

sexo e condição jurídica em interseção 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 imandade de angolares e crioulos da Bahia, emerge como um dos focos centrais deste capítulo.

Feitas as devidas apresentações, espero ter suscitado no leitor o gosto, ou pelo menos a curiosidade pela leitura do restante. Para os que decidiram prosseguir, espero que a leitura deste livro seja tão estimulante quanto foi para mim seu processo de investigação e escrita.

Capítulo I

Devoções e Irmandades da
gente de cor no Reino e nas
Conquistas d'África

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

Conversão, irmandades e devoções na África Central

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, com 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

Desde os primeiros contatos entre portugueses e africanos, a religião foi um dos principais mediadores desde “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, avaliaram, de imediato, a religião trazida pelos brancos.

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

2 Ver: Wyatt MacCaffey, “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.

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

3 Pina, *Relação do Reino do Congo*, *op. cit.*, 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.

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, 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 a 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 congusês a ser batizado em solo natal. Nas palavras do cronista português, malgrado a impressionante opacidade com relação à 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 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 congusês recebesse o batismo antes do Mani do Congo, alegando que seria desrespeitoso não acatar a precedência. Na sequência dos eventos, convidado por

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

9 Quando, no ano de 1483, os portugueses desembarcaram 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 governadas 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 Escrivista*, op. cit., p. 45.

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

6 Robert Slenes, “Malungu, ngoma vemi! África coberta e descoberta no Brasil”, *Revista USP*, 12, 1991-92, p. 53-54.

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

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 Manti 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

10 Pina, *Relação do Reino do Congo*, op. cit., 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*, n. 6, Rio de Janeiro, 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

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 um missionário, "uma multidão de pessoas [oferecia] seus filhos para serem batizados, pedindo em voz alta Ananunga 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 a 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

"fetícios" europeus. James Sweet, *Recreating African Culture, Kinship, and Religion in the Africa-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2003, p. 195-96.

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.

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 consequente 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, demonstrada 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 reconhecida também por seus poderes temporais. Alguns dias após o seu batismo, o Mani Congo pode colocar a prova a força da nova religião. Com o intuito de disciplinar súditos rebeldes “que tinham certas ilhas ao pé do Rio Padrão”, após o batismo de alguns 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

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

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: Litteral, 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 obrigaçãõ, principalmente as mais distantes da capital. Mello e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista*, op. cit., p. 47.

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.¹⁹ Com o auxílio de *minkisi* (plural de *nkisi*), “objetos mágicos indispensáveis à execução dos ritos religiosos”, prestavam serviços privados ou, em determinadas situações, sociais e comunitários.²⁰ 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*.²¹ É possível que, por um lado, os sacerdotes

18 Pina, *Religião do Reino do Congo*, op. cit., p. 129.

19 Ver John Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsevier, 2004, p. 321-323.

20 Mello e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista*, op. cit., p. 65.

21 Na primeira gramática conhecida de kimbundo (a língua de Angola), escrita pelo jesuíta Pedro Dias, o termo *nganga* é traduzido como padre/sacerdote católico, alimentando o debate sobre as complicadas imbricações culturais do cristianismo africano. Pedro Dias, *A Arte da Língua D'Angola*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Majestade, 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

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 africanos. 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.²²

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 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 Pade que o corresse, sem o que não tinha poder algum.”²³ A presença de sacerdotes era indispensável para a realização de alguns ritos fun-

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, p. 9-10.

22 MacGaffey 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. MacGaffey, “Dialogues of deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa”, *op. cit.*; John Thornton, “On the trail of Vodoo: African Christianity in Africa in the Americas”, *The Americas*, vol. 44, n. 3, 1988, p. 261-278.

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

damentais 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”.²⁴

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.²⁵ Embora cristão e batizado, D. Diogo se recusava a aceitar a monogamia imposta pela nova religião.²⁶

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 filtra-

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

25 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.

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

gem 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 julgou 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”.²⁷

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 participaram 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.²⁸ Jesuítas e capuchinhos foram os pioneiros na elaboração de vocabulários, gramáticas e catecismos em kikongo e kimbundu.²⁹ A cronologia destes textos testemunha a antiguidade 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

28 De um ponto de vista etnolinguístico 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.

29 Conjunturas 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, dada 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 bízio 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 à concentração de grande contingente de falantes desta língua na região de Luanda, o que definiu um padrão linguístico definitivo na cidade e suas imediações. Ver Hildó do Amaral, *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.

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

Salvador, devido aos cuidados do jesuíta padre Mateus Cardoso”.³⁰ Duas décadas depois, foi impresso em Lisboa o primeiro catecismo em kimbundu e português. *Gentio de Angola sufficientemente instruído nos mistérios de nossa santa fé*, obra póstuma do também jesuíta Padre Francisco Paconio.³¹ 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 Apostólica 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 Paconio.³² A primeira gramática de kimbundo, publicada em Lisboa no ano de 1697, foi escrita na Bahia pelo jesuíta Pedro Dias.³³ 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 linguístico coerente, tendo por base a gramática latina era, por si só, um ato de poder.³⁴

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

31 Francisco Paconio, *Gentio de Angola sufficientemente instruído nos mistérios de nossa Santa Fé*. Obra póstuma. Lisboa: Lopes Rosa, 1644.

32 Santos, *As religiões de Angola*, op. cit., p. 49-50.

33 Pedro Dias, *A Arte da Língua D' Angola*, op. cit.

34 Vicente Rafael, “Confession, Conversion, and reciprocity in early Tagalog Colonial Society”. *Comparative Studies in Society and History*, n. 29, 1986, p. 70.

