

*Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão**

*João José Reis***

Em janeiro de 1809, um capitão de milícias de Santo Amaro, no Recôncavo baiano, relatou a seu capitão-mor que durante as festas do Natal do ano anterior os escravos dos engenhos da região haviam descido para aquela vila para celebrar. Segundo seu relato, eles eram

“vários escravos de todas as nações, e unindo-se em três corporações com muitos, desta vila, segundo a sua nação, formaram ranchos de atabaques, e fizeram os seus costumados brinquedos, ou danças, a saber, os geges, no sítio do Sergimirim, os Angolas, por detrás da Capela do Rosário, e os nagôs e uçás na rua de detrás junto ao alambique que tem de renda Thomé Correa de Mattos, sendo este rancho o mais luzido, vestidos em meio corpo, com um grande atabaque, e alguns adereçados com algumas peças de ouro, e continuaram com as suas danças não só de dia mas ainda grande parte de noite, banquetearam-se em uma casa vizinha [...] que se achava vazia na mesma rua de detrás aí houve muito que beber, a custa dos mesmos pretos [...] e foram expectadores muito povo de toda a qualidade, e sexo, e sem que afinal houvesse tumulto, ou desordem se retiraram cada um ao seu domicílio, a tempo que os dois preditos ranchos, ou adjuntos de geges, e Angolas se tinham retirado com a noite, e se não sabe que estes se banquetearassem, ou fizessem coisa notável”¹.

Algumas linhas adiante, o capitão informava que um padre tentara conter a festa dos nagôs e uçás, mas que um deles ameaçou-o, afugentando-o do local com palavrões “e lhe disseram que seus senhores tinham toda a semana para se divertirem e que eles tinham nela um só

* Gostaria de agradecer ao CNPq o apoio para a pesquisa que resultou neste artigo, que é uma versão consideravelmente revista e aumentada de texto publicado em *Cahiers d'Études Africaines*, vol 125, n° 32 (1992), pp. 15-34.

** Professor do Departamento de História da FFCH/UFBA.

¹ José Roiz de Gomes para o capitão-mor Francisco Pires de Carvalho e Albuquerque, 20.01.1809, Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), *Capitães-mores. Santo Amaro, 1807-1822*, maço 417-1.

dia”. Queixou-se o oficial que a maioria dos senhores permitia ajuntamentos daquele tipo na vila e em seus engenhos e fazendas, e pedia instruções ao capitão-mor, seu superior.

Por sua vez, o capitão-mor __ que era Francisco Pires de Carvalho e Albuquerque, de poderosa família da aristocracia açucareira __, após leitura do relatório, pediu instruções ao governador da Bahia sobre como agir. O conde da Ponte, governador e capitão-general, respondeu no tom que o tornou famoso em seus dias como duro no tratamento dos escravos: as reuniões escravas deveriam ser evitadas, os senhores advertidos sobre isso; os escravos deveriam ser mantidos dentro dos limites das propriedades e presos os reincidentes².

Este incidente é cheio de lições sobre a escravidão. No que diz respeito aos brancos, revela diversos tipos de atitude diante da reunião de escravos em gozo de seu tempo livre. O padre reclamou daquilo que provavelmente interpretara como atentado à religião do Reino: aqueles corpos seminus, alguns com símbolos pagãos, agitados pelo toque de atabaques, talvez celebrando deuses africanos na data maior da Cristandade. Já a população da vila __ homens e mulheres, “de toda qualidade” __ parece ter apreciado o espetáculo de música e dança dos africanos, o que talvez explicasse boa parte da reação negativa do religioso. Sabedores de que a paz nas senzalas não dependia apenas do chicote, os senhores, em sua maioria, permitiam que seus escravos celebrassem a seu modo o Natal. O capitão menor e o capitão-mor, não sabendo bem como proceder __ reprimir ou permitir? __, pediram instruções o primeiro ao segundo e este ao capitão-general. Por fim o conde da Ponte ordenou que os escravos fossem reprimidos pela ousadia lúdica e os senhores repreendidos pela permissividade.

O comportamento dos escravos não era menos rico em sentidos. Revela uma grande capacidade de mobilização e organização para uma festa em que não devem ter sido poucos os recursos materiais e simbólicos mobilizados, além da energia pessoal e coletiva. Envolvendo escravos do campo e da cidade, o episódio sugere uma importante conquista de espaço de barganha sob a escravidão, do qual não ficavam excluídos os escravos rurais. Aliás, pelo menos na vila de Santo Amaro desse período, os escravos de engenho não se isolavam em comunidades fechadas dentro de cada engenho e fazenda, mas circulavam entre uma propriedade e outra, e entre estas e as vilas da região.

Suas atitudes, porém, variavam de grupo para grupo. Os nagôs e os haussás eram mais ousados e elaborados na produção e na intensidade da festa. Foram eles que protagonizaram o conflito com o padre, fazendo jus à tradição que brevemente estabeleceriam na Bahia como responsáveis por inúmeras revoltas. Deve ser destacado, contudo, exatamente o fato de que __ vindos em grupos de seus engenhos, onde certamente trabalhavam lado a lado como escravos __os africanos, na hora de celebrar, de desfrutar de seu tempo livre, do tempo que lhes pertencia, escolhessem fazê-lo separados em grupos étnicos ou *nações*. Uma separação que tinha inclusive uma delimitação territorial, cada qual ocupando uma vizinhança diferente da do outro na vila de Santo Amaro. Mas não se tratava de uma divisão intransponível. Nagôs e haussás iriam se unir na mesma celebração africana do Natal de 1808, fazendo a festa mais animada, rica e prolongada. Na origem dessa união natalina podia estar uma religião adversária, o Islã, mas um

²Francisco Pires de Carvalho e Albuquerque para o conde dos Arcos, 21.01.1809 e despacho do conde de 27.01.1809, in *Ibid.*

Islã nada sisudo. Aquele padre talvez farejasse perigo maior do que o paganismo em sua paróquia.

Naquela festa estavam presentes dois movimentos contraditórios que se projetam, com muitos desdobramentos, sobre a história da escravidão na Bahia e em outras regiões do Brasil. A festa, que serviu para dividir e unir os negros, foi vista pelos brancos como passatempo inocente ou desafogo das tensões do cativo e, no sentido inverso, como quebra da ordem, uma espécie de ensaio para a rebelião, senão como rebelião dos costumes, se tomarmos a opinião do padre santamarense.

Nesse campo de poder, minado de significações, operavam escravos, senhores, autoridades militares, civis e eclesiásticas e o povo livre em geral. Como é sabido, o governador que sucedeu o conde da Ponte, o conde dos Arcos, ao contrário daquele, acreditava que a festa servia precisamente para dividir os africanos, aprofundar suas diferenças nacionais, evitando o perigo da rebelião unificada. O Natal de Santo Amaro mostra que a festa africana servia a ambos os fins: ela podia juntar e separar.

O incidente também mostra como os escravos aproveitavam as celebrações do calendário cultural dos senhores para praticarem suas próprias tradições culturais, entre as quais a tradição, freqüentemente reinventada, de se organizarem segundo a origem étnica. Na descrição do episódio, o capitão de milícias informava que os negros angolas haviam celebrado o seu Natal nos fundos da igreja do Rosário. Os angolas, seguidos dos crioulos, foram os mais antigos devotos de Nossa Senhora do Rosário na Bahia. Em torno da devoção a essa santa foram organizadas diversas irmandades e levantados vários templos. Mas o fenômeno não se restringiu a angolas, crioulos e Rosários.

No interior das irmandades, dedicadas a diversos santos católicos, africanos de diversas nações, além de crioulos e pardos, desenvolveram práticas e enfrentaram situações semelhantes às suscitadas pelos acontecimentos de 1808 no Recôncavo baiano. Questões relativas à identidade e à diversidade étnicas e a alianças interétnicas foram constantes na vida dos irmãos negros, como o foram os enfrentamentos e as negociações com os brancos. As celebrações, divisões, alianças e conflitos nas ruas de Santo Amaro, quando vistos pelo ângulo do que acontecia dentro das irmandades, sugerem a existência de um conjunto de estratégias sociais que circulavam através do mundo negro no tempo da escravidão.

