



“Angolas, Cabos Verdes, Santo Thomê e Costa da Mina”: Africanos, irmandades negras e religiosidades no Recife, século XVIII

Filipe Matheus Marinho de Melo¹

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo discutir a presença africana nas irmandades negras e suas experiências religiosas no Recife Setecentista. Tendo como ponto de partida os compromissos das confrarias, onde as nações de africanos são especificadas, intentamos demonstrar como diferentes homens e mulheres vindos da África para o Recife durante o século XVIII, utilizavam os espaços de devoção cristã como importante local de inserção e negociação na sociedade colonial. Das confrarias, escolhemos duas: Nossa Senhora do Rosário e Senhor Bom Jesus dos Martírios por serem espaços de inserção das duas principais nações de africanos do Recife: pretos angolas e minas. O intuito é de demonstrar como estas irmandades atuavam na formação de identidades e produção de contrastes entre os africanos. Portanto, nos compromissos encontramos tanto solidariedades como conflitos, pois uma vez que a comunidade africana não era homogênea, os relacionamentos poderiam ser amistosos ou não. Também intentemos demonstrar como práticas culturais vindas da África – como ritos fúnebres e festejos –, mesclaram-se ao universo cultural católico, além de apontar manifestações de cultos africanos como a roça da “preta mestra”. Nosso intuito é de mostrar como as experiências religiosas na colônia foram importantes meios de atuação da população africana e crioula.

Palavras-chave: Pernambuco colonial. Irmandades negras. Africanos.

**“Angolas, Cabos Verdes, Santo Thomê e Costa da Mina”:
Africans, black brotherhoods
and religiosities in Recife, 18th Century.**

ABSTRACT

This paper aims to discuss the presence of Africans on black brotherhoods and their religious experiences in Recife in the 18th Century. As starting point, we use the brotherhood's commitments, where African nations are specified, to demonstrate how men and women from Africa, used the Christian devotion as an important place of insertion and negotiation in colonial society. From the brotherhoods, we chose two: Nossa Senhora do Rosário and Senhor Bom Jesus dos Martírios because they were spaces for the insertion of the two main African nations in Recife: black angolas and minas. The aim is to demonstrate how these brotherhoods worked in the formation of identities and in the production of contrasts among Africans. Therefore, in the commitments we find solidarities and conflicts, because the African community was not homogeneous, and relationships could be friendly or not. We also intend to demonstrate how cultural practices from Africa – such as funeral rites and festivities – have been mixed with the Catholic cultural universe, in addition to pointing out manifestations of African cults such as

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco e bolsista da FACEPE. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0225971761449629>; E-mail: filipemarinho@gmail.com



the black mistress's *roça*. Our aim is to show how the religious experiences in the colony were important spaces of action for the African and Creole population.

Keywords: Colonial Pernambuco. Black Brotherhoods. Africans.

1 INTRODUÇÃO

Na década de 1770, um grupo de capuchinhos italianos relataram ao Tribunal da Inquisição a existência de um conjunto de danças e festejos que aconteciam nos centros urbanos de Pernambuco. Segundo o documento, os envolvidos “executam danças acompanhadas de ritos gentílicos” com “atos torpes e obscenos” e que o governador, à época José César de Meneses, autorizava os “escandalosos festejos”. A missiva ainda entrava em detalhes, pois informava que estas celebrações foram introduzidas na capitania pelos pretos do “gentio de Angola” que com “instrumentos gentílicos, atabaques, que são espécie de tambor, marimbas e outros ferros, todos estrondosos, horríveis e tristes” eram seguidos de “certas cantilenas na sua língua gentílica”. Demonstrando os conhecimentos que o autor possuía sobre os costumes da África Centro-Occidental, especificamente costumes nativos de Angola, a carta informava que tais comemorações nada mais eram que manifestações “com que lá adoram e festejam aos seus falsos deuses”. Seguindo o teor acusatório da missiva, a situação piorava ainda mais porque as danças e cânticos eram realizados “todos os domingos e dias santos do ano” com o intuito de “tirarem esmola para Nossa Senhora”, como também para as “missas pelas almas dos que morreram” (RODRIGUES, 2019, p. 90-91). Os capuchinhos pediam providências.

Apesar do tom acusatório e de repreensões, este incidente transmite lições sobre o mundo da escravidão no período colonial. Tais danças e festejos faziam parte dos costumes que os pretos – africanos ou crioulos, cativos, libertos ou livres –, alojados em irmandades, realizavam no Recife. Era comum, portanto, assistir aos pretos saindo às ruas cantando, dançando e bebendo em manifestações aos santos do mundo católico português. Os brancos sabiam que a paz e a ordem não eram conquistadas apenas com chicotes e açoites. No começo do século XVIII, o próprio padre Antonil (2011, p. 110) alertava: “negar-lhes totalmente os seus folguedos (...) é querê-los desconsolados”. E completava: “não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar”. Não podemos perder de vista que este incidente nos mostra que em terra de branco, os negros africanos e seus descendentes se utilizavam do calendário religioso de seus senhores como uma forma de inversão do poder e reinvenção de práticas e tradições. Portanto, se por um lado, a entrada cada vez mais volumosa de africanos operava



africanizando a sociedade colonial, do outro, crioulizava-os por fazê-los aderir a cultura e os costumes dos brancos (PARÉS, 2005, p. 92).

Também não se pode ignorar que a acusação se dirigia aos africanos do “gentio de Angola”. Este termo representou formas de classificações frutos do comércio negro, tendo por função identificar e categorizar os escravizados nascidos em África pelo indicativo de nação que, não sendo uma “identidade africana” propriamente dita, serviu como elemento fulcral no processo de organização social na América. Eram a partir das nações que os africanos desenvolviam laços de solidariedade ou dissidências que vinham d’África ou se consolidavam no âmbito da sociedade colonial. E foram as irmandades negras e as experiências religiosas que melhor contribuíram para manifestar a dinâmica da diferença entre homens e mulheres vindos da África. É sobre estas experiências que dedicamos as páginas que se seguem.