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.³⁵ A tradução da cultura centro-africana elaborada pelos europeus, sem deixar de ser um ato de poder, também expressou as interpretações africanas das equivalências.

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.³⁶ 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

35 Sobre a importância dos catequistas africanos ver: John Thornton, “On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa”, *The Americas*, vol. 44, n. 3, 1988, especialmente p. 270-273.

36 Santos, *As religiões de Angola*, op. cit., p. 50-51.

igualmente alheias aos seus objetivos missionários, puseram um ponto final rápido e drástico neste primeiro intento.³⁷

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 à expulsão da 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.³⁸

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.³⁹ Desde as primeiras notícias sobre o reino dos

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

38 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 à cidade sob a invocação de São Salvador: "Notas para uma cronologia eclesíastica e missionária do Congo Angola", *Arquivos de Angola*, 2ª Série, vol. 1, número especial, 1944, p. 43.

39 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*

Ngola, embora buscasse relevar a importância da cristianização do soberano do Ndongo e seus súditos, a coroa portuguesa não escondeu que seu interesse primeiro era o tráfico de escravos e a obtenção de minerais preciosos.⁴⁰

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.⁴¹

"A ação dos padres jesuítas não se confinou ao espiritual. Fizeram-se soldados quando o desânimo tomava as tropas portuguesas".⁴² Os religiosos da Companhia foram muito bem recompensados pelo seu empenho missionário e conquistador. Em 1588, Paulo Dias de Novais

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 XVII o termo Angola, como passaram a grafar os portugueses, passou a identificar o território do Ndongo, da Matamba e, por extensão, toda a região kimbundu falante. Vatourene Kukananda, "A 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: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000, p. 293.

40 Ilídio do Amaral, *O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o Reino dos "Ngola" (ou de Angola) e a presença portuguesa*, op. cit., p. 14.

41 David Birmingham, *Central Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 36-37.

42 Santos, *As religiões de Angola*, op. cit., p. 62.

concedeu aos jesuítas os tributos provenientes de alguns sobas avassalados. O tributo era pago em escravos.⁴³ 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 Luçala e Zenza; ainda outras ao sul do Cuanza”.⁴⁴

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 queixava-se frequentemente da escassez de recursos para a manutenção das mesmas.

43 Segundo Manuel Nunes Gabriel, “era costume dos sobas terem na ‘cor-te’ 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 queria 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, p. 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 negra” dos jesuítas na justificção da escravidão e do tráfico, ver: Luis Filipe Alencastro, *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, especialmente páginas 168-180.

44 Manuel Nunes Gabriel, *Os Jesuítas na Primeira Evangelização de Angola*, op. cit., p. 34-35.

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 admitia 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.⁴⁵

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 patravam 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”.⁴⁶

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 capuchi-

45 Carlos José Duarte Almeida, *A representação do africano na literatura missionária sobre o Reino do Congo e Angola*, op. cit., p. 74.

46 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. Aportamentos sobre a colonização dos planaltos e litoral do sul de Angola, extrito de documentos históricos*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p. 205.

nhos 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*.⁴⁷ O objetivo final era “reitar” de Portugal e Espanha a prerrogativa de protagonistas na expansão do catolicismo. Portugal, em particular, fazendo valer a insituição do Padroado Régio, criou inúmeros obstáculos à presença de missionários estrangeiros em suas conquistas.⁴⁸

⁴⁷ 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.

⁴⁸ 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 considerá-los então “inconvenientes e subversivos para a autoridade papal”. Praticamente nada pôde ser feito contra o Patronato dos reis de Castela, respaldado pelo bom êxito da missão na América. Em relação a 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 ideia 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 envol-

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 conguel. 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 à Cúria Romana, com quem, a propósito, os soberanos do Congo tentaram tratar diretamente, por inúmeras vezes, eram perfeitos 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 à “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 um padre belga, Georges de Gall, no interior do Congo.⁴⁹

Após a batalha de Mbwila (Ambuíla, para os portugueses), em 1665, e a consequente 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

veram o papado e os representantes do padroado português nas conquistas. Boxer, *O império marítimo português, op. cit.*, p. 247-251.

⁴⁹ Almeida, *A representação do ofício na literatura missionária sobre o Reino do Congo e Angola, op. cit.*, p. 77.

político e administrativo da nova conquistista.⁵⁰ 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 a capital do Reino de Angola tão somente em 1676.⁵¹

Os capuchinhos se estabelecem em Angola no ano de 1649. À semelhança da estratégia missionária levada a cabo no Congo, aderiram 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, novamente aceitou a fé católica. O piedoso gesto também simbolizava o

⁵⁰ A vitória em Ambula 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 pillagem e o comércio, a conquista militar e a política de governo indireto, Angola e Congo, Brasil e Índia”. Alencastro, *O Trato dos viventes, op. cit.*, p. 293.

⁵¹ Notas para uma cronologia eclesiástica e missionária do Congo Angola. *Arquivos de Angola*, p. 46, 53.

estabelecimento de nova aliança com os portugueses.⁵² 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 setes de Matamba, o capuchinho Antonio de Gaeta fundou uma confraria dedicada a Nossa Senhora do Rosário. Infelizmente, não encontrei qualquer outra informação sobre esta lendária confraria do Rosário de Matamba, além do breve registro de sua fundação. Ainda que sumária, a 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, 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.