Porém, antes de entrar no assunto específico, mais umas palavras sobre escravidão, controle e resistência. Antes mesmo que o primeiro escravo desembarcado no Brasil se rebelasse, os senhores e autoridades coloniais já sabiam ser necessário controlar seu corpo e seu espírito. O regime escravocrata, como todo regime de trabalho forçado, baseou-se fundamentalmente no chicote e em outras formas de coerção, mas não teria vigorado por muito tempo se só usasse a violência. Desde cedo os escravocratas aprenderam que era preciso combinar a força com a persuasão, assim como os escravos aprenderam ser impossível sobreviver apenas da acomodação ou da revolta. Os estudos mais recentes sobre a escravidão mostram justamente que a maioria dos escravos viveu a maior parte do tempo numa zona de indefinição entre um extremo e outro. Num trabalho recente, chamamos essa zona de espaço de

negociação³. Além da barganha relacionada à vida material e ao trabalho, os escravos e senhores, negros, forros, livres e homens brancos, digladiavam-se para definir os limites da autonomia de organizações e expressões culturais negras.

Entre as instituições em torno das quais os negros se agregaram de forma mais ou menos autônoma, destacam-se as confrarias ou irmandades religiosas, dedicadas à devoção de santos católicos. Elas funcionavam como sociedades de ajuda mútua. Seus associados contribuía com jóias de entrada e taxas anuais, recebendo em troca assistência quando doentes, quando presos, quando famintos ou quando mortos. Quando mortos porque uma das principais funções das irmandades era proporcionar aos associados funerais solenes, com acompanhamento dos irmãos vivos, sepultamento dentro das capelas e missas fúnebres. Os dirigentes máximos das irmandades eram chamados juizes, provedores ou outros termos que variavam regionalmente. Os escrivãos e tesoureiros também detinham grande poder. Eram esses os principais cargos da *mesa*, como se chamava o corpo dirigente das irmandades. Outros membros se encarregavam da organização de festas e funerais, coleta de esmolas, assistência aos doentes, administração da capela e do culto divino⁴.

A irmandade representava um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros — em torno das festas, assembléias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua — construíam identidades sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto. A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente. Idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano, através da africanização da religião dos senhores, elas vieram a constituir um instrumento de identidade e solidariedade coletivas.

Um dos aspectos pouco estudados dessa africanização diz respeito exatamente à recriação, no seio das confrarias negras, de identidades étnicas trazidas da África. O estudo dessas instituições nos fornece um ângulo privilegiado para entender a dinâmica da alteridade no

³João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e conflito*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989; Maria Helena P. T. Machado, "Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão", *Revista Brasileira de História*, 8: 16 (1988), pp. 143-160. Ver também Sidney Chalhoub, *Visões da liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990; Sílvia Lara, *Campos da violência*. São Paulo, Paz e Terra, 1987; Flávio dos Santos Gomes, *Histórias de quilombolas*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

⁴As chamadas irmandades de cor já foram estudadas por vários autores, entre os quais Jefferson Bacelar e Maria Conceição B. de Souza, *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*, Salvador, Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, mimeo, 1974; Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira/USP, 1971, vol. I, cap. 5; Julio Braga, *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma irmandade de cor*, Salvador, Ianamá, 1987; Manoel S. Cardozo, "The Lay Brotherhoods of Colonial Bahia", *Catholic Historical Review*, 33: 1 (1947), pp. 12-30; Patricia Mulvey, "The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: A History", Tese de Ph.D., City University of New York, 1976; Luis Monteiro da Costa, "A devoção de Nossa Senhora do Rosário na Cidade do Salvador", *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, 10: 10 (1958), pp. 95-113; Carlos Ott, "A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho", *Afro-Asia*, Nº 6/7 (1968), pp. 119-126; Mary Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*, Princeton, Princeton University Press, 1987, cap. 9; A. J. R. Russell-Wood, *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*, New York, St. Martin's Press, 1982; Caio Boschi, *Os leigos e o poder*, São Paulo, Ática, 1986; Julita Scarano, *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1975; Alisson Eugênio, "Lazer e devoção: as festas do Rosário nas comarcas de Mariana e Ouro Preto no período escravista", *Estudos de História*, 3: 1 (1996), 111-132, entre outros.

interior da comunidade negra do Brasil escravocrata. E este estudo é possível devido à notável documentação que elas deixaram. Os estatutos das confrarias, chamados *compromissos*, e outros documentos constituem uma das poucas fontes históricas da era escravista escritas por negros, ou pelo menos como expressão de sua vontade. As irmandades, aliás, produziram muita escrita. Por ironia, através da escrita, homens e mulheres egressos de culturas orais construíram suas identidades, codificaram discursos sobre a diferença, defenderam-se da arrogância dos brancos, deixaram, em síntese, testemunho de uma notável resistência cultural.

A política da diferença

As identidades étnicas encontraram um solo fértil no Brasil colonial. A sociedade formada na colônia escravocrata estava estruturada em moldes corporativistas que refletiam diferenças sociais, raciais e nacionais. As irmandades são um exemplo disso. Muitas fizeram as vezes de corporações profissionais típicas do antigo regime. Algumas poucas abrigavam a nata da sociedade, a "nobreza" da Colônia, os senhores de engenho, altos magistrados, grandes negociantes. Mas o principal critério de identidade dessas organizações foi a cor da pele em combinação com a nacionalidade. Assim, havia irmandades de brancos, de mulatos e de pretos. As de brancos podiam ser de portugueses ou de brasileiros. As de pretos se subdividiam nas de crioulos e africanos. Estas podiam se fracionar ainda de acordo com as etnias de origem — ou, como se dizia na época, as "nações" —, havendo as de angolanos, benguelas, jejes, nagôs etc.

A distinção étnico-nacional constituía a lógica de estruturação social das confrarias no Brasil. Nesse ponto os africanos pouco inovaram, apenas se adaptaram ao ambiente. O surpreendente é constatar quão bem eles se adaptaram e, a partir daí, criaram micro-estruturas de poder, conceberam estratégias de alianças, estabeleceram regras de sociabilidade, abriram canais de negociação e ativaram formas de resistência.

Em Salvador, os jejes mantinham, desde 1752, sua própria Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, que funcionava na igreja do Corpo Santo, na freguesia da Conceição da Praia. Os angolas se acomodavam em muitas irmandades — sobretudo as dedicadas à Nossa Senhora do Rosário, as mais numerosas e disseminadas por todo o Brasil —, tendo sido provavelmente os primeiros a criarem confrarias, pois foram os primeiros africanos importados em massa para a Bahia⁵.

Termos étnicos como nagôs, angolas, jejes representavam identidades criadas pelo tráfico escravo, que envolvia grupos étnicos mais específicos oriundos da África. Os nagôs, por exemplo, pertenciam a diversos grupos iorubás que viviam em vasta região do sudoeste da atual Nigéria. No Brasil, viraram todos nagôs, identidade à qual se amoldaram sem esquecer origens mais específicas. Na maioria das vezes as irmandades se formavam em torno das identidades africanas mais amplas, criadas na diáspora, mas havia exceções. Os nagôs do reino de Ketu, por exemplo, reuniam-se na igreja da Barroquinha em torno da irmandade do Senhor dos Martírios

⁵Russell-Wood, *The Black Man*, pp. 156-157; Pierre Verger, *Notícias da Bahia - 1850*, Salvador, Corrupio, 1981, p. 65. Ott, em "A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário", p. 20, atribui aos nagôs a criação da Irmandade de Bom Jesus das Necessidades.

e, mais tarde, da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, designação que evoca a relevância dos rituais fúnebres para seus fundadores.