2 IRMANDADES DE PRETOS NO RECIFE SETECENTISTA

Em Recife e outros espaços do mundo católico português, os africanos e seus descendentes, tanto escravizados como libertos, se agregavam – com certa autonomia – em irmandades dedicadas à devoção de santos padroeiros. Para eles, estas instituições foram importantes espaços de atuação e construção de identidades no interior de uma sociedade branca e hierarquicamente sufocante, como era o mundo colonial português na América. Inserido em irmandades, os “pretos”, como eram conhecidos, organizavam festividades anuais, missas, eleições, funerais e, em menor medida, auxiliavam na compra de alforrias emprestando dinheiro. Portanto, compreender o funcionamento das irmandades negras no Brasil colonial nos permite concebê-las como importantes espaços de atuação e protagonismo e, como afirmou João José Reis (1996, p. 4-5), “nos fornece um ângulo privilegiado para entender a dinâmica da alteridade no interior da comunidade negra do Brasil escravocrata”.

Tais instituições nada mais eram que confrarias religiosas com caráter assistencialista, sendo espaços fundamentais para expansão do culto católico (REGINALDO, 2011, p. 112). Surgiram por volta do século XIII e foram se espalhando por diferentes localidades na Europa, incluindo Portugal, e com a expansão ibérica, pelas quatro partes do mundo. A irmandade mais suntuosa na colônia e no Império português era a Santa Casa de Misericórdia, espaço de poder e privilégio que apenas parte da elite branca poderia ingressar. Era ela responsável pelo controle de hospitais, recolhimentos, cemitérios. Segundo João José Reis (1991, p. 62), o compromisso de 1618 da Misericórdia de Lisboa, que regia a da Bahia,



àquela época, era categórico quanto a alfabetização e renda dos sócios e irmãos e a entrada de trabalhadores mecânicos. Ora, em um mundo em que a maior parte da população era analfabeta e pobre, tais requisitos eram impedimentos incisivos.

O “compromisso”, “estatuto” ou “regimento”, eram documentos necessários para a fundação de uma irmandade, pois regiam seu funcionamento interno. Aliás, para a ereção de uma nova irmandade os estatutos deveriam antes serem lidos por representantes do poder político e/ou eclesiástico a fim de receber as devidas autorizações. Eram elaborados pelo corpo dos irmãos que compunham a mesa para em seguida partir para sua aprovação que, dependendo das condições, seria aprovado ou negado. A mesa, que era o espaço administrativo da instituição, era composta por: juízes, presidentes, mordomos, escrivães, tesoureiros, procuradores, consultores. Todos com suas funções bem delimitadas, se dedicavam a organização das festas, arrecadação de esmolas, convocação de reuniões, visitas aos irmãos, guarda dos livros e bens, dentre outras atividades. Em tais documentos eram listadas obrigações dos confrades e formas de como a irmandade deveria ser regida por parte da mesa diretora. Também indicava o valor das anuidades a serem pagas pelos confrades, além de apontar a aceitação ou impedimento no ingresso de um novo irmão, seja pela condição social ou racial. Em troca, a irmandade deveria prover a assistência médica e jurídica, como também religiosa, como também de organizar enterro decente para os membros e seus familiares (REIS, 1991, p. 62).

Sobre os impedimentos, a forma mais comum para barrar a entrada de um novo irmão era através dos critérios de “pureza de sangue” e “defeito mecânico”. Estes seriam apresentados depois de serem feitas as *provanças*, resultando na aceitação ou recusa do solicitante. As *provanças* nada mais eram que investigações genealógicas que se faziam sobre o requerente, tendo o intuito de descortinar “impurezas” familiares, como descendência judaica, moura ou africana, ou de oficiais mecânicos, ou seja, sujeitos que trabalhavam com as mãos, pesando ou carregando (MELLO, 2009, p. 23). Dessa forma, em uma irmandade como a Santa Casa de Misericórdia, onde apenas parte da elite branca poderia ingressar, aos negros, pardos, judeus e inclusive brancos pobres, era vedada a entrada. Aliás, para que uma irmandade funcionasse de forma plena, deveria estar alojada em uma Igreja que lhe acomodasse, o que dificultava o acesso e ingresso de muitos irmãos, principalmente os de cor, já que os impedimentos eram obstáculos reais.



Tal dificuldade de aceitação resultou na criação de templos e irmandades variadas, tanto de brancos pobres como de pessoas de cor, seja em Portugal ou no Ultramar. No entanto, as práticas de impedimento social e racial acompanharam as irmandades do Reino para as colônias. A exemplo, na década de 1730, o padre Cipriano Ferraz Faria, pardo, natural de Pernambuco e sacerdote que era do hábito de São Pedro há mais de 16 anos, teve sua entrada negada pelos irmãos que compunham a mesa da Igreja de São Pedro dos Clérigos do Recife. Em 29 de novembro de 1732, enviava carta ao rei, D. João V, pedindo que este intervisse no caso, pois o motivo do impedimento recaía, como informa a carta, em seu “acidente”, ou seja, por ser pardo, e por ter idade avançada, costume este que, como alegou Cipriano, não estava claro em compromisso que dizia permitir entrada de “pardos e brancos, assim como, seculares de um ou outro sexo” (AHU, cx. 43, d. 3920).