As irmandades em Luanda e os Rosários dos pretos

Fundada em 1576, a vila de São Paulo de Assunção de Luanda foi elevada à categoria de cidade no ano de 1605. Primeira fundação urbana europeia no ocidente africano, seu estabelecimento foi estratégico

⁵² Antonio de Gaeta, *La Martirigiosa 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 a cópia deste precioso documento.

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 Cambanhe.⁵³

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 negroiro do Atlântico”.⁵⁴ 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.⁵⁵ 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 palhoças dos escravos que trabalhavam em Luanda.” A maior par-

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

54 Alencastro, *O Trato dos viventes, op. cit.*, p. 288.

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

te da periferia e da zona comercial pertencia à Freguesia de Nossa Senhora dos Remédios.⁵⁶

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.⁵⁷

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.⁵⁸ Salta aos olhos o grande número de pardos livres.

56 Venâncio, *A economia de Luanda e hinterland no século XVIII, op. cit.*, p. 32-37.

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

58 Venâncio, *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII, op. cit.*, 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

Os pardos, também chamados de fuscos ou mulatos civilizados, constituíam a maioria da população civil.⁵⁹ 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 europeia. O fator mais relevante na definição do grupo não era o distanciamento da escravidão, como ocorria na América Portuguesa, mas seu maior grau de integração ao mundo branco.⁶⁰ É possível que o extrato mais

importante desta camada sequer tenha vivido a experiência da escravidão.⁶¹ No caso angolano, mais que mestiço filho de europeu e africana, 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 “justos” capiães-mores, os colocava ao lado dos pais europeus.⁶² Desse modo, 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.

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*, n. 4, 2002, p. 86, 87, 110, 111.

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

60 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 recalcasse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava”. Hebe Mattos, “A escravidão moderna no quadro do Império Português: O Antigo Regime em perspectiva atlântica”. In: João Fragoso; Maria Fernanda Bicalho; Maria de Fátima Gouvêa (orgs.), *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI- XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 155.

61 Silvia 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 disparates de identificação social estavam superpostos”. Silvia Humold Lara, *Fragmentos Setecentistas: Escravidão, Cultura e Poder na América Portuguesa*. Tese (Livre Docência) – Unicamp, Campinas, 2004, p. 147.

62 Esse fenômeno foi bastante presente em Angola, como demonstra Dias em seu estudo sobre os descendentes de mães africanas e pais portugueses na região de Ambaca. Este grupo teve 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; Bela Feldman-Bianco (orgs.), *Trinários coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Editora Imprensa de Ciências Sociais, 2002, p. 293-320. Ainda que pensada sobre um outro contexto, me parece bastante sugestiva a análise elaborada por Darci Ribeiro sobre os mestiços brasileiros (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 enraizamento 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, p. 106-113.

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*.⁶³

Os processos e sentenças de *genere* demonstram a vigência de marcas hierárquicas do Antigo Regime, em detrimento de uma representação racializada das relações sociais.⁶⁴ 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 inhabilidade”, não obstante as leis do Império e da igreja que determinavam o contrário. Desse modo, o estigma baseado na ascendência reconhecia brechas para a

63 Júnia Ferreira Furtado, *Chica da Silva e o contrabandista de diamantes. O outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 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 sacerdote também requeria este tipo de averiguação.

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

limpeza do “defeito de origem”.⁶⁵ 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 exército de escravos e forros, contribuiu decisivamente para a vitória portuguesa contra os holandeses em 1654.⁶⁶

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 contemplada pelas contagens estatísticas. Grande número destes escravos passava aos registros como moradores da Cidade Baixa e periferia, onde se encontravam seus acampamentos”.⁶⁷

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 crioulistização dos portugueses e sua cultura. A interpenetração das sociedades portuguesa e africana foi evidente em termos culturais, a mestiçagem se revelava no

65 Para a discussão mais aprofundada do estatuto de ou “pureza de sangue” ou “limpeza de sangue”, ver: C. L. Delcampgne, *L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Fayard, 1983; Y. H. Yeruslanim, “L'Antisemitisme racial est-il apparu au X^e siècle? De la limpeza de sangre espagnole au nazisme: continuités et ruptures”. *Espñis*, mar-abr. 1993, p. 5-35.

66 Mattos, “A escravidão moderna no quadro do Império Português”, *op. cit.*, p. 149.

67 Venâncio, *A economia de Luanda e Hinderland no século XVIII*, *op. cit.*, p. 46.

cotidiano dos moradores da cidade.⁶⁸ O governo de Sousa Coutinho, em seu aã civilizador, reprimiu o quanto pôde 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 bocas 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.⁶⁹ O idioma dominante era o kimbundo, entre os negros e também nas casas europeias, onde muitas senhoras brancas (ou quase brancas) demonstravam muito mais fluência na língua dos mbundu do que no idioma de Camões.⁷⁰

68 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, p. 92-93. Para uma melhor caracterização de Luanda como uma sociedade luso-africana, ver também: Selma Pantoja, “Inquisição, Degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII”. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, Lisboa, vol. 01, 2005, p. 117-136.

69 Em 1765, Sousa Coutinho faz publicar um Bando que proíbia 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 Sousa Coutinho. *Bando que proíbe os entambes e vários indígios abusos*, AHU, Angola, cx. 49, doc. 4; Corrêa, *História de Angola*, *op. cit.*, p. 82.