Com o tempo, e é difícil estabelecer datas, as irmandades começaram a se abrir, mas sem escancarar suas portas indiscriminadamente e sim estabelecendo regras seletivas de alianças interétnicas. Bem cedo crioulos e angolas, por exemplo, uniram-se sem abolir suas diferenças, para exercer o poder sobre irmãos de outras origens étnicas. A análise dos compromissos revela interessantes estratégias de alianças, ao lado de elaboradas regras de exclusão.

Da Irmandade do Rosário dos Pretos da Igreja da Conceição da Praia, no distrito comercial de Salvador, participavam irmãos e irmãs angolanos e crioulos na época de seu primeiro compromisso, em 1686. Embora sem explicitar, previa-se a entrada de gente de outras origens, inclusive brancos e mulatos, mas só crioulos e angolas eram elegíveis, em números iguais, a cargos de direção. Da mesma forma, a Irmandade de Santo Antonio de Categeró, fundada em 1699 na igreja matriz da freguesia de São Pedro, também em Salvador, aceitava pessoas de qualquer condição, embora só angolas e crioulos, homens ou mulheres, pudessem ocupar a mesa diretora. Assim, rezava seu compromisso,

"os ditos oficiais acima referidos serão Crioulos [e] os segundos serão os Angolas, que para isso se farão duas Eleições em que os ditos oficiais irão divididos, e da mesma sorte será feita a Eleição das Crioulas, e outra das Angolas"⁶.

Ficava, assim, explícito o reconhecimento da diferença étnica, assim como o da igualdade política, entre os dois grupos.

A importante Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, cuja bonita igreja azul ocupa a atual praça do Pelourinho, foi fundada em Salvador em 1685, provavelmente por negros de Angola. No final do século XVIII já contava entre seus membros com crioulos, jejes e outros africanos. Os jejes constituíam, inclusive, a maioria dos que entraram nesse período (ver quadro abaixo), mas os angolanos e crioulos, mais velhos na confraria, monopolizavam a mesa diretora.

⁶"Compromisso da Virgem Sanctissima May de Deos Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Praya: Anno 1686", Cap. VI, Arquivo da Igreja da Conceição da Praia, não catalogado; Cardozo, "The Lay Brotherhoods", p. 25, sobre a Irmandade de Santo Antonio de Categeró.

Origem étnica dos irmãos do Rosário dos Pretos do Pelourinho, 1798-1810

Origem	Número	%
Jeje	96	38,0
Crioulo	84	33,0
Angola	35	14,0
Mina	16	6,0
Benguela	9	3,5
Nagô	9	3,5
"Costa d'Africa"	4	1,5
Moçambique	1	0,5
Total	254	100

Fonte: Jefferson Bacelar e Maria C. de Souza, *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*, Salvador, IPAC, mimeo, 1974, pp.17-19.

O compromisso do Rosário, revisto em 1820, admitia como membro comum "pessoa de qualquer qualidade, e sexo, tanto liberto, como escravo", mas ainda por algum tempo a irmandade permaneceu como uma associação principalmente de angolas, jejes e crioulos. Com o avançar do século XIX, porém, parece que africanos islamizados, haussás e nagôs na maioria, passaram a freqüentá-la, embora talvez tivessem sido mais numerosos na Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos (futura Sociedade Protetora dos Desvalidos), fundada bem mais tarde, em 1832⁷. A verdade é que pouco sabemos sobre a circulação dos negros muçulmanos, os chamados malês, no interior de outras instituições de caráter religiosos dos africanos, como os candomblés. É provável que até o levante de 1835, se essa circulação existia, era pouco intensa, uma vez que o Islã era um movimento em ascensão, que militava para converter africanos para o lado de Alá. Com a derrota sofrida naquele ano e a repressão que se seguiu, desconfio que os malês amoleceram a alma e adotaram o pluralismo religioso que caracterizava a população negra. Voltarei aos malês mais tarde.

É importante observar que as alianças não obedeciam a um roteiro rígido. Variavam, podendo às vezes unir povos que na África estavam separados por grandes distâncias geográficas e culturais. Se os angolas, em detrimento dos jejes e outros africanos, privilegiaram sua aliança com os crioulos no Rosário do Pelourinho, na Irmandade do Rosário da Rua de

⁷"Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, 1820", Caps. 3 e 5, Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (AINR), não catalogado; Bacelar e Souza, *O Rosário dos Pretos*, discutem em detalhe este compromisso; Braga, *Sociedade Protetora dos desvalidos*.

João Pereira, os benguelas, vindos da região sul de Angola, dividiam com os jejes da região do Daomé os cargos da mesa diretora em 1784⁸.

A aliança africano/crioulo não era fácil. Os jejes da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, da vila de Cachoeira, no Recôncavo baiano, expressaram sem rodeios sua animosidade em relação aos crioulos no compromisso de 1765. O capítulo que regulamentava a entrada de irmãos, estabelecia: "com declaração de que não se admitirão nesta Irmandade os homens pretos nacionais desta terra, a que vulgarmente chamam crioulos, senão dando cada um de entrada dez mil réis". A taxa de associação paga pelos africanos era 15 vezes menor. E apesar de pagar um alto preço para ser aceito, o crioulo o seria com restrições: "com condição de que nenhum exercerá em Mesa cargo algum em que haja de ter voto". E explicavam o porquê da discriminação: "pelas controvérsias que costumam ter semelhantes homens com os de nação Jeje que estabelecem esta Irmandade"⁹.

Já discuti em outro trabalho que africanos e crioulos tinham uma inserção diferenciada nas relações senhor/escravo e estilos de negociação e resistência em geral divergentes¹⁰. Isso não impedia compromissos de partilha de poder, como os que [OS CRIoulos?] celebraram com os angolas em torno das irmandades do Rosário da Conceição e das Portas do Carmo. Como acabamos de ver, tal não foi possível com os jejes de Cachoeira. Podemos sugerir que essas alianças se faziam ao sabor das condições locais, da história específica da comunidade africana e seus conflitos em cada região, em cada cidade, vila ou vizinhança. É justamente neste sentido que as irmandades servem como um bom termômetro das tensões no interior da comunidade negra no tempo da escravidão e do tráfico atlântico de escravos. No caso de Cachoeira, jejes e crioulos provavelmente tinham relações azedas no momento em que os primeiros decidiram fundar a irmandade do Senhor dos Martírios.

Mas essas regras de exclusão também não reificavam a diferença étnica, pois previam exceções. Não valiam para as mulheres crioulas: "nesta proibição se não entende as Irmãs Crioulas, que estas poderão servir todos os cargos, e gozar todos os privilégios da Irmandade sem reserva", previam os jejes de Cachoeira. As mulheres eram um fator de aglutinação, de pacificação da animosidade étnica. É provável que aí resida um elemento de pragmatismo masculino. Os jejes podiam estar jogando com um dado demográfico: as mulheres eram escassas na comunidade africana, derivando talvez daí o interesse dos homens de recrutá-las para as irmandades, independente de suas origens, e com isso aumentar o mercado afetivo disponível¹¹.

Os homens podiam elaborar complexas regras de exclusão e privilegiamento. Pelos termos do compromisso de 1800 da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos, da vila de São Gonçalo dos Campos, eram os crioulos que discriminavam os africanos:

⁸"Parecer do Desembargador Ouvidor Geral do Crime a d. Rodrigo José Nunes, 9.11.1784", APEBa, *Cartas ao Governo, 1780-84*, maço 176.

⁹"Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios [1765]" apud Mulvey, "The Black Lay Brotherhoods", p. 265.

¹⁰João J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1986, pp. 169-196. Ver também João J. Reis, "Quilombos e revoltas escravas no Brasil", *Revista USP*, 28 (1995-96), pp. 23-27.

¹¹Mulvey, "The Black Lay Brotherhoods", p. 265.