Seja como for, tanto em Pernambuco como em outros espaços da América portuguesa, havia irmandades para pessoas de cor. A confraria do Rosário dos Homens Pretos era a agremiação mais famosa por aglutinar africanos e seus descendentes, fossem cativos, livres ou libertos. No Recife ela possuía templo próprio. Ao que aponta Marcelo Mac Cord (2001, p. 50-51), a fundação da irmandade no Recife teria sido anterior a ereção da Igreja de mesmo nome, por volta do século XVII. O templo, aliás, teria tomado corpo apenas no século XVIII e conta Mac Cord que a construção teria durado em torno de 50 anos, findando no ano de 1777. A Igreja ficava situada na freguesia de Santo Antônio, separada por uma ponte da vila do Recife – ponte esta conhecida até hoje como construção holandesa, do tempo de Nassau. Era nesta ponte que os transeuntes iam e vinham da região portuária, homens e mulheres de todas as qualidades e condições. Ganhadeiras ambulantes – africanas e crioulas – circulavam com cestos à cabeça, cantando em falar *gbé* ou banto; canoeiros levavam mercadorias e pessoas em suas pequenas embarcações do Recife para Olinda e vice-versa. Outros, no trabalho ao ganho, carregavam objetos na cabeça ou nas costas e pessoas em cadeirinhas de arruar. Ali mesmo em Santo Antônio, é possível que vez ou outra, parassem para assistir missas ou rezar para a Senhora do Rosário. Sobre a Igreja, em meados do século XVIII, o cronista beneditino Domingos do Loreto Couto (1904, p. 158) escrevia que:

os homens pretos, e cativos se mostram tão afetuosos no amor e serviço da Mãe de Deus, a senhora do Rosário, que eles mesmos ainda que pobres, se lhe resolveram a fundar uma formosa Igreja, em que eles são os fundadores, e administradores. É este Templo de curiosa e suntuosa estrutura, o seu frontispício, pomposa fábrica de pedra branca, admirável desempenho da arquitetura edificada.



A ereção de um templo pelos negros, como aponta o cronista, era necessária para a livre circulação tanto de escravos como libertos e se caracterizava como espaço para o exercício de sociabilidades diversas. Para os africanos especificamente, estar inserido em uma irmandade era uma forma de demonstrar prestígio e distinção, como também de conquistar mobilidade social, além de contribuir para formação redes de parentesco e compadrio inter ou extra-africano. Segundo João José Reis (1996, p. 4), “a irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente”. Também Mariza de Carvalho Soares (2005, p. 134) é enfática quando relaciona as irmandades de pretos e a inserção dos escravizados nascidos na África na sociedade colonial. Segundo a historiadora, “as irmandades são a principal forma institucionalizada de organização dos negros africanos e seus descendentes escravos, forros e livres”.

No entanto, apesar do templo levar o nome da Senhora do Rosário, dentro da Igreja coabitavam diferentes irmandades de pretos. Além da Irmandade do Rosário, sabemos da existência da confraria de São Rei Baltazar por livro de registro de eleição localizado na Cúria Metropolitana de Olinda e Recife, antes em posse do IPHAN-PE, como também do livro de pagamento de anuidades, ambos do século XVIII. Também sabemos da existência da confraria do Senhor Bom Jesus dos Martírios, por compromisso de 1775, localizado nos Códices do Arquivo Histórico Ultramarino. Além disso, demonstrando a diversidade na devoção negra, Thereza Afonço, africana da Costa da Mina, em seu testamento deixou claro que pertencia às irmandades de São Domingos, Santo Elesbão, São Rei Baltazar, Santa Ifigênia, Santo Antônio de Cartagerona, além da do Rosário, todas situadas no dito templo, como as de São Benedito na Igreja de São Francisco do Recife e de Jesus Maria José, na Igreja do Carmo (IAHGPE, inventário Thereza Afonço, 1768).

Para o contexto do Recife colonial, ainda não há nenhum trabalho sistemático que discuta a atuação destas confrarias para além do Rosário, principalmente pela ausência das fontes ou do estado de conservação. Hoje, a Igreja dos Homens Pretos aloca as imagens (ver Figura 1) de alguns dos santos que eram patronos dessas irmandades, o que nos leva a crer que poderiam pertencer às confrarias citadas por Thereza Afonço em seu testamento. De santo Elesbão à santa Ifigênia, da esquerda para direita, todas as imagens são do século XVIII.

Figura 1: Santos Pretos no Recife



Fonte: PEREIRA, 2019. Edição na imagem realizada pelo autor.

No entanto, assim como havia o impedimento pela cor, nas irmandades de pretos este se dava através da nação, ou seja, a partir da origem do requerente. Dessa forma, como afirma Mariza Soares (2005, p. 135), foram estes impedimentos que, nas palavras da autora, criaram “identidades contrastivas” ao longo dos anos. Em outras palavras, a alteridade foi a principal marca na definição e afirmação dos grupos de africanos, levando a diferentes processos de arranjo e rearranjo. É sobre isto que nos dedicaremos a seguir.

3 O QUE DIZEM OS COMPROMISSOS: UNIÃO E CONFLITO NO RECIFE

Embora as irmandades servissem de palco para criação de relacionamentos africanos, havia embates étnicos que se manifestavam de formas diversas. Como vimos, as nações de africanos que vieram da África para a América portuguesa, foram heterogêneas. Línguas, escarificações ou outros tipos manifestações sociais ou culturais poderiam servir tanto como meio de agrupar os diferentes sujeitos como dissipar. Era a partir destes arranjos que os africanos se estruturavam socialmente e concebiam alianças com base em características comuns. Portanto, existiam irmandades de africanos angolas e minas, como também de crioulos e pardos, ou até mesmo solidariedades entre angolas e crioulos em que havia, por exemplo, a exclusão do africano mina ou vice-versa.