88. Sobre o governo de Sousa Coutinho em Angola, ver: Antonio Brásio, “Descrição dos governos dos Ilm.^{as} e Exm.^{as} Sr.^{as} Antonio de Vasconcelos e D. Francisco Inocêncio de Souza Coutinho”. *Studia*, 41/42, 1979, p. 205-25; Ralph Delgado, “O governo de Sousa Coutinho em Angola”. *Studia*, 6, 1960, p. 19-56; 7, 1961, p. 49-86; 10, 1962, p. 7-28; Mônica Tovo Soares Machado, *Angola no período proibitivo: o governo de Dom Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, 1764-1772*. Dissertação (Mestrado) – USP, São Paulo, 1998.

70 Corrêa, *História de Angola*, *op. cit.*, p. 83.

As autoridades eclesásticas 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, Luanda, 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 honrabilidade do clero eram temas frequentes nas correspondências entre as autoridades eclesásticas e o Conselho Ultramarino.⁷¹ Em 1732, o bispo de Angola, Frei Antonio do Desterro, pede providências acerca da falta de cadeia para clérigos delinquentes e aproveita a ocasião para também solicitar provimentos para a igreja da Sé, que se encontrava em “miserável estado de paramentos”.⁷² Reclames desta natureza, com a mesma frequência e dramaticidade, persistem até o final do século XVIII.

Luanda foi o mais importante polo propagador da religião católica na África Central, embora os problemas decorrentes dos longos períodos de vacância nos altos cargos eclesásticos, a carência crônica de sacerdotes e a pobreza de seus templos revelem uma estrutura

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

72 Ofício do Bispo de Angola ao Conselho Ultramarino acerca da falta de cadeia para os clérigos delinquentes, 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.

eclesiástica bastante precária se comparada, por exemplo, à capital da América Portuguesa no mesmo período.⁷³

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 invoca-

ções de várias irmandades luandenses.⁷⁴ 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,⁷⁵ entre elas a 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 confrarias dos brancos com seus pendões, tendo sermão, missa

73 Ver: D. Manuel Nunes Gabriel, *Padres da Fé. As Igrejas antigas de Angola*. Luanda: Edições da Arquidiocese de Luanda, 1981, p. 7. A propósito, o Bispado de Angola esteve hierarquicamente vinculado ao Arcebispo da Baía de 1676 até 1845. Miguel Oliveira, *História Eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1940, p. 339. Por este motivo, o bispo sufragâneo de Angola esteve presente no sínodo diocesano realizado na Baía em 1707, sendo este bispado também regido pela principal legislação eclesiástica da América Portuguesa no período Colonial. Luis dos Santos Vilhena, *A Baía no século XVIII*. Salvador: Editora Itapua, 1969, p. 441; Ronaldo Vainfas (dir.), *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 145.

74 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. 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. ABL, Provisões Antigas (1743-1745). Num dos altars 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. Antonio de Oliveira Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas (1680)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972, t. III, p. 16.

75 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*, op. cit., p. 108, 114.

cantada, com Senhor exposto, com gasto de cera, danças dos mesmos pretos.⁷⁶

Não bastasse uma, Luanda abrigou uma segunda imandade do Rosário de devotos negros. Esta imandade foi instituída pelo bispo D. Frei Francisco do Soveral, em 1628.⁷⁷ “A igreja desta invocação era uma espéde de paróquia dos pretos; o capelão era obrigado a confessá-los e acompanhá-los à sepultura e a fazer a catequese na língua indigena”.⁷⁸ 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.⁷⁹ No final do século XVII, segundo o cronista, esta igreja particular era “muito bem ornada com bons frontais, púlpito, coro e sacristia”.⁸⁰ A provisão de 28 de janeiro de 1744, nomeando Manuel Ferreira Smedo sacristão da igreja do Rosário dos Pretos, faz menção aos altares e orna-

76 Petição da Imandade de São Francisco Xavier, 1701, AHU, Angola, Cx 16, doc. 17; Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas*, op. cit., p. 14-15.

77 José Carlos Venâncio afirma que se tratava de “uma capela dos jesuítas para servir, sobretudo seus escravos”. Acreditio que o autor tenha confundido esta igreja com a capela existente no colégio, uma vez que nenhum registro documental conhecido, até o momento, faz qualquer referência a estes vínculos. A substituição 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*, op. cit., p. 39.

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

79 Venâncio, *A Economia de Luanda e hinterland no século XVIII*, op. cit., p. 39.

80 Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas*, op. cit., p. 26.

mentos do templo e confirma suas atividades até esta data.⁸¹ Sobreveiu até, pelo menos, o final do século XVIII, pois neste período, o luso-brasileiro Alexandre da Silva Correa conheceu a Igreja do Rosário, afirmando ser ela “entretida por uma imandade de Negros”, embora poucas vezes tenha visto o templo aberto.⁸²

As imandades 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.⁸³ A imandade do Corpo de Deus, uma das mais prestigiadas em todo o Império por sua posição de destaque na solene Proissão do Corpo de Deus, admitia apenas os “cidadãos mais respeitosos da cidade”. A expressão designava os cidadãos de origem europeia “mais excelentes que os outros”, possivelmente os que poderiam apresentar algum exame, ainda que forjado, de uma ascendência nobre.⁸⁴ A gente branca de pouco prestígio tinha seu lugar na confraria de Nossa Senhora do Socorro. É muito possível que os pardos – que,

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

82 Correa, *História de Angola*, op. cit., p. 105.

83 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. Y. H. Yerushalmi, “L’Antisémitisme racial est-il apparu au Xxe siècle? De la limpieza de sangre espagnole au nazisme: continuités et ruptures”, op. cit., p. 14.