"Procurarão indagar de qualquer Irmão, que entrar para a Irmandade se é nacional da terra, e no caso que entrar algum dizendo que o é, e se vier ao conhecimento que é Angola, Benguela, ou Costa da Mina, vindo adúltero, será riscado da Irmandade para nunca mais ser admitido"¹².

O estrangeiro de contrabando perderia todo o dinheiro já pago à confraria, "pelo dolo e malícia, com que nela se introduziu"¹³. Ao contrário de Salvador, os crioulos desta irmandade não queriam a presença nem dos angolas, seus tradicionais aliados. De novo as condições locais, cujos detalhes específicos infelizmente desconheço, explicariam o fenômeno.

Mas aqui, de novo, as mulheres do grupo adversário seriam poupadas, embora não por constituírem um mercado de uniões afetivas. Só entrariam mulheres africanas *já casadas* com irmãos crioulos. Seriam porém expulsas se, uma vez viúvas, viessem a casar com africanos¹⁴. Desta forma os crioulos procuravam regular a demanda afetiva das mulheres africanas admitidas em sua irmandade. A lógica de adoção/exclusão étnica ocorreria, então, pela via masculina, ou seja, através do casamento, o homem definia a filiação étnica da mulher. É a regra nas sociedades patrilineares, como eram tanto o Brasil colonial como a maioria dos grupos africanos trazidos para o Brasil.

Esse conjunto de tensões étnicas reveladas pela vida das irmandades não se restringia à Bahia. O Rio de Janeiro apresenta dois casos extremamente interessantes de confrarias criadas pelos negros "minas". Essa designação "étnica" (*mina*) incluía numerosos grupos originários da costa ocidental africana, notadamente aqueles sob a égide do antigo reino do Daomé, mas não somente eles. Eram escravos exportados através de portos como Ajudá, Jaquin, Grand Popo, Porto Novo e outros. Os jejes e nagôs podiam estar incluídos sob o guarda-chuva mina, mesmo na Bahia, onde viriam a se afirmar tão solidamente como grupos étnicos específicos, o que aconteceria a partir do final do século XVIII, quando os jejes e sobretudo os nagôs inundariam o mercado escravo baiano. No Rio de Janeiro a generalização mina parece ter sobrevivido pelo século XIX adentro, provavelmente devido à discreta presença nagô e jeje nessa região do Brasil. Como se sabe, no Rio predominavam os africanos vindos da África central e austral, que os linguistas convencionaram chamar de "bantos"¹⁵.

Tal como outras designações forjadas pelo tráfico, os escravos minas incorporaram tal identidade, mas sempre que era estrategicamente necessário faziam-na acompanhar por outras menores. É o caso dos negros *marri* (ou *Mahi*), que na África ocupavam um território ao norte do reino do Daomé e deste sofriam constantes incursões. Os *marri* constituíam uma espécie de "campo de caça de escravos", na expressão de Akinjogbin¹⁶. Em 1786, negros da nação *marri* estabeleceram no Rio de Janeiro uma associação em cujo estatuto lia-se o seguinte:

¹² "Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Crioulos de São Gonçalo da Vila de Cachoeira [1800]" Cap. II, AINSR, sem nº de catalogação.

¹³Ibid.

¹⁴Ibid.

¹⁵Ver sobre a nomenclatura étnica do tráfico, Maria Inês Cortes de Oliveira, "Retrouver une identité", Tese Doutorado, Universidade Paris IV (Sorbonne), 1992, cap. I e Karasch, *Slave Life*, cap. 1.

¹⁶I. A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbors, 1708-1718*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, pp. 81, 93.

“Nós Regente e os mais grandes do adjunto e congregação dos pretos Minas Marri desejando que esta se aumente no Serviço de Deus, e tenha seus Estatutos por onde se governem, sabendo cada um a obrigação que lhe compete, para que assim se sirva aos nossos Nacionais com nossas devotas assistências e sufragações das almas dos mesmos; se edifiquem os mais fiéis cristãos vendo que quanto cabe em nossas capacidades, saber fazer caridades, huns aos outros [...]”¹⁷.

Esta passagem é muito sugestiva. Em primeiro lugar indica uma organização étnica, uma estrutura de poder e liderança prévias ao estabelecimento da organização. Os marris parecem ter decidido pela fundação da confraria para consolidar uma associação preexistente de perfil nitidamente africanocêntrico, ainda pouco mundo-novista, digamos. Neste sentido é que vejo o exclusivismo marri. “Este adjunto ou congregação foi feito para se fazer caridades aos nossos nacionais”, o que — dito no mesmo capítulo quinto que detalhava a assistência devida aos irmãos defuntos: acompanhamento, missas, esmolas que os sobreviventes deveriam doar — mostra que a morte e a ancestralidade mantinham-se como o elemento fundamental de identidade marri.

Os marri, no entanto, não se colocavam fora da identidade mina. A leitura dos estatutos revela que, na verdade, buscavam estabelecer sua hegemonia, a hegemonia marri, no interior da comunidade mina. Três passagens do estatuto esclarecem isso. Num deles estabeleciam: “As pessoas a quem Elegerem para regentes, sejam naturais e oriundos da Costa da Mina, e do Reino de Marri, e não poderão eleger de outra nação”. Ou seja, não excluía outros minas. Mas excluía especificamente um grupo africano, estabelecendo que qualquer preto poderia “entrar neste adjunto ou Congregação exceto pretos de Angola”, que eram os adversários maiores dos minas no contexto histórico em que foi produzido este documento¹⁸.

Mais adiante, quando tratavam da participação marri nas congadas feitas por ocasião das festas de Nossa Senhora do Rosário, escreveram: “acompanharão ao Rey de Nossa Senhora do Rosário, sendo da Costa da Mina e não o sendo, não acompanharão”. Ou seja, tal como no Natal santamarense de 1808, também aqui a festa separava tanto quanto unia os africanos. A festa funcionava como um mecanismo de aprofundamento da identidade e solidariedade grupais. Isso não é invenção de antropólogo ou historiador. Os próprios marris já sabiam que

“o estado de folias [...] serve de muita utilidade, assim de exercitar os ânimos dos pretos, como para acodirem de novo muitos de fora, assentarem-se na Congregação afim de os ir atraindo [...]”¹⁹.

Um aspecto curioso da associação dos negros marris é que ela não foi plenamente concebida como irmandade, mas como “congregação”, como “adjunto”. Eles não tinham, por

¹⁷Estatuto da Congregação dos Pretos Minas Marri (1786), Arquivo Nacional, códice 721P7 (SAP) (antigo códice 656). Agradeço a Sara O. Farias por ter colocado à minha disposição cópia deste documento, que por sua vez lhe fora cedida por Flávio dos Santos Gomes.

¹⁸Um caso de disputa em torno de quem devia usar a coroa de rainha dos cassanges no Rio de Janeiro, em 1813, é tratado em extraordinário documento publicado por Leila Algranti, “Costumes afro-brasileiros na Corte do Rio de Janeiro”, *Boletim do Centro de Memória da UNICAMP*, 1 (1989), pp. 17-21.

¹⁹Estatuto da Congregação dos Pretos Minas Marri (1786), Arquivo Nacional, códice 721P7 (SAP) (antigo códice 656).

exemplo, uma invocação a santo específico, embora o caráter católico da organização fosse claro. Não aceitavam como membros, por exemplo, negros “que usem de abusos e feitiçarias ou superstições” (Capítulo III). Desejavam o “aumento no serviço de Deus”. Ou ainda, como, rezava o Capítulo IV:

“Todas as pessoas que estiverem neste adjunto serão devotos de Deus e de sua Sacratíssima Mãe Maria Santíssima, e dos santos da Corte do Céu; especialmente dos Santos de seus nomes e anjos da guarda e das almas do purgatório por quem militemos ouvindo missas todos os dias”²⁰.