Lucilene Reginaldo (2011, p. 169), para o caso da Bahia e das irmandades do Rosário, destaca o que chamou de “privilégio étnico” por parte do culto à Senhora do Rosário, pois este seria encabeçado, majoritariamente por africanos angolas e crioulos. No entanto, afirma a autora que “não se tratava da exclusão de outros grupos, mas da garantia de privilégios, sobretudo na definição dos cargos mais importantes”. Também Nicolau Parés (2005, p. 98-99), ainda no contexto da Bahia, quando observou os compromissos das irmandades do Bom Jesus dos Martírios, de 1765, e Senhor Bom Jesus das Necessidades, de 1775, teria salientado uma “política discriminatória”, pois em ambas as irmandades citadas, os jejes, africanos da Costa da Mina, deixavam explícitos os impedimentos aos crioulos. No caso do Rio de Janeiro, como indica o já clássico trabalho de Mariza Soares, a irmandade de Santo Elesbão e Santa Ifigênia declaravam impedimentos aos africanos de Angola. Em manuscrito da Congregação do ano de 1786, se explicitava que “os de Angola têm por costume tomarem da tumba da Santa Casa de Misericórdia os cadáveres de seus parentes” donde deixavam nas portas das Igrejas, “com cantigas gentílicas e supersticiosas” (SOARES, 2019, p. 20). E aos africanos da Costa da Mina, segundo o manuscrito, “são tão briosos e tementes a Deus que não usem disso [superstições]”. Ademais, vale destacar que havia uma rigidez interna na irmandade, pois uma vez que os africanos de nação marri (mahi ou makii) estavam em maior número, faziam controle da confraria (SOARES, 2000). Na irmandade havia além dos marri, os savalus, daomé, agolins – todos da Costa da Mina.

Para o caso de Pernambuco, dos compromissos de irmandades do Recife, a confraria do Senhor Bom Jesus dos Martírios, em seu estatuto de 1775, informa no capítulo sexto o impedimento não só aos africanos do “Reyno de Angola”, como os do “gentio da Guiné” (AHU, cód. 1302, fl. 5). Sabe-se que “guiné” ou “gentio da guiné” foi um termo genérico para tratar os africanos escravizados, empregado desde o século XVI. Segundo Mariza Soares (2000, p. 103) o termo “Guiné” sempre foi associado ao termo “gentio” por indicar povos na mira da catequese católica. De fato, segundo o dicionário de Raphael Bluteau (1712, p. 57), “gentio” significa pagão ou infiel, o que demonstra o caráter cristão da classificação. No entanto, o termo “Guiné” começa a entrar em desuso no século XVIII dando lugar aos termos Angola e Costa da Mina por se referirem a locais mais específicos do comércio negreiro, destacando o caráter mais comercial e menos catequético do “resgate” (SOARES, 2000, p. 79-80).

Se a irmandade decretava impedimento aos africanos do “gentio da Guiné”, teriam peso demográfico significativo no Recife Setecentista? Esta informação ainda é difícil de



corroborar. Em nosso levantamento encontramos a referência apenas da forra Marcelina Ferreira Maciel como sendo do gentio da Guiné (AIMSSSAR, LC, fl. 30v). Ela casava-se em 1798 com o pardo e forro Antônio Jozé Soares na Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio. De qualquer forma, podemos inferir que nesta irmandade os impedimentos recaíam aos africanos (Angola e Guiné), uma vez que não há menção a situação dos crioulos ou mestiços (AHU, cód. 1302, fl. 5). Não conseguimos localizar no documento ou em outro tipo de fonte a nação dos responsáveis pelo compromisso e pela irmandade, mas dado que na Bahia as irmandades de mesmo nome possuíam relação com os africanos da Costa da Mina, acreditamos que o mesmo poderia se dar no Recife, já que os africanos do Golfo do Benim estariam em peso relativamente alto, logo atrás dos pretos de nação angola.

Por outro lado, o compromisso da irmandade do Rosário dos Homens Pretos, do ano de 1782, deixa claro no capítulo primeiro, que permite a entrada de crioulos e crioulas e “Angolas, Cabo Verdes, Santo Thomê e Costa da Mina”, estando em cativo ou não (AHU, cód. 1303, fl. 1). Não sabemos se a dita irmandade em fins do século XVIII, reproduzia algum “privilegio étnico” africano na composição da mesa como nas analisadas por Reginaldo no contexto da Bahia. Aliás, vale ressaltar que neste mesmo compromisso havia também a clara aceitação de pessoas brancas e pardas, mas o impedimento destas na composição da mesa, deixando entrever que apenas pretos poderiam ocupar os cargos da irmandade. Segundo o estatuto: “para se evitarem perturbações ou outro qualquer inconveniente nunca os ditos irmãos brancos, e pardos terão votos na eleição dos irmãos pretos” (AHU, cód. 1303, fl.1). No entanto, mais adiante no compromisso, no capítulo 7º, há a menção que apenas os irmãos de nação angola serão eleitos Reis e Rainhas, nas festividades de Coroação do Rei do Congo. Estes deveriam ser forros e “obrigados a convocar as mais nações de Angola para ajudarem com suas esmolas” (AHU, cód. 1303, fl. 7). Voltaremos a esta festividade adiante. Por ora, resta saber que estes cargos já eram monopolizados pelos africanos de Angola desde o século XVII e apenas no XIX, segundo o historiador Marcelo Mac Cord (2003, p. 54), as “hierarquias do Rei do Congo foram proibidas”. As hierarquias, não as festas, pois continuaram acontecendo com a presença de africanos, crioulos e mestiços. Em 1851, o *Diário de Pernambuco* relatou que os festejos de africanos saíam da Igreja do Rosário “sem que fizessem desordem alguma”. Já em 1856, os pretos irmãos do Rosário foram vítimas da repressão policial no Recife “porque do maracatu passariam a bebedeira, e daí aos distúrbios” (REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 343-343).