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

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, porta 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 gramática “da Língua de Angola”, de autoria do jesuíta Pedro Dias, foi “dedicada a Nossa Senhora do Rosário, Mãe e Senhora dos mesmos pretos”. A dedicatória sugere que a devoção ao Rosário foi elemento destacado na catequese jesuíta destinada aos africanos.⁸⁵

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 negros, fazendo sua festa no primeiro domingo de

85 Pedro Dias, *A Arte da Língua D'Angola*, *op. cit.* Ainda 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 (Mestrado) – Universidade Católica, Braga, 1998.

outubro.⁸⁶ A irmandade do Bairro do Rosário realizava a festividade de sua Senhora no segundo domingo do mês de outubro.⁸⁷

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 sermões africanos estava em perfeita harmonia com o significado oficial de seu título. Desde o século XVI, no espírito contrarreformista 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. Mais adiante, farei uma exposição mais pormenorizada deste tema. Por ora, é importante destacar que 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.⁸⁸ 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.⁸⁹

86 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, cx. 52, doc. 2.

87 Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas*, *op. cit.*, p. 16-17.

88 Gabriel, *Padrões da Fé*, *op. cit.*, p. 168, 172.

89 Ofícios para o interior, Ofício 212, AHNA, Cód. 82, fl. 108-108v.

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, instituiu oficiais com os títulos de rei, rainha e príncipe.⁹⁰ 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 impugnapada e perseguida dos pretos da outra irmandade”. 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”.⁹¹

É possível que em Portugal e principalmente nas Américas, a devoção ao Rosário tenha se tornado 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 instigante interpretação sobre a aceitação inequívoca da

90 Frei Agostinho de Santa Maria, *Santitório Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente aparecidas em graça dos pregradores & devotos da mesma Senhora*. Lisboa: Na Oficina de Antonio Pedrozo Galvão, 1707, t. I, p. 265-67; t. V, p. 445-46.

91 Frei Agostinho de Santa Maria, *Santitório Mariano, op. cit.*, t. V, p. 436.

devoção ao Rosário de Nossa Senhora pelos escravos e libertos negros. Conta a tradição dos congadeiros 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.⁹² Kiddy, no entanto, reconhece que uma explicação mais convincente para a identidade entre a devoção ao Rosário e os negros exige a consideração de outros aspectos do problema.⁹³ A importância do Rosário na catequese ministrada aos negros e, sobretudo, a experiência das irmandades negras 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 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,

92 No século XV, Nossa Senhora sustentava os títulos de Miriam Hebraica e Stella Maris. Elisabeth Kiddy, “Congados, Calunga, Gandombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Brazil”. *Luso-Brazilian Review*, 37/1, 2000, p. 47-61.

93 Sweet, por exemplo, sugere que o próprio 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 Africa, op. cit.*, p. 207.

havia um altar dedicado ao santo preto de Palermo.⁹⁴ 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”.⁹⁵ No ano de 1744, passou-se ao padre João Cristiano Ramos a provisão de vigário da igreja de São Benedito do dito presídio, privilégio gozado por pouquíssimos templos do Bispado àquela época.⁹⁶ 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.⁹⁷ 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.⁹⁸ 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.⁹⁹

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

95 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. Luis Simões Brandão em 1704. Biblioteca Pública de Évora. Cód. CXVI – 2-15, n. 16.

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

97 Cardonega, *História Geral das Guerras Angolanas*, op. cit., p. 27.

98 Lídio do Amaral, “Descrição de Luanda oitocentista, vista através de uma planta do ano de 1755”. *Garcia de Orla*, vol. 9, 3, 1961, p. 409-420.

99 Sobre a história das devoções negras carmelitas, ver: Anderson José Machado de Oliveira, “Os Santos Pratos Carmelitas”: o culto aos santos, cardeais e devoção negra no Brasil colonial. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

Entretanto, quero acreditar que, na popularização das devoções negras, a identificação física não foi o elemento mais importante. No ano de 1768, Dom Francisco de Souza Coutinho, então governador e capitão geral 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 Mogosos e Maungos”.¹⁰⁰ As ressignificações 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 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-fétiches’, considerados fontes de poder espiritual.”¹⁰¹

Nesse sentido, James Sweet sugere que o Deus cristão e 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 às religiões e às visões

100 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.

101 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, p. 301-321.

de mundo africanas e não o contrário. Dessa forma, o autor defende o argumento de que as crenças africanas não foram destruídas pelas influências 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.¹⁰² 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.¹⁰³ 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 membros da família real, vários nobres receberam a honra da imersão sagrada dos católicos. Um deles, chamado Jorge, após a iniciação cristã, mais precisamente na noite que se seguiu a esta, teve uma revelação. 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 à fé de Cristo, pois desse modo alcançaria grandes graças para si e para seu reino.¹⁰⁴ As aparições da Virgem Maria para os batizados da corte do Mani Congo

102 Sweet, *Recreating Africa*, *op. cit.*, p. 103, 194, 205.

103 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”, *op. cit.*, p. 261-278.