A ênfase algo extremada na proteção pessoal (santos do nome) e nas almas do Purgatório sugerem, por um lado, apego a uma ideologia africana que privilegiava uma religiosidade pragmática e, por outro, uma relação especial com os ancestrais, o mundo dos mortos. A própria nomenclatura do poder constitui mais um indício de que o grupo não se pensava como uma irmandade em moldes tradicionais. Termos como “regente” e “os mais grandes” não circulavam em compromissos de irmandades. Os marris chegaram a se utilizar de um termo africano para definir “procurador” (um cargo comum nas irmandades), no importante capítulo que definia quem podia e quem não podia entrar no adjunto. Os candidatos, escreveram, “serão examinados pelo secretário deste adjunto e *oggân*, que é o mesmo que procurador geral”. *Ogan* é o termo jeje, língua *fon*, que define postos masculinos na hierarquia dos atuais candomblés, mas originalmente significava chefe. Aqui é usado para definir posto de liderança numa associação católica, embora ainda não uma irmandade. O que quero dizer com tudo isso (e explicitarei mais na frente) é que estamos diante de uma organização mais densamente africana do que as irmandades, na qual as identidades especificamente africanas faziam-se representar com mais força.

Um outro exemplo de engenharia étnica envolveu os negros minas da freguesia de de Nossa Senhora da Candelária, também no Rio de Janeiro. Estes estavam realmente reunidos em irmandade, a de Santo Elesbão e Santa Efigênia, cujo compromisso de 1740 seria confirmado em 1797, com algumas restrições, pelo arcebispo do Rio, dom Antônio de Guadalupe²¹. A confraria aceitava a entrada de irmãos “oriundos da Costa da Mina, Cabo Verde, ilha de São Tomé ou de Moçambique”, além de brancos e pardos de ambos os sexos. Os africanos daquelas nações podiam servir como juízes, enquanto o cargo de tesoureiro seria sempre ocupado por um branco. Por outro lado, não seriam admitidos “de nenhuma sorte” angolanos, crioulos, cabras e mestiços. Os mesários que admitissem indivíduos desses grupos nunca mais poderiam “servir coisa alguma na dita Irmandade”. Quanto aos ilegalmente admitidos, seriam expulsos e os dinheiros de suas entradas devolvidos “para que fiquem de nenhum efeito seus assentos”.

Os minas da Candelária teceram uma ampla aliança étnica com grupos oriundos de diversas regiões da Mãe África, os quais, originalmente, não possuíam entre si proximidade

²⁰ Idem.

²¹ “Compromisso da Venerável Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia desta Corte do Rio de Janeiro, o qual foi feito em 1740”, documento depositado no arquivo da mesma irmandade, cópia do qual me foi gentilmente cedida pelo historiador Anderson José Machado de Oliveira.

cultural ou linguística. Mas os angolas, agora acompanhados de negros e mestiços escuros da terra, ficavam no campo inimigo, tal como no caso da confraria marri que acabamos de ver. Poderíamos talvez concluir, provisoriamente é claro, que angolas e minas formariam no Rio de Janeiro setecentista o campo de tensões mais comum no interior da comunidade africana.

Ocorre que o arcebispo, em seu despacho de aprovação do compromisso em 1797, obrigou que os irmãos de Elesbão e Efigênia eliminassem o capítulo de discriminação étnica: “se tirará do capítulo 10 a diferença de naturalidade dos pretos”. Para se acomodarem a esse desejo episcopal de união cristã, foi redigido o novo capítulo 25 do compromisso, mas, estranhamente, sem que fosse eliminado o 10º. A nova decisão era um remendo que não escondia a permanência das tensões, pois doravante ficaria a mesa da irmandade dividida entre seis membros “dos Irmãos criadores” (minas, Cabo Verde, São Tomé e Moçambique) e seis “dos outros admitidos” (cabras, mestiços, crioulos e angolas, nesta ordem registrados no novo capítulo, com os angolas em último lugar). Além disso os brancos e pardos poderiam doravante servir na mesa “e os mais cargos que lhe parecer”.

A política da resistência

Assim divididos, perderam totalmente os negros sua capacidade de resistência diante dos brancos? Chegaram a se opor, como negros, aos brancos?

Os brancos procuraram participar das irmandades de cor como estratégia de controle, não obstante muitos talvez também o tenham feito por sincera devoção. Ou, mais concretamente, para salvar a alma. Os pretos os aceitaram por várias razões: para cuidar dos livros, por não terem instrução para escrever e contar, para receberem doações generosas, vez que não tinham como sustentar sozinhos a irmandade, ou ainda por imposição pura e simples. A presença de brancos nas confrarias negras era uma prática comum em todo o Brasil. Acabamos de vê-los entre os irmãos cariocas. Da mesma forma, a Irmandade do Rosário dos Pretos de Igarapu, em Pernambuco, exigia que o tesoureiro fosse branco “abastado de bens, zeloso e temente a Deus”²².

Na Bahia, os irmãos do Rosário da freguesia de São Bartolomeu, vila de Maragogipe, no Recôncavo, explicavam em 1820 que devotos de qualquer cor poderiam servir como juizes ou juízas, “por ser esta Irmandade instituída por pretos, e estes pobres que por si só a não poderão suprir”. O escrivão geral podia ser preto, com a ressalva de que tivesse dinheiro para a esmola da festa da padroeira. Mas o escrivão da mesa “será branco ou pardo; por não haver na dita povoação pretos, que saibam ler, e contar...”. O branco era recrutado como membro por uma razão prática²³.

Essa irmandade também criou o cargo de *protetor*, a ser ocupado por um branco nomeado pelo capelão. Vamos encontrar esses cargos honoríficos ou cerimoniais mesmo em confrarias negras urbanas afluentes. Em 1845 eram juizes de devoção da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo o barão do Passé e o doutor Cassiano Gonçalves Ramos, além de outros

²²Ver René Ribeiro, *Religião e relações raciais*, Rio de Janeiro, MEC, 1956, p. 72.

²³“Compromisso de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São Bartolomeu da vila de Maragogipe”, Arquivo da Cúria de Salvador (ACS), não catalogado.

importantes brancos baianos²⁴. Entretanto, a presença de brancos em irmandades negras nem sempre foi aceita com tranqüilidade, especialmente quando ocupavam certas posições-chaves de direção. Na eleição de 1784, os jejes e benguelas do Rosário da Rua de João Pereira uniram-se para tentar demover os brancos dos cargos de tesoureiro e escrivão, que tradicionalmente ocupavam, substituindo-os por negros. Não sabemos se conseguiram²⁵.

Igual movimento fez a Irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco, uma das confrarias mais populares de Salvador. A rica documentação relativa a este episódio permite avaliar, sob diversos ângulos, as tensões geradas pela presença branca nas confrarias negras e a luta dessas pela autonomia²⁶.

Em 1789, data inaugural da Revolução Francesa, os irmãos de São Benedito pediram permissão à Coroa portuguesa para reformar o compromisso de 1730, excluindo os brancos dos cargos de escrivão e tesoureiro. Em 1730, argumentaram, não havia negros letrados, mas agora, escreveram, "a iluminação do século [nos] tem feito inteligentes da escrituração e contadoria". Para esses filhos distantes do Iluminismo, a substituição era também justificada porque os brancos andavam "revoltando-se contra os pretos e fazendo-se despóticos no exercício dos seus cargos e tratando-os com desprezo". E acusavam ainda os brancos de deter certos privilégios e até de corrupção, envolvendo os bens da irmandade. No novo compromisso "os crioulos e os de mar a fora" se revezariam naqueles cargos.