Seja como for, alguns historiadores afirmam que estes conflitos entre africanos teriam servido à classe dominante como meio de manter rivalidades, seguindo a ideia de “dividir para governar” (REIS, 1991, p. 68). Se funcionou ou não, o fato é que era no seio das irmandades que os africanos poderiam expressar formas de manifestação cultural e manejo político para lidar com um mundo que lhes era estranho e que foram inseridos forçadamente. As festas, procissões e cortejos fúnebres que eram realizados pela gente preta em suas irmandades, se caracterizavam como espaços por excelência de inversão simbólica da ordem colonial. Nelas havia batuques, danças, bebedeira, além de todo um cortejo que preenchia as ruas dos centros urbanos, sendo marcadas pela mistura de costumes africanos e europeus. Tudo acontecendo às vistas – às vezes com participação – dos brancos.

4 OS FESTEJOS: DA IGREJA À ROÇA

Eram as festividades e procissões dos santos padroeiros das irmandades as principais solenidades. Nos compromissos já expostos acima, da irmandade do Rosário e da Senhor Bom Jesus dos Martírios, há capítulos específicos explicitando como a procissão deveria ocorrer pelas ruas do Recife. No capítulo quarto desta última, por exemplo, há a indicação de que o cortejo deverá sair no Domingo de Ramos “pelas duas horas da tarde”, além de “trombeta com vestimenta roxa”, “vinte e quatro anjos”, sendo “doze com os martírios, e doze com flores e varetas”, como também a indicação do que cada irmão que compunha a mesa deve fazer, como e onde no encaminhar da procissão (AHU, cód. 1302, fl. 4). A irmandade do Rosário também indica como as festas à Senhora do Rosário deveriam acontecer. Pelo capítulo nono do compromisso, sabemos que a festividade acontecia “no segundo domingo de outubro, por ser instituída neste dia desde sua antiguidade”. Infelizmente a descrição não é tão rica quando a da irmandade do Bom Jesus dos Martírios, mas há a indicação de que a procissão também deveria acontecer “as duas horas da tarde” com “toda suntuosidade”, além das menções aos antigos irmãos da mesa de portarem “as varas do pálio” (AHU, cód. 1303, fl. 9). A relação com a antiguidade dos postos pode ser observada em ambas as irmandades.

Também, no caso da irmandade do Rosário, havia ainda a eleição de Reis e Rainhas do Congo, como indica o sétimo capítulo de seu compromisso. Como vimos, deveriam ser de nação Angola, além de forros. Além disso, eram obrigados a pagarem a esmola anual de 4\$000 à irmandade, indicando a situação financeira que os coroados deveriam ter ou recorrer (AHU, cód. 1303, fl. 9). Nada nas irmandades era de graça! Aliás, no caso do Rei, este teria também



teria alguma influência política, dado que as corporações de ofícios de negros – conhecido como “cantos”, na Bahia –, estariam sob a jurisdição do governador de Pernambuco e do Rei do Congo (APEJE, PP, cód. II, 114v).

Estas festividades eram antigas no âmbito do Império português, pois já no século XVI há a possibilidade de sua existência, segundo José Ramos Tinhorão (apud REGINALDO, 2011, p. 207-208). As festas seriam uma espécie de celebração da conversão do Congo pelos portugueses e representava a embaixada que o Mani Congo teria enviado a Portugal. Analisando a eleição e festividade de reis negros em Santo Amaro, Silvia Lara (2007, p. 183) afirmou que “a embaixada e o reinado encenados em Santo Amaro recordariam a rápida e vitoriosa cristianização daquele reino [do Congo]”. Lucilene Reginaldo (2011, p. 225) também segue a trilha da historiadora ao afirmar que “as embaixadas protagonizadas por africanos, referências fundamentais nas cortes festivas dos reinados negros, fizeram parte da história do império colonial português”. Também os estudos de Marina de Mello e Souza (2001, p. 254) destacam tal questão: “a coroação do rei do Congo no âmbito da celebração festiva (...) remetia a um passado africano, resgatado pela vivência do catolicismo”.

No entanto, a coroação de reis não estava restrita ao espaço português. Roger Bastide (1974, p. 91) destacou realzas nas colônias da América espanhola, cada qual com suas organizações e, ao que parece, não só restritas aos africanos vindos da região centro-ocidental, pois segundo o autor, na Colômbia, organizados em “cabildos”, congos e minas, possuíam seus reis e príncipes. John Thornton (2004, p. 275) também teria observado as eleições na América espanhola, pois aponta o costume dos africanos coroados como reis em Cartagena. Marina de Mello e Souza (2002, p. 173-174) também destacou a presença de reis na América inglesa, onde comemoravam a festividade de Pikster Day e coroavam o Rei Charley, um africano de Angola, ao som de tambores, cantos e danças de sua terra. Portanto, com a expansão do Império português, assim como em outros espaços da América, a coroação entrou no costume do povo negro que fora transposto da África para a colônia, sobretudo os negros africanos da região centro-ocidental e seus descendentes crioulos (SOUZA, 2001, p. 249).

Em Pernambuco, a notícia mais antiga da coroação é registrada em 1666 por Urbain Souchut de Renefort, onde faz registro de práticas muito próximas das já descritas acima:

Depois de terem ido à missa, em número de cerca de quatrocentos homens e cem mulheres, elegeram um rei e uma rainha, marcharam pelas ruas cantando e recitando versos por eles improvisados, precedidos de atabaques, trombetas e pandeiros.



Vestiam as roupas de seus senhores e senhoras, trazendo correntes de ouro e pérolas
(*Apud* TINHORÃO, 2000, p. 88).