104 Pina, *Religião do Reino do Congo*, *op. cit.*, p. 125.

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 marinada (nganga marinada), foi acometida de uma grave moléstia. Em razão desta doença, afirmava ter falecido e ressuscitado como Santo Antonio. Como tal, ou seja, como Santo Antonio vivo, Dona Beatriz pregava a unificação do Congo e uma nova interpretação do cristianismo. Afirmando, 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 1706.¹⁰⁵

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 Antonio era inquestionável. Enquanto os portugueses atribuíam ao

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

santo “todas as vitórias que [tiveram] nas guerras contra o gentio do sertão (...) aquele mesmo gentio (...) [o venerava] com o título de Deus Santo Antonio e raros não eram os que [traziam] sua imagem ao pescoco”.¹⁰⁶ Nas mentes de muitos centro-africanos, Santo Antonio pode ter cruzado o Atlântico e, esculpido em nó de pinho, retornado ao colo de seus devotos negros. O quanto restou do Deus Santo Antonio do Congo depois desta dolorosa e trágica travessia, não podemos saber com certeza. O que é certo, porém, é que algo ficou!¹⁰⁷

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

Irmandades negras em Portugal

Os africanos em Portugal: de conversos a escravos

Nos primeiros séculos de contatos, a exemplo dos primeiros congueuses embarcados na frota comandada por Diogo Cão em 1485, inúmeros africanos foram levados a Portugal para serem instruídos na fé, na cultura e nas línguas ocidentais. Alguns desembarcaram em Lisboa

¹⁰⁶ Ofício do Governador e Capitão General do Reino de Angola [Marques de Lavradio] ao Conselho Ultramarino, 19-08-1750, AHU, Angola, cc. 37, doc. 50.

¹⁰⁷ Silves, “Malungu, ngoma verni!”, *op. cit.*, p. 65.

como homens livres, eram representantes da corte do Mani Congo, embaixadores, parentes da família real; a maioria, entretanto, chegou a 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, intérpretes e emissários de D. João II”.¹⁰⁸

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.¹⁰⁹ Por outro lado, o empenho dos soberanos e religiosos portugueses na formação de um clero indígena explícita compreensões europeias significativamente distantes do preconceito de cunho racial característico das relações entre europeus e africanos após o estabelecimento do comércio escravista em larga escala. Nesse sentido, as categorias de identificação utilizadas nos diferentes períodos 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.¹¹⁰ No movimento de expansão do catolicismo, os gentios eram povos almeçados pela ca-

¹⁰⁸ Boxer, *A Igreja e a expansão Ibérica, op. cit.*, p. 14-15.

¹⁰⁹ *Idem, Ibidem*, p. 16.

¹¹⁰ Buteau, *Vocabulário Latino, op. cit.*. Verbetes gentio; gentilismo.

tequese missionária.¹¹¹ 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.¹¹²

Sem a mesma sorte daqueles que chegaram para ser educados na fé e na religião católica, se é que assim se pode dizer, no decorrer dos séculos XVI a XVIII, milhares de africanos desembarcaram em 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.¹¹³

“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”.¹¹⁴ No século XVI, apesar do exclusivismo de Lisboa, em termos proporcionais, os números da população escrava

111 Mariza de Carvalho Soares, “Mina, Angola e Guiné: nomes d’África no Rio de Janeiro setecentista”. *Tempo*, 6, 1998, p. 77, 78.

112 “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 negroiro”. Mariza de Carvalho Soares, “Mina, Angola e Guiné: nomes d’África no Rio de Janeiro setecentista”, *op. cit.*, p. 81

113 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.

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

no Algarve eram semelhantes aos da capital. Cerca de 6.000 escravos representavam algo em torno de 10% da população total da região.¹¹⁵ Para a região do 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, no período de 1588 a 1600, os escravos representaram 5,44% do total de batizados.¹¹⁶ 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.¹¹⁷

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”.¹¹⁸ Em 1620, os escravos contavam 10.470 num total populacional de 143.000.¹¹⁹

“Por amor de Deus” as Misericórdias enterravam os pobres falecidos, incluindo neste rol os escravos e libertos negros.¹²⁰ Os livres de

115 Lahon, *O negro no coração do Império*, *op. cit.*, p. 15.

116 Jorge Fonseca, *Escravidão em Évora no século XVI*. Évora: Câmara Municipal de Évora, 1997, p. 15.

117 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.

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

119 Lahon, *O negro no coração do Império*, *op. cit.*, p. 15.

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

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.”¹²¹

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 à doutrina pelo menos um domingo a cada mês. Segundo seu esquema, a “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.”¹²²

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

121 Lahon, *O negro no coração do Império*, op. cit., p. 55.

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

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.”¹²³

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. A “falsa identificação” decorria do fato de que muitos originários das margens dos rios da Guiné e Senegâmbia, antes de serem vendidos para a metrópole, permaneciam em Cabo Verde por um período mais ou menos longo.¹²⁴

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 mostrar-se com mais frequência na documentação. A partir de então, “as etnias que pertencem ao grupo

123 Silvia Humold 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, p. 387-404.

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

linguístico banto constituem, provavelmente, o maior contingente de escravos introduzidos em Portugal”.¹²⁵

Nos séculos XVII e XVIII, era comum encontrar, 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.¹²⁶

Trabalhadores escravos de origem africana eram 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, caladores 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”.¹²⁷

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

125 Lahon, *O negro no coração do Império*, *op. cit.*, p. 38, 71.

126 *Idem*, *Idem*, p. 71.

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

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 Magestade 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 imandades e liberdades (...).¹²⁸

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 o mundo era mundo”.¹²⁹ Algumas negras de ganho conseguiam economizar o

128 19 de Novembro de 1706, Consulta da Câmara de Lisboa. In: Tinhorão, *Os Negros em Portugal*, *op. cit.*, p. 122-123.

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

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.

As irmandades e a defesa dos escravos e libertos 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”,¹³⁰ 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.¹³¹

130 Cristovam Rodrigues Oliveira, *Sumário que brevemente se contém algumas coisas nassin Eclesiásticas, como Seculares, que há na cidade de Lisboa* (1551). Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1760.