Vejamos em detalhe o teor da defesa feita pelo escrivão e o tesoureiro brancos. Em primeiro lugar chamavam atenção para o "falso e clandestino requerimento" dos irmãos pretos, redigido sem a presença do capelão da irmandade e deles dois, o que contrariava o compromisso. Negros se reunindo sem supervisão branca? A atitude quebrava uma regra secular e uma regra geral, no Brasil, de certos cargos de irmandades serem sempre ocupados por brancos. Os brancos de São Benedito refutaram que ocupavam seus cargos apenas em função da inabilidade dos pretos na escrita, "mas sim em atenção de que os pretos, além de na verdade serem ignorantes da dita arte, são homens pela maior parte cativos, e por esta razão incapazes de terem fé pública". Ou seja, os escravos não tinham personalidade jurídica para legalmente assinar documentos, como os livros de ata, de contas, contratos, recibos etc.

Alguns dos irmãos pretos, admitiam os brancos, sabiam ler, escrever e contar "barbaramente", e os livres tinham até personalidade jurídica, mas havia uma outra e mais grave questão. Referindo-se à proposta de rotatividade entre africanos e crioulos nos cargos de escrivão e tesoureiro, eles garantiam:

"em poucos anos se esgotará o catálogo dos homens que julgam capazes destes empregos, pois são bem poucos os que sabem ler, escrever, e por conseguinte não haverá quem entre

²⁴Ibidem; "Eleição dos Juizes e mais Mezarrios da Irmandade da S.S. Virgem do Rosário das Portas do Carmo...[1845-46]", AINSR, não catalogado. Os candomblés, posteriormente, talvez tenham usado as irmandades como modelo para a criação de seus cargos de ogans honoríficos, em geral ocupados por brancos e pardos da elite baiana.

²⁵"Parecer do Desembargador Ouvidor Geral [...] 9.11.1784".

²⁶A documentação se encontra no APEBa, *Ordens Régias 1786-90*, livro 78, fls. 275-286. O compromisso de 1770 da Irmandade de São Benedito ainda reservava estes cargos para irmãos brancos: "Compromisso da Irmandade de São Benedicto Erecta no Convento de São Francisco da Cidade da Baya [1770]", Cap. 2, Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Ordem de Christo*, livro 293.

na alternativa das ditas eleições, principalmente a parte dos de Africa, no que não se sentirá pequena desordem"²⁷.

Segundo os brancos, os irmãos negros podiam ser divididos

"em duas classes, uns que exercitam nas artes mecânicas, e outros vagabundos, inúteis, sem officio algum, todos porém pobres e miseráveis, e a maior parte quase mendigam o preciso sustento, e quando muito com o suor do seu rosto se mantêm quase sempre indigentes, sem bens alguns de raíz, e ainda móveis"²⁸.

Os irmãos brancos falavam como senhores, e questionavam: "como há de um homem destes sem abono, e sem crédito meneiar, e guardar os bens da Irmandade, que são bastantes, sem falta, ou descaminho deles?". Por fim o argumento político. Só os brancos, "com sua presença, e autoridade" podiam manter a paz entre os irmãos pretos: "estes", escreveram, "são mais sujeitos a discórdias e parcialidades em suas Irmandades, como a cada passo se está vendo, [...] muito principalmente quando elas se compõem de crioulos e Africanos". Aqui os brancos chegavam ao fundo da questão: os irmãos negros não saberiam gerir suas diferenças étnicas sem a supervisão branca, necessária para pôr ordem na casa. E terminavam definindo o pedido dos pretos como "frívolo, ignorante, imprudente, e danoso à mesma Irmandade".

Mas os irmãos pretos de São Benedito não se intimidaram. Além de ladrões dos bens da irmandade, mentiam os adversários de que as contas e os escritos de todas as irmandades de cor estivessem nas mãos de brancos. Eles não estavam sozinhos nesse movimento negro. E listavam 12 irmandades nas quais os irmãos pretos exerciam "seus empregos com manifesto zelo, e louvor, como é notório nesta Cidade, e bem prova o aparato de suas Igrejas, e Capelas, e a Religiosa pompa com que fazem as suas Procissões"²⁹.

A petição dos negros e a resposta dos brancos foram parar nas mãos dos conselheiros da rainha de Portugal, dona Maria, que pediu ao governador colonial, dom Fernando José de Portugal, sua opinião sobre o assunto. Este verificou ser verdadeira a afirmação dos confrades de São Benedito de que muitas irmandades negras, e todas de pardos, tinham escrivãos e tesoureiros da própria cor, e recomendou que a rainha atendesse o pedido de seus súditos pretos. Bela lição de sabedoria política, tanto dos negros como do governo. Num regime dominado pelos brancos, nem sempre os brancos venciam todas as batalhas porque a Coroa não os protegia automaticamente quando as disputas envolviam negros. Estes, afinal, eram também vistos como súditos passíveis de serem protegidos pelo Rei, cuja legitimidade, se expressão do direito divino, também passava pelo respeito do conjunto dos súditos, sem exceção.

Esta disputa na Irmandade de São Benedito revela a luta pela manutenção da autonomia negra dentro de suas organizações permitidas. Mas as irmandades empreenderam outras lutas. A tradição oral do Rosário das Portas do Carmo menciona que esta irmandade defendia liberdades ameaçadas de irmãos alforriados e pleiteava, junto aos senhores, a alforria de membros escravos que pudessem pagá-la. Algumas irmandades emprestavam dinheiro para seus

²⁷ "Compromisso da Irmandade de São Benedicto Erecta no Convento de São Francisco da Cidade da Baya [1770]".

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

associados comprarem a liberdade, embora, por falta de recursos, nenhuma delas pudesse favorecer a muitos com esse tipo de crédito. O adjunto dos marris dedicaria todo um capítulo sobre o assunto:

“Os congregados que forem cativos querendo libertar-se tendo o seu dinheiro e lhe faltar para o ajuste de sua alforria, fará saber ao regente para este lhe dar providências fazendo juntar os Congregados participando-lhes da necessidade que tem o dito do donheiro para se libertar, para o que o secretário fará um termo a assinará o dito pretendente com obrigação de o pagar”³⁰.

Mas essas associações tiveram um papel forçosamente ambíguo em relação à escravidão. Muitas delas, por exemplo, não permitiam que escravos fossem mesários. Uma delas escreveu que não podiam ser porque a situação de escravo era incompatível com a de dirigente. Os juizes e outros membros da mesa tinham de contribuir com tempo e dinheiro para o progresso da associação, coisas de que o escravo não dispunha. E ademais, quem respeitaria a um escravo? Diversos compromissos falam da indignidade da escravidão e fazem veladas críticas aos senhores que maltratavam seus escravos. Nenhuma, todavia, pôde combater a escravidão enquanto sistema. Seu papel foi o de abrir espaços dentro dos limites do sistema³¹.

Uma das principais atividades das irmandades era a promoção da vida lúdica, ou estabelecer o “estado de folia” de seus membros e da comunidade negra em geral. Nas festas de santos padroeiros, elegiam reis, rainhas, imperadores e imperatrizes que fundavam no Novo Mundo encantações de reinos africanos, rituais que transformavam a memória em força cultural viva, embora nunca esquecessem de anunciar que tudo faziam “para maior grandeza e aplauso” dos santos de devoção³². No compromisso da irmandade dos santos Elesbão e Efigênia do Rio de Janeiro, o monarca fictício é tratado de “Glorioso Santo Imperador”. Também rituais de inversão da ordem, essas eleições eram acompanhadas do bater de atabaques, danças, mascaradas e canções cantadas em línguas africanas. Nessas cerimônias, carregadas de emoção mais do que de devoção cristã, os africanos reviviam simbolicamente suas antigas tradições culturais e consolidavam na prática novas identidades étnicas.

As autoridades civis e eclesiásticas eram ambíguas diante dessas festas. Um bispo carioca assim refletiu:

“ainda que seja mal soante aos ouvidos a palavra ‘Folias’, como esta consiste em terem um Imperador, Imperatriz, Principe e Princesa, Reis e Rainhas do estado [de folia], para conciliarem por este meio melhor os ânimos e as esmolos desta gente preta e há observado entre eles estes costumes nas cidades, e terras mais bem reguladas talvez para que tenham esta consolação, entre tantos trabalhos do cativo a que o sujeitou a sua infelicidade, parece-me que se lhes pode conceder o que pedem”³³.