O cronista não faz registro de nação, mas não seria errado pensar que se tratasse de angolas e/ou crioulos, dado que em meados do século XVII, Luanda seria o principal porto de onde se embarcavam cativos para a América portuguesa. Segundo Lucilene Reginaldo (2011, p. 220), das irmandades do Rosário da Bahia estudadas por ela em sua tese, os compromissos destacam a relação entre a devoção à Senhora do Rosário, a coroação de reis e os africanos vindos de Angola, algo que é confirmado por diferentes autores para diferentes regiões da América portuguesa. Portanto, o que se deve levar em consideração com relação à coroação é seu caráter de organização social em grupos compostos de sujeitos vindos da região centro-ocidental da África que certamente mesclavam suas estruturas de parentesco, originárias de suas comunidades de origem, com as hierarquias próprias do estamento ibérico presente na colônia. Marina de Mello e Souza (2002, p. 181-182), tendo como base os trabalhos do africanista John Thornton, teria pensado em uma espécie de “catolicismo centro-africano” para responder à mescla de costumes centro-africanos no interior das irmandades. Segundo a autora, na própria organização de comunidades da região do Ndongo havia um sistema de eleição para a escolha de um chefe, sendo seu posto confirmado pelo líder religioso, o *nganga*. Portanto, tendo o comércio atlântico desestruturado as bases de parentesco da região Congo-Angola, na América, teriam se organizado em grupos para perpetuar um “parentesco simbólico”, onde a irmandade e a coroação de reis, rainhas e da “corte” se apresentavam como ferramentas importantes para a consolidação de um sentimento de parentesco.

Também os cortejos fúnebres eram momentos onde havia o exercício de espetáculos festivos. Práticas fúnebres portuguesas do “bem morrer”, com cortejos, rezas fizeram parte da ritualística dos pretos quando padeciam. No capítulo quinto do compromisso da irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios é informado que “será a dita obrigada no enterramento acompanhar com a tumba os irmãos com suas capas e capelos, a cruz com seis tochas ou brandões” (AHU, cód. 1302, fl. 5), atestando o caráter de solenidade da morte. A própria africana Thereza Afonço, já citada, solicitava que seu corpo fosse sepultado na irmandade do Rosário com 50 missas, sendo 25 na Matriz do Corpo Santo e 25 na do Rosário, e que fosse acompanhado por todas as confrarias que fazia parte como irmã, o que podemos imaginar que o tamanho do cortejo não seria nada pequeno (IAHGPE, inventário de Thereza Afonço, 1768). Sobre os cortejos, Lucilene Reginaldo (2011, p. 199) informa que “estes



verdadeiros espetáculos primavam pela profusão de signos, gestos e objetos simbólicos e, sobretudo, pelo tamanho e impacto do cortejo”. E era composto de “músicos, velas, tochas, mendigos cegos e muitas qualidades de estropiados”, sendo verdadeiras festas.

Festividades em torno da morte também podiam ser encontradas em África. Em Ajudá na região da Costa da Mina na África Ocidental, por exemplo, quando um membro da família padecia, era comum que seus parentes exercessem práticas de abstinências sexuais ou tabus alimentares como parte da ritualística funerária. Além disso, os funerais eram seguidos de festividades regrados com comidas e bebidas. Uma testemunha que esteve em Ajudá escreveu que os “enterros acontecem com muita alegria, parte com tristeza” e que “os instrumentos ficam numa casa ao lado, e tocam dia e noite durante esse tempo” (PARÉS, 2016, p. 75-76). Toda esta cerimônia estava assentada numa concepção cosmológica de reintegração da alma ao mundo dos mortos, onde havia três estágios: o enterro do corpo; o enterro ritual e a ascensão do morto a categoria de ancestral. Estas concepções eram compartilhadas pelos grupos *gbe* do Golfo do Benim, mormente Aladá, Ajudá e o Daomé, tendo cada um suas especificidades (PARÉS, 2016, p. 70). Quando esteve em Abomé, capital do reino do Daomé, o padre Vicente Pires ([s.d.], p. 73) relatou os costumes em torno de cerimônias fúnebres reais, pois sua chegada coincidiu com a morte do *dadá* Agonglo. Escreveu: “logo que o rei adocece, de madrugada, ao meio dia e meia noite”, ou seja, o dia todo, “é circulado o palácio por bandos de negros, com cantarolas e atabaques, gaitas e mais instrumentos”. E completa mais adiante no texto: “com efeito, morrendo acontece fazerem a mesma Orquestra”. Nas sociedades da África Centro-Occidental, as cerimônias fúnebres podiam acontecer de forma estendida, comemorando-se inclusive o aniversário do morto, onde se faziam sacrifícios, deixavam comidas e bebidas. Segundo John Thornton (2020, p. 90), “cuidar dos ancestrais era algo tipicamente familiar, com descendentes formando o grupo que se dedicava a cuidar deles”.

Por outro lado, aos africanos que não tivessem rendas suficientes para custear o bem-morrer português e ter um enterro cristão, é provável que seguissem formas ritualísticas próximas do passado em África. A viajante inglesa, Maria Graham (1956, p. 120-121), que esteve em Pernambuco no começo do século XIX, teria relatado o que lhe pareceu “insulto dispensado aos pobres negros”. Segundo seu relato, “quando um negro morre, seus companheiros colocam-no numa tábua, carregam-no para a praia onde abaixo do nível da preamar eles espalham um pouco de areia sobre ele”. Outra medida, menos humanitária a seus olhos, era a de ser “amarrado a um pau, carregado a noite e atirado à praia”. E completa: “de



onde talvez a maré o possa levar”. Passava despercebido pela viajante que a água, sobretudo de mar ou rio, possuía simbolismo para algumas sociedades africanas. Para os *fon*, por exemplo, acreditava-se que o morto deveria atravessar o rio Uemê (*Ouémé*), localizado ao norte do Benim, entre as atuais cidades de Savé e Glazoué. Esta travessia se fazia em uma espécie de canoa (PARÉS, 2016, p. 70). Para os povos *bantus* da área Congo-Ndongo, havia a kalunga que representava o pós-morte naquela região da África Centro-Occidental (SWEET, 2007, p. 128). Nesses casos, a água seria o meio dos espíritos juntarem-se aos ancestrais.