131 Lahon, *O negro na corção do Império*, op. cit., p. 61, 62. Esta irmandade foi reinstituída no século XVII. No século XVIII estava alojada no Convento de Santa Joana.

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 confraria sob a invocação de Jesus Maria José, esta agora no Convento de Jesus, dos religiosos franciscanos.¹³² Ainda no século XVIII, foi criada a 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

132 Lahon, “As irmandades de escravos e forros”. In: Timhorão, *Os Negros em Portugal*, op. cit., p. 129-130.

imandades de negros também tiveram presença marcante. No Porto, no decorrer do século XVIII, estavam em atividade pelo menos quatro imandades: uma do Rosário e São Benedito, na igreja do Convento dos franciscanos na Freguesia de São Bartolomeu; 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 Massaralos.¹³³

A classificação de “cor”, como quesito importante na organização das confrarias leigas, adveio com o crescimento do número de africanos no Reino e sua entrada na cristandade. Até então, nas imandades 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.¹³⁴

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 imandades formalmente constituídas, além da câmara e membros de diversos corpos militares. O desfile das 143 imandades que acompanharam a procissão do Corpo de Deus em Lisboa, no ano de 1719, oferece uma pequena mostra da mencionada diversidade de critérios. Desfilaram, entre tantas outras, a Imandade da Senhora da Saúde, “que se compõem de muita fidelguia da Corte”, a de São Miguel dos nobres, a de Nossa Senhora da Oliveira dos Sapateiros, a de São José dos Carpinteiros e a contra-

133 *Idem*, *Ibidem*, p. 140-141.

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

ria de Santo André “que é da nação Flamenega”.¹³⁵ 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 imandades 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”.¹³⁶ A presença dos africanos no Reino deu início a um capítulo particular da história social portuguesa.

No final do século XVI, a população negra de Lisboa poderia ser identificada a partir de laços de procedência, ou mais especificamente étnicos. Com o intuito de colocar em prática um esquema de revesamento 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”.¹³⁷ No entanto, das vinte nações reconhecidas nos registros do século XVIII, não restaram mais que duas. O direcionamento do tráfico para regiões mais determinadas e a vigência de certa “normatização” escrivista na identificação dos grupos explica, em grande parte, esta drástica redução. Meu interesse, no entanto, recai

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

136 *Idem*, *Ibidem*, p. 170.

137 Pe. Baltazar Teles, “Crônica da Companhia de Jesus em Portugal”, *op. cit.*, p. 223-224.

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 Confraria de N. S. de Guadalupe e São Benedito, do Convento dos franciscanos.¹³⁸ 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”.¹³⁹ A raridade de registros sobre as emias 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.¹⁴⁰ 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 com-

138 Lahon, *Eslanage et Confréries Nôires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*, op. cit., cap. 12, p. 501.

139 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, doc. 3.

140 Lahon, *Eslanage et Confréries Nôires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*, op. cit., cap. 12, p. 501.

promissos preservados tampouco fazem menção a critérios étnicos ou de procedência na entrada de novos associados.

A predominância do tráfico com a África Central, a partir do século XVII, levou à concentração de um grande número de africanos dessa origem em Lisboa e em outras partes do reino. As corações de reis e rainhas “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.¹⁴¹ 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, dadas as particularidades da escravidão no reino, sobretudo no que diz respeito ao número e à concentração urbana dos cativos, a união em comunidades mais abertas tenha sido uma estratégia de sobrevivência mais inteligente. É bom lembrar que a identificação étnica é apenas uma das múltiplas identidades que o escravo e o libertado poderiam assumir no decorrer de suas vidas.¹⁴²

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.

141 *Idem*, *O negro no coração do Império*, op. cit., p. 71.

142 Paul Lovejoy, “A jornada de Mahommah Gardo Baquaque para as Américas”. *Afro-Ásia*, n. 27, 2002, p. 34.

Em meados do século XVIII, as confrarias católicas estavam espalhadas por todo o território português. Neste período, chegaram a congregar milhares de indivíduos. Ao investigar os motivos de adesão às confrarias católicas, Penteado 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”.¹⁴³

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”.¹⁴⁴

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 fundava no privilégio concedido primeiramente à Irmandade do Rosário do Convento

143 Pedro Penteado, “As confrarias portuguesas na época moderna”, *op. cit.*, p. 28, 30.

144 Lahou, “As irmandades de escravos e forros”, *op. cit.*, p. 129.

de São Domingos, ainda no século XVI, de “resgatar os irmãos cativos que os senhores quisessem vender para fora do reino”.¹⁴⁵

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, foi estendido a algumas, nos séculos seguintes, e reivindicado por várias confrarias de Lisboa e de outras partes do país.¹⁴⁶ Os irmãos de São Benedito e N. S. de Guadalupe encaminharam petição ao 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 cativeros, pagando a seus senhores a justa estimação deles, mas para todas as mais, de que os privilégios se compunham”.¹⁴⁷ A resposta da Mesa do Desembargo é expressiva dos cerceamentos impostos às irmandades

145 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, Maio 1016, doc. 17.

146 Petição da Irmandade de N. S. do Rosário dos homens pretos sita 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, Maio 1006, doc. 31.

147 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, Maio 1345, doc. 19. Anexos: Certidões dos privilégios concedidos em cartas e alvarás às 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, Maio 1345, doc. 19.