³⁰Estatuto da Congregação dos Pretos Minas Marri (1786).

³¹ Em Minas Gerais colonial, ao contrário da Bahia, era muito comum o escravo assumir cargos de direção, conforme informação em correspondência pessoal do historiador norte-americano Donald Ramos, que trata do assunto em livro inédito sobre Ouro Preto.

³²Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia (Cap. II do compromisso reformado).

³³Parecer do Bispo do Rio de Janeiro de 9.10.1764, anexo aos documentos de confirmação do compromisso da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia.

O bispo via na festa uma oportunidade de promover a caridade cristã, além de ser um recurso político que interessava a paz dos cativos. Outras autoridades discordavam, preferindo proibir as festas por considerarem-nas uma carnavalização da religião oficial, festas que promoviam uma espécie de subversão da ordem simbólica dos brancos. As irmandades resistiam e negociavam a liberdade de associação independente e livre expressão cultural. O poeta seiscentista Gregório de Matos deixou notável testemunho disso: "A um General-Capitão/ Suplica a Irmandade preta,/ Que não irão de careta,/ Mas descarados irão"³⁴.

Reagindo a uma dessas proibições, em 1786 um grupo de irmãos do Rosário da Bahia pediu a Lisboa permissão para celebrar a "sempre Gloriosa Mãe de Deus", usando de "máscaras, danças no idioma de Angola com os instrumentos concernentes, cânticos e louvores". Argumentavam ainda que assim se praticava "em muitos Países da Cristandade". Mas Lisboa não cedeu aos argumentos dos pretos³⁵. Anos depois, já no Brasil independente, a resistência prosseguia. Em 1835, vamos encontrar um grupo de africanos a negociar com os vereadores de Salvador licença para celebrar o Senhor do Bonfim com danças e atabaques³⁶.

A defesa da autonomia lúdica era coisa séria, que aguçava a definição racial dos conflitos que gerava. E não se restringia aos negros nascidos em África. Em 1842, em Rio de Contas, interior da Bahia, crioulos que celebravam são Benedito responderam com tiros à intervenção policial, resultando na morte de um deles e de um soldado. Dois anos antes, um irmão pardo recém-alforriado, revoltado com a nomeação de um vigário malquisto para a vila de Camamu, no sul da Bahia, chamou os que defendiam o padre de "branquinhos de merda". Mais um exemplo de que assuntos religiosos podiam incentivar a identidade racial³⁷.

Os negros combatiam pelo direito de celebrar a vida a seu modo. Mas também de celebrar a morte. É conhecida a preocupação dos africanos em promover funerais elaborados para seus mortos. Essa atitude adaptou-se bem à tradição luso-barroca de pompa fúnebre. As irmandades acompanhavam e enterravam em suas capelas os seus mortos, e rezavam missas por suas almas, projetando para além da vida a comunidade étnica terrena. Mas havia problemas. Nenhuma irmandade baiana, por exemplo, inclusive as de brancos, tinha direito a possuir esquifes para o transporte dos cadáveres de casa à igreja de sepultura. Os esquifes eram monopólio da Santa Casa de Misericórdia, a mais poderosa irmandade branca, que cobrava por seu uso para financiar sua vasta obra filantrópica. E as irmandades negras só podiam pagar por um esquife pobre, indigno e sujo, espécie de tabuleiro, chamado *banguê*. O esquife mais decente, chamado tumba de arco, era para os brancos. As irmandades negras, uma após outra, exigiram, lutaram e finalmente conseguiram de Lisboa o direito a possuir tumba própria, e tumba

³⁴Apud Fernando Peres, "Negros e mulatos em Gregório de Matos", *Afro-Asia*, Nº 4: 5 (1967), p. 73.

³⁵Requerimento dos Pretos Devotos da Senhora do Rosário da Bahia, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Caixa 71, códice 12235. Agradeço a Maria Inês Cortes de Oliveira por me haver cedido cópia deste documento.

³⁶Sobre os devotos do Senhor do Bonfim, ver Arquivo Municipal de Salvador, *Atas da Câmara, 1833-35*, fls. 164v e 166v.

³⁷Carta do presidente J. J. P. de Vasconcelos ao Ministro da Justiça, 11.01.1842, APEBa, *Correspondência para a Corte*, livro 686, fls. 17-18v; carta do Juiz de Paz Arcangelo Ferreira Borges ao Presidente da Província, 28.07.1840; carta do Juiz Municipal de Camamu João José Falcão ao Presidente da Província, 24.01.1841 e carta dos vereadores de Camamu ao Presidente da Província, 25.01.1841, APEBa, *Juizes de Paz*, maço 2298.

de arco, apesar da feroz resistência da Santa Casa. Esse direito nem as irmandades brancas conseguiriam por longo tempo³⁸.

Ainda no âmbito da morte, em 1836 as irmandades negras de Salvador se aliaram às brancas para protestar contra a proibição, por motivos de saúde pública, da prática secular dos enterros no interior das igrejas. Os irmãos queriam manter um costume que era considerado uma das portas de entrada no Paraíso. Aqui temos associações fortes entre a maneira ritualmente rica com que tanto o africano como o católico barroco estavam acostumados a tratar seus mortos, estabelecendo o modelo de tratamento desejado para suas almas no outro mundo. Em 1836, as irmandades tentaram negociar com o governo contra a proibição dos enterros no interior dos templos. O governo foi inflexível. O cemitério que se havia construído para o enterro de todos destruiria noções arraigadas de salvação e ancestralidade, eliminando no caso dos negros aquele elemento de comunidade que garantiram um novo sentido de vida num mundo hostil. Mobilizado pelas irmandades negras, brancas e pardas, o povo marchou para o cemitério, construído nos arredores da cidade, e o pôs abaixo. Esta rebelião barroca ficou conhecida como Cemiterada³⁹.

As irmandades combateram por sua autonomia, pelo direito de seus membros a uma vida e uma morte dignas. O espírito de comunidade étnica que conquistaram levou seus membros a participar de batalhas maiores? Eles teriam participado, por exemplo, das muitas revoltas africanas da Bahia na primeira metade do Oitocentos? Ou dos movimentos de rua e revoltas liberais do Império no mesmo período? Temos pouca informação a respeito.

Não há evidência de que membros de irmandades tenham participado do levante liderado por muçulmanos acontecido em Salvador em janeiro de 1835. Entretanto, dois anos depois aconteceu a Sabinada, uma revolta liberal e separatista, liderada por um médico pardo, movimento que garantiu grande adesão entre a população afrobaiana. O "órgão oficial" do movimento, o *Novo Diário da Bahia*, comentou em dezembro de 1837 sobre os legalistas a quem combatia:

"Mas enfim eles nos estão fazendo a guerra porque são brancos, e na Bahia não devem existir negros e mulatos, principalmente para subirem a postos, salvo quem for muito rico, e mudar as opiniões liberais"⁴⁰.

Para o jornal, a discriminação racial dependia de dinheiro e convicção política. Na Sabinada, mulatos e brancos radicais se uniram aos negros. Quando a guerra acabou, depois de quatro meses de ocupação de Salvador pelas forças rebeldes, o presidente interino da província mandou o chefe de polícia vasculhar, aparentemente em vão, a capela do Rosário dos Pretos de

³⁸Sobre funerais africanos, ver Louis-Vincent, *La mort africaine*, Paris, Payot, 1982. Sobre o papel da Santa Casa nos funerais coloniais, ver A. J. R. Russell-Wood, *Fidalgos and Philantropists*, Londres, Macmillan, 1968, cap. 9.