Não seria improvável que chegados os africanos na colônia tentassem reproduzir aspectos – fragmentos, é verdade – dos costumes em torno da morte. Segundo João José Reis (1991, p. 114), “há evidências de que os africanos mantiveram no Brasil muitas de suas maneiras de morrer”. No entanto, teriam assimilado as práticas fúnebres portuguesas do “bem morrer”, com cortejos, rezas e algumas demais preparações, como a elaboração de um testamento ou o pagamento às irmandades para a realização de enterro cristão.

Por outro lado, ainda que a liberalidade de danças, batuques e festejos aos africanos fosse concedida por uns e/ou negada por outros, a repressão era a realidade para muitos. Segundo Paulo Dias (2001, p. 859), sobre os aspectos da festa negra, se por um lado havia a festa de rua, “extracomunitária”, nas palavras do autor, em que a permissão se fazia presente devido aos valores religiosos incorporados pelos africanos e seus descendentes, também havia a “celebração intracomunitária”. Segundo Dias, era nesta “onde se reforçavam, sem grande interferência ou participação do branco, os valores de pertencimento a uma matriz cultural e religiosa africana”.

Associadas à religião dominante, surgiram interpretações, ritos e práticas de cura que mesclavam cosmovisões africanas com o catolicismo português. Já se foi debatido sobre o calundu e os acontundás praticados pelos negros nascidos em África. Há um consenso entre os historiadores que se dedicaram ao tema de que o calundu era marcado, sobretudo, por suas raízes centro-africanas, ainda que houvesse traços católicos e da África Ocidental (MARCUSI, 2015, p. 29). O termo calundu foi empregado de maneira genérica no período colonial para se referir às reuniões de africanos tanto em casas afastadas dos centros urbanos coloniais como nos engenhos, muitas vezes sob permissão dos senhores. Nuno Marques Pereira (1728, p. 115-116), no começo do século XVIII, em seu *Compêndio descritivo do Peregrino da América*, teria escrito que o calundu “são folguedos, ou adivinhações (...) que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá”. Não



podemos perder de vista a interessante referência ao calundu como sendo uma prática vinda da África e elaborada em coletividade: “quando se acham juntos”.

Também como demonstrou Luiz Mott (2016, p. 60-65), para o caso de Minas Gerais no século XVIII, tanto no calundu da africana de nação angola, Luzia Pinta, que era auxiliada por “negras angolanas”, como no acontundá de Josefa Maria de nação courana, onde a maior parte dos africanos envolvidos eram de nação mina (oito courá, uma mina e uma mina-courá), havia a presença de africanos de mesma nação envolvidos nos encontros. No entanto, é provável que tanto numa manifestação como na outra, africanos de nações opostas ingressassem nos rituais, uma vez que possuíam sistemas religiosos relativamente abertos. No acontudá de Josefa, por exemplo, havia tanto angola como crioulo. Por outro lado, no calundu da Cachoeira, região da Bahia, analisado por João José Reis (2016, p. 21), todos os membros da casa vítima da repressão das autoridades coloniais eram de nação da Costa da Mina: marri, jeje, daomé e tapa, tanto escravos como libertos. No caso de Pernambuco, Josinaldo Queiróz investigou o “calundu da negra Izabel”, denunciada em 1716. Também destacou o caso de Luzia Barboza de nação “coyrana” da Costa da Mina, por ela ter “feito malefícios” contra sua denunciante, D. Maria Madalena, branca (QUEIROZ, 2018, p. 68;86). Além destes, houve o caso da “preta mestra” em Recife que ajuntando-se em roças com outros pretos da Costa da Mina, praticavam danças ao som de tambores e ídolos de barro (MELO, 2020).

A menção a este caso foi descrita pelo conde de Povolide, Luís José de Ataíde e Melo, em 1780 e a tal roça foi descoberta e reprimida por ele quando foi governador de Pernambuco, em fins da década de 1760. O caso veio à tona quando capuchinhos italianos desembarcaram no Recife em 1778 e se escandalizaram ao ver os festejos dos “negros de Angola” (RODRIGUES, 2019, p. 90). De pronto, enviaram carta ao Tribunal da Inquisição que chamou atenção do governador à época, José César de Meneses. Enviando carta ao secretário do Ultramar e em resposta à mesa da Inquisição, informou que nos festejos realizados pelos pretos na capitania “nada se conservam nas tais danças dos seus ritos gentílicos” (AHU, cx. 135, d. 10140). Porém, Martinho de Melo e Castro, o secretário do Ultramar, respondeu ao governador que ainda sim estas danças deveriam ser reprimidas, e pedia também que o bispo de Pernambuco, d. Tomás da Encarnação, que cooperasse com o governador nos procedimentos. Neste meio tempo, antes de responder às autoridades de Pernambuco, Melo e Castro enviou carta ao conde de Povolide indagando como deveria se proceder. Este respondeu que não as considerava dignas de reprovação, com exceção das danças realizadas pelos pretos



