Irmãos da Irmandade de Santa Efigênia na Capela do Rosário dos Pretos desta Vila do Recife », datado de 4 de março de 1774. Mas tudo que se lê aí são duas peças: uma « Oração a Santa Efigênia » e uma « Oração a Deus ». Mas as associações entre este orago e os africanos ocidentais parecem evidentes (Oliveira, 1995:61-79). cf.: Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 179-180.

## Referências bibliográficas

- Balandier, Georges, 1969, *Antropologia política*, São Paulo, Difel/Edusp.
- Blackburn, Robin, 1997, *The making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern (1492-1800)*. London, Verso.
- Carvalho, M. J. M. de, 1998, *Liberdade. Rotinas e rupturas do escravismo (Recife, 1822-1850)*, Recife, Editora Universitária.
- Costa, F. A. P. da, 1983, *Anais pernambucanos* (10 vols.), Recife, FUNDARPE.
- Couto, D. Domingos do Loreto, 1904 [1757], *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*. Rio de Janeiro, Oficina Typográfica da Biblioteca Nacional.
- Couto, Jorge, 2000, « A venda dos escravos do Colégio dos Jesuítas do Recife (1760-1770) », in Silva, M. B. N. da. (org.). *Brasil: colonização e escravidão*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Elias, Norbert, 1980, *Introdução à sociologia*. Lisboa, Edições 70.
- Elias, Norbert, 2000, *Os estabelecidos e os outsiders*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Etchbéhère Junior, L, 1995, « Um imperador etíope e o Brasil », in *Estudos Históricos*. Vol. 2, nº 2.

- Ferreira, Roquinaldo, 2001, « Dinâmica do comércio intercolonial: geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos » in Fragoso, J., Bicalho, M. F. & Gouvêa, M. de F. (Orgs.), *O antigo regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa. (Sécs. XVI-XVIII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Florentino, Manolo, 1997, *Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, S. Paulo, Cia. das Letras.
- Gouveia, Alfredo M. de, 1950, « Relação dos Compromissos de irmandades, confrarias e misericórdias do Brasil existentes no Arquivo Histórico Colonial de Lisboa, que pertenceram ao Cartório do extinto Conselho Ultramarino (1716-1807) », in *Anais do IVº Congresso de História Nacional*. Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional.
- Kiddy, Elizabeth W, 1999, « Ethnic and racial identity in the brotherhoods of the Rosary of Minas Gerais, 1700-1830 », in *The Americas*, vol. 56.
- Kiddy, Elizabeth W., 2002, « Who is the King of Congo? A new look at African and Afro-Brazilian Kings in Brazil », in Heywood, Linda M. (Ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Klein, Herbert S, 1987, « A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil », in *Estudos Econômicos*, vol. 17, nº 2.
- Lara, S. H., 2001, « Uma embaixada africana na América portuguesa », in Jancsó, I. & Kantor, Íris (orgs.), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, vol. 1, São Paulo, Hucitec/FAPESP/Imprensa Oficial.
- Lima, Carlos A. M, 1999, « Em certa corporação: politizando convivências em irmandades negras no Brasil escravista (1700-1850) », in *História: Questões e Debates*. Ano 16, nº 30, jan.-jun.
- Maravall, José Antônio, 1997, *A cultura do barroco, Análise de uma estrutura histórica*. S. Paulo, Edusp.
- Mattoso, Kátia de Q, 1982, *Ser escravo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense.
- Mello, J. Antônio G. de, 1983, « Alguns aditamento e correções », in Costa, Francisco Augusto, P. da, *Anais pernambucanos*, vol. 10, Recife, FUNDARPE.
- Miller, Joseph C, 1999, « A economia política do tráfico angolano de escravos no século XVIII », in Pantoja, S. & Saraiva, José F. S. (Orgs.), *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico sul*. R. de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Mulvey, Patrícia A, 1980, « Black brothers and sisters: membership in the black lay brotherhoods of colonial Brazil », in *Luso-Brazilian Review*, nº 17.
- Nishida, Mieko, 1998, « From ethnicity to race and gender: transformations of black lay sodalities in Salvador, Brazil », in *Journal of Social History*, vol. 32, nº 2.
- Oliveira, Anderson José M. de, 1997, « Santos negros e negros devotos: a Irmandade de Santos Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro, século XIX », in *Cativeiro & Liberdade*, vol. 4, jul.-dez.
- Oliveira, M. I. Cortês de, 1997, « Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia », in *Afro-Ásia*, nº 19/20.
- Reis, J. J, 1997, « Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão », in *Tempo*, vol. 2, nº 3.
- Reis, J. J, 1991, *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, S. Paulo, Cia. das Letras.
- Ribeiro Jr, J, 1973, « Alguns aspectos do tráfico escravo para o Nordeste brasileiro no século XVIII », in *Anais do VIº Simpósio dos Professores Universitários de História*. S. Paulo, ANPUH.
- Ribeiro J.-R., José, 1976, *Colonização e monopólio no Nordeste brasileiro: a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba, 1759-1780*, S. Paulo: Hucitec.
- Russel-Wood, A. J. R, 1974, « Black and mulatto brotherhoods in colonial Brazil: a study in collective behavior », in *Hispanic American Historical Review*, vol. 54, nº 4.
- Scarano, Julita, 1978, *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. S. Paulo, Cia. Editora Nacional.
- Silva, Leonardo Dantas (org.), 1988, *Alguns documentos para a história da escravidão*. Recife, Editora Massagana.
- Silva, Luiz Geraldo, 2001, « 'Sementes da sedição'. Etnia, revolta escrava e controle social na América portuguesa (1808-1817) », in *Afro-Ásia*, vol. 25-26.
- Silva, Luiz Geraldo, 1996, « Canoeiros do Recife: história, cultura e imaginário (1777-1850) », in Malerba, Jurandir (org.), *A velha história. Teoria, método e historiografia*. Campinas, Papirus.
- Silva, Luiz Geraldo, 2001a, « Da festa à sedição: sociabilidades, etnia e controle social na América portuguesa (1776-1814) », in Kantor, Íris & Jancsó, István (orgs.), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, vol. 1, São Paulo, Hucitec/FAPESP/Imprensa Oficial.
- Slenes, Robert, 1991-1992, « 'Malungo, ngoma vem!'. África coberta e descoberta no Brasil », in *Revista USP*, vol. 12, dez-jan-fev.
- Soares, Mariza de Carvalho, 2000, *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Souza, Marina de Mello e. 2001, « História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – Séculos XVIII e XIX », in Jancsó, I. & Kantor, Íris (Orgs.), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, vol. 1, São Paulo, Hucitec/FAPESP/Imprensa Oficial.
- Souza, Marina de Mello e., 2002, *Reis negros no Brasil escravista. História da festa e da coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- Thornton, J. K., 2002, « Religious and ceremonial life in the Kongo e Mbundo areas, 1500-1700 », in Heywood, Linda M. (Ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Verger, Pierre, 1987, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII ao XIX*, S. Paulo, Currupio.