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.¹⁴⁸

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 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”.¹⁴⁹

A comprovação dos maus tratos não era coisa fácil. Afinal, era a palavra do senhor 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 exemplo desta dificuldade. Luiz João José Ozare era escravo do tenente João Batista, que prestava serviço nas naus da

148 Parecer da Mesa do Desembargo do Paço à respeito da petição da Irmandade de São Benedito e N. 5, da Guadalupe, ereta no Convento de São Francisco da cidade de Lisboa, 03-03-1779, IAN/TT, Maio 2109, doc. 23.

149 Lahon, “As irmandades de escravos e forros”, *op. cit.*, p. 130.

Armada Real. Na condição de cativo do tenente, Luis 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 Luis João sofriria maus tratos por parte do senhor, e defendia 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 requerente do resgate – o que, por princípio, inviabilizaria todo o processo.¹⁵⁰ 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 buscou 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.¹⁵¹ Sabemos tão somente que, no final do século XVIII, os apelos dos escravos assentados nas irmandades de Portugal e ameaçados de serem vendidos para o Brasil não foram ouvidos pelos ministros do Desembargo, que entendiam que “os Brasis são conquistas deste Reino”.¹⁵²

150 Irmandade de N. 5, do Rosário dos homens pretos do Convento da Santíssima Trindade, em favor do irmão Luiz João José Ozare, escravo de João Batista, IAN/TT, Desembargo do Paço, Maio 1079, doc. 7.

151 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, Maio 1016, doc. 17.

152 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, Maio 2091, doc. 29.

A maioria das histórias registradas nos numerosos processos de resgate de irmãos cativos não tem final feliz para os requerentes. Na verdade, na maioria delas nem sequer foi possível saber realmente qual foi o final. O que chama a atenção, no entanto, é o número de petições e a insistência das imandades nos processos de resgate de irmãos cativos. Este fato indica que as imandades 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 às imandades para garantir sua liberdade.¹⁵³

Independente da invocação, as imandades 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 imandade do Rosário poderia ser um conforto para muitos.

A Senhora do Rosário dos pretos em Portugal

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 desta-que desta invocação nas atividades missionárias. Posteriormente, os próprios africanos e seus descendentes parecem ter reconhecido nas imandades 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 proliferaram os “heréticos albigenses e cátaros”)¹⁵⁴ 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.¹⁵⁴ A devoção esteve praticamente esquecida até a segunda metade do século XV. Neste período, os dominicanos alemães, temerosos das ameaças provocadas pelo cisma precursor da Reforma Protestante, decidiram reavivar a devoção revelada a Domingos de Gusmão. Em 1475, a primeira confraria do Rosário foi fundada em Colônia, na Alemanha.¹⁵⁵ Após a batalha de Lepanto, em outubro de 1571, embate que encerrou definitivamente o domínio dos turcos no

153 Lei de proibição de importação de escravos em Portugal. Ordenava ainda que todos os cativos que desembarcassem nos portos portugueses “fiquem 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 (...)”. Tinhoão, *Os negros em Portugal, op. cit.*, p. 87-88.

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

155 Fr. Luis de Sousa, *História de São Domingos*. Porto: Lello e Irmão Editores, 1977, vol. 1, p. 353-354.

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.¹⁵⁶

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”.¹⁵⁷ 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 imandades sob sua invocação foram as mais importantes e numerosas, rivalizando com as confrarias do Santíssimo Sacramento e das Almas.¹⁵⁸

No século XVIII, o culto ao Rosário se espalhou por todo o Portugal. Já então, havia se estabelecido uma associação entre esta devoção e a população de escravos e libertos do Reino. A maioria das imandades 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 o país atesta a primazia da devoção.¹⁵⁹

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 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, acendeu 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”.¹⁶⁰

Buscando interpretar as razões desta associação tão estreita e duradoura, Saunders lançou a hipótese de que “a natureza semimágica, quase talismânica do rosário pode ter constituído um apelo aos africanos acostumados a feitiços”.¹⁶¹ 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

159 A partir da segunda metade do século XVI são eretas, no interior de Portugal, inúmeras imandades dedicadas ao Rosário de Nossa Senhora exclusivas de negros escravos e libertos. Uma listagem completa, além de exaustiva, correia o risco de omissões importantes. Apenas para mencionar algumas das mais importantes cito as imandades 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, *Santíssimo Mariano*, op. cit.; Antonio Brásio, *Os Pretos em Portugal*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1944, p. 99-104; Lahou, *O negro no conção do Império*, op. cit. p. 70.

160 Frei Agostinho de Santa Maria, *Santíssimo Mariano*, op. cit., t. VIII.

161 Saunders, *História Social dos escravos e libertos negros em Portugal*, op. cit., p. 206.

156 Juliana Beatriz Almeida de Souza, “Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar”, op. cit., p. 385.

157 Timhorão, *Os negros em Portugal*, op. cit., p. 140.

158 Julia Sarano, *Devoção e Escravidão. A Immandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no Século XVIII*. São Paulo: Editora Nacional, 1978, p. 39-40.

Portuguesa.¹⁶² 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 atrando soltas ou unidas em rosário as nozes de uma palmeira chamada *okpê-lita*”.¹⁶³ 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 imandades 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 é o efeito sedutor da aparência do rosário, não a experiência histórica de elaboração da identificação.

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

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

163 Tinhorão, *Os negros em Portugal*, *op. cit.*, p. 138.

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 ali entrava sem satisfazer vários critérios de seleção, entre eles o de limpeza de sangue.¹⁶⁴

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.¹⁶⁵

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 imandades foram fundamentais 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 imandades de negros.

164 Lahon, *O negro na criação do Império*, *op. cit.*, p. 59-60.

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