da Costa da Mina. Nestas danças, “untavam os corpos com diversos óleos, sangue de galo”, sendo coordenadas por uma “preta mestra com altar de Ídolos adorando bodes vivos, e outros feitos de barro” (AHU, cód. 583, fl. 221). A roça contou com a presença de homens e mulheres “rústicos”, ou seja, incultos, além de clérigos que também foram reprimidos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entender a história das irmandades negras e das vivências religiosas de africanos e seus descendentes no Brasil colonial, abre imensas possibilidades de reflexões sobre as experiências destes sujeitos no período escravista. Como vimos, as irmandades, para além do caráter devocional, contribuía para que os africanos construíssem identidades sociais, mesmo que marcadas pelas classificações da sociedade branca. O que demonstra a marca contrastiva das nações dos diferentes grupos vindos d’África, uma vez que embarcavam em diferentes procedências do continente. Além disso, o estudo sobre as experiências religiosas e das devoções negras, não pode perder de vista as aproximações necessárias com aspectos sociais e culturais – em suma, uma série de práticas – originárias da África que se conectavam com elementos da cultura branca, como as festividades devocionais aos santos e o bem-morrer português e católico. Não queremos aqui afirmar que houve transposições inteiras de todo um complexo cultural e devocional dos africanos e alojados, sem modificações, na América. Mas sim, destacar todo um intrincado jogo de adaptações culturais em constante movimento devido ao vai e vem de navios negreiros que traziam diferentes grupos de homens e mulheres e, com estes, diversas formas de compreensão. Portanto, seguimos os ensinamentos de Nicolau Parés (2016, p. 356-357) quando este afirma que “na diáspora é notório o deslizamento das identidades coletivas de tipo político, baseadas no território, para outras de tipo religioso, que remetem a origem territoriais distantes e enfatizam a descendência”. Ou seja, que na América as experiências religiosas serviram como espaços fundamentais de agregação de homens e mulheres nascidos em África e que, mesmo sendo relegada ao campo da discriminação, “encaixou-se” na sociedade branca. Portanto, não há mais como estudar os africanos na diáspora e seus descendentes no período escravista sem construir pontes sólidas com as sociedades africanas e com o fluxo do comércio negreiro. E são as experiências religiosas campos férteis de compressões e possibilidades.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2011.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), código 1302. Compromisso da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da villa do Recife;

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), código 1303. Compromisso que novamente faz a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da villa do Recife.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), código 585.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Cx. 43, D. 3920. Avulsos de Pernambuco.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Cx. 135, D. 10140. Avulsos de Pernambuco.

Arquivo Público Estadual João Emerenciano (APEJE). Patentes Provinciais, cód. II.

Arquivo da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife (AIMSSSAR). Livro de Casamento (LC), 1796-1800.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario Portuguez e Latino**. Coimbra, 1712.

COUTO, Domingos do Loreto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Officina Typgraphica da Biblioteca Nacional, 1904.

GRAHAM, Maria. **Diário de uma viagem ao Brasil** e uma estada nesse país durante parte dos anos 1821, 1822 e 1823. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

Instituto Arqueológico, Histórico, Geográfico Pernambucano (IAHGPE). Fundo de Inventários e Testamentos. Inventário de Thereza Afonso, 1768.

PEREIRA, Nuno Marques. **Compêndio descritivo do Peregrino da América**. Lisboa: Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1728.

PIRES, Vicente Ferreira. **Viagem de África em Reino do Dahomé**. [s.d.]

RODRIGUES, Aldair. Malungos e parentes: “Sumário contra os pretos de Angola do continente de Pernambuco” (1779). **Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. Ano XII, Nº XXII, maio/2019.

SOARES, Mariza de Carvalho (org.) **Diálogos Makii de Francisco Alves de Souza**: manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina, 1786. São Paulo: Chão Editora, 2019.

Obras de referência

BASTIDE, Roger. **As Américas Negras**: civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: Difel, 1974.



DIAS, Paulo. *A Outra Festa Negra*. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris. **Cultura & Sociabilidade na América portuguesa**, vol. 2. São Paulo: Hucitec; FAPESP, 2001

LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MAC CORD, Marcelo. Identidades étnicas, irmandade do Rosário e Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses – século XIX. **Campos** (UFPR), Paraná, v. 4, 2003.

MAC CORD, Marcelo. **O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na História Social do Recife, 1848-1872**. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 2001.

MARCUSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MELO, Filipe Matheus Marinho de. Uma preta mestra, um altar e seus ídolos: o comércio com a Costa da Mina e a religiosidade da Antiga Costa dos Escravos em Pernambuco, século XVIII. **Revista da ABPN**, v. 12, n. Ed Especial, p. 89-112, 2020.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Nome e o Sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MOTT, Luiz. Três sacerdotisas africanas no Brasil inquisitorial. In: GOMES, Flávio; COSTA, Valéria (org.) **Religiões Negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800). **Afro-Ásia**, v. 33, p. 87-132, 2005.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte: a religião vodum na Antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

PEREIRA, Padre Rinaldo [et al.]. **Santos Pretos, Black Saints**. Recife: Cepe, Maspe, 2019.

QUEIROZ, Josinaldo. **Entre a Permissão e a Proibição: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e a administração secular na capitania de Pernambuco (1778-1797)**. Dissertação (Mestrado em História). UFPE, Recife, 2018.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista**. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo**, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, p. 1-21, 1996.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.



REIS, João José. Revisitando “Magia jeje na Bahia”. In: GOMES, Flávio; COSTA, Valéria (org.) **Religiões Negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. **O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-c. 1853)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000

SOARES, Mariza de Carvalho. Histórias Cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé. In: FLORENTINO, Manolo (org.) **Tráfico, cativo e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrimo a Guiné no Brasil colonial. **RIHGB**, Rio de Janeiro, 161 (407), abr./jun., p. 71-94, 2000.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. História, Mito e Identidade nas Festas de Reis Negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. In: JANCÓS, István; KANTOR, Íris. **Festa, Cultura & Sociabilidade na América portuguesa**, vol. 1. São Paulo: Hucitec; FAPESP, 2001.

SWEET, James. **Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português**. Lisboa: Edições 70, 2007.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

THORNTON, John. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda (org.). **Díaspóra Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2020.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Ed. 34, 2000.