Cet article s'intéresse aux relations entre le commerce des esclaves africains et les identités ethniques qui se sont développées dans les confréries afro-américaines de l'Amérique portugaise. Il compare les cas des provinces du Minas Gerais, de Bahia et de Rio de Janeiro avec la confrérie de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, de la province du Pernambouc.

\*\*\*

*Este artigo analisa a relação entre tráfico de escravos africanos e identidades étnicas existentes nas irmandades negras da América portuguesa. Compara os casos das irman-*

*dades negras das províncias de Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro com o da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, da província de Pernambuco.*

\*\*\*

This article focus on the relationship between African slaves trade and the ethnic identities found within Afro-American brotherhoods from Portuguese America. It also compares the cases of Minas Gerais, Bahia, and Rio de Janeiro provinces with the Pernambuco's Nossa Senhora do Rosário dos Pretos Brotherhood.

**Mots clés :** Brésil, Pernambouc, populations noires, esclavage, confréries, identités ethniques

**Keywords :** Brazil, Pernambouc, black populations, slavery, brotherhoods, ethnic identities

**Palavras chaves :** Brasil, Pernambuco, populações pretas, escravidão, confrarias, identidades étnicas

## DEUX EXPERIENCES MULTICULTURALISTES EN MILIEU URBAIN : LES ORGANISATIONS NOIRES DE RIO DE JANEIRO ET SÃO PAULO ET LES ORGANISATIONS INDIGENES DE MEXICO<sup>1</sup>

**REBECCA LEMOS IGREJA\***

CET ARTICLE S'APPUIE SUR DEUX RECHERCHES effectuées avec des organisations indigènes et urbaines de Mexico et des organisations urbaines de Rio de Janeiro et de São Paulo<sup>2</sup>. Les deux enquêtes étudient les relations de ces organisations avec les institutions de l'État dans le cadre des nouvelles politiques multiculturalistes. Au Mexique, ont été privilégiées les institutions liées à l'application de la justice et au Brésil les institutions liées à l'enseignement où avait déjà été discutée l'importance de telles politiques.

Bien qu'il s'agisse de populations distantes et distinctes possédant chacune une histoire spécifique et bien que les politiques appliquées ne soient pas les mêmes<sup>3</sup>, la population brésilienne et la population mexicaine partagent une expérience commune. Elles souffrent d'exclusion sociale, de stéréotypes racistes et de comportements discriminatoires. Par ailleurs, du côté des deux États, on observe une difficulté continue à répondre aux nécessités fondamentales des populations pauvres et à promouvoir l'intégration sociale des différents groupes raciaux et culturels.

Un autre élément unit ces expériences: le contexte urbain, et plus précisément, la localisation des populations en question dans les plus grandes villes. L'affirmation identitaire dans ce contexte est plus complexe. En effet, dans les agglomérations urbaines, on observe un contact interculturel intense; les liens sociaux sont multipliés; la modernité est imposée et la situation de marginalisation sociale devient un problème prépondérant.

\*Centro de Pesquisa e Pós-graduação em América Latina e Caribe (CEPPAC), Université de Brasília