³⁹Discuto detalhadamente esse movimento em João J. Reis, *A morte é uma festa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

⁴⁰ Ver Paulo César Souza, *A Sabinada: a revolta separatista da Bahia (1837)*, São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 138,141.

João Pereira, irmandade de crioulos e africanos, onde se suspeitava existirem rebeldes e armas escondidas⁴¹.

As irmandades parecem ter desempenhado um importante papel na formação de uma "consciência negra", embora consciência dividida, que desabrochou no Brasil com o fim do regime colonial. É incontestável o valor que tiveram como instrumentos de resistência. Permitiram a construção ou a reformulação de identidades que funcionaram como um anteparo à desagregação de coletividades submetidas a imensas pressões. Mesmo que tenham sido seletivas nas alianças que promoveram, mostraram em muitos casos ser possível a convivência na diferença, sem prejuízo da capacidade de resistir. Seu limite maior, evidentemente, foi a própria escravidão, que entretanto não foi aceita sem críticas.

Conclusão

A história das irmandades abre uma porta à melhor compreensão da experiência negra no Brasil da escravidão. Para penetrá-la é preciso admitir, como temos feito, que elas espelhavam tensões e alianças sociais que permeavam a sociedade escravocrata em geral e o setor negro em particular.

Sabemos que a história dos negros tem sido simplificada por noções que pressupõem uma homogeneidade que não existiu. Os negros eram diferentes, os africanos eram diferentes e eles tinham orgulho dessa diferença. Isso os ajudou a manter a dignidade, a afirmar sua humanidade diante de um regime que os definia como coisa. A terminologia "negros sudaneses" e "negros bantos", usada no passado por historiadores e antropólogos para explicar muita coisa, explicam, na realidade, muito pouco. A não ser que a análise possa ser mais refinada, como faz Robert Slenes ao sugerir a formação de uma "proto-nação banto" a partir de características linguísticas comuns a vários povos oriundos da região Centro-Sul da África⁴². Mas se mergulharmos mais fundo, vamos perceber que denominações como jeje, nagô, angola etc, também são insuficientes para os africanos, a não ser aquelas denominações mais gerais como expressões de identidades formadas ou em formação no Brasil escravista, identidades para cuja criação as próprias irmandades contribuíram.

Quando nos afastamos das irmandades podemos perceber identidades ainda menores, diferenças mais específicas, no caso da congregação de pretos marris que vimos páginas atrás. E não é acidental que as encontremos em práticas culturais e organizações mais densamente africanas. Por exemplo, em 1785, o relator da devassa contra um *Calundu* (casa de culto) africano em Cachoeira, no Recôncavo baiano, chamou de "jejes" aos seis negros ali presos, mas o testemunho de um africano esclareceu durante o inquérito que um era "daomé", dois "marris", um "tapa" e apenas a dois chamava ele de "jejes". Na geopolítica do tráfico, todos os povos tutelados pelos Fon do antigo Daomé — daomés, marris, ewes — eram assimilados ao termo jeje. Mas se para o escravidão da devassa "jeje" bastava, este termo não bastava para o africano.

⁴¹ Paulo César Souza, *A Sabinada: a revolta separatista da Bahia (1837)*, Op. cit.

⁴² Ver Robert Slenes, "Malungo ngoma vem!": África encoberta e descoberta no Brasil", *Revista USP*, 12 (1991-92), pp. 48-67.

Pois era com essas diferenças que ele contava para tecer redes de solidariedade, compor alianças ou definir campos adversários⁴³.

Os nagôs envolvidos na rebelião de 1835, perguntados sobre suas origens pelas autoridades, com frequência se diziam nagô-ba, nagô -oiô, nago -jabu, significando que vinham de subgrupos iorubás de Egba, Oyo e Ijebu. O Islã teria facilitado alianças étnicas importantes, como entre os iorubás e haussás, inimigos em suas próprias pátrias. Mas o Islã foi também mecanismo de fortalecimento de identidade étnica. Tal como muitas irmandades católicas de africanos, os malês rejeitaram os negros brasileiros. E na rebelião de 1835, supostamente muçulmana, o grito de guerra seria etnicamente circunscrito: "Viva nagô".

Várias identidades, vários projetos de emancipação e, apesar das alianças, tentativas de hegemonia de uma nação sobre outra.

Vale lembrar que as rebeliões dos africanos, como a de 1835 e muitas outras, não representaram a única opção de mudança radical da sociedade. Como vimos no caso da Sabinada (e há outros casos), havia discursos e práticas político-raciais que traduziam críticas à discriminação de cor e origem, além de propostas de alianças interétnicas, definições de um campo de oposição negro, projetos de ruptura com a ordem racial e, no limite, com a ordem escravocrata. Tudo isso circulava entre negros e mulatos brasileiros. E não só na Bahia. Temos do Rio de Janeiro notícias da tentativa de elaboração de uma ideologia de superioridade racial negra. Segundo Monsieur La Rosière, representante do governo francês no Rio em 1835, um certo dr. Meireles (talvez o ilustre Joaquim Cândido Soares de Meireles, mulato formado na École de Medicine de Paris) fundara uma escola para instruir negros, onde pregava que estes eram iguais em inteligência aos brancos e superiores em força física. Naquele tempo, os pardos eram vistos como inimigos dos pretos e cultores de uma identidade parda própria, mas é tempo de rever as generalizações⁴⁴.

Os crioulos e pardos livres fizeram-se representar em vários movimentos sociais baianos da época. Muitas vezes tiveram uma visão política estreita, por exemplo quanto à abolição da escravidão e à inclusão dos africanos em seus projetos políticos. De maneira estreita ou não, eles se pensavam parte de um projeto de nação, ainda que esta nação não passasse da Bahia. Em 1798, na chamada Conspiração dos Alfaiates, atacaram a escravidão e defenderam o fim da discriminação contra negros e pardos livres. O homem devia ser julgado segundo suas habilidades, não sua cor, e defendiam os afrancesados do movimento político baiano de 1798⁴⁵.

Com a independência do Brasil de Portugal, o quadro de participantes, de meios e de objetivos parece ter sido ampliado. Os negros se aproveitaram dos momentos de divisão entre os brancos para atacar, embora não pudessem fazê-lo organizadamente. Produziram lances de grande ousadia, subverteram regras hierárquicas do cotidiano, participaram de manifestações de

⁴³Ver João J. Reis, "Magia jeje na Bahia: a invasão do calundú do Pasto de Cachoeira, 1785", *Revista Brasileira de História*, 8: 16 (1988), pp. 56-81.

⁴⁴Carta de E. de la Rozière ao ministro de Assuntos Estrangeiros da França, Rio de Janeiro, 13.04.1835, Archives du Ministère des Relations Exterieures, *Correspondence Politique. Brésil*, vol. 16, fl.73v; Lycurgo Santos Filho, *História da medicina no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1947, p. 251, aponta Joaquim Meireles como um dos idealizadores da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, fundada em 1829, mas foi a historiadora Maria Lúcia Mott quem primeiro me sugeriu poder ser este o mesmo Meireles do diplomata francês.

⁴⁵Kátia Mattoso, *As idéias francesas do movimento democrático baiano de 1798*. Salvador, Itapoan, 1968.

rua e de revoltas. Entretanto, o tão temido "partido dos negros", de que tanto falaram os brancos, era mais posição de enfrentamento do que estrutura organizacional. Era aquele sentimento difuso de rebeldia solidariamente dividido e discutido no porto, nas ruas, tavernas, barbearias, alfaiatarias, quartéis e possivelmente nas irmandades. Durante as lutas da independência na Bahia e em outras regiões, negros livres e escravos, crioulos e mesmo africanos atemorizaram os brancos porque viviam a falar de liberdade e igualdade ("irmandade" eles já tinham), de participar do projeto de um Brasil independente, de usar a força contra os brancos. "Que linguagem raivosa se encontra na boca dos negros!", escreveu uma senhora de engenho em 1823. E na Bahia a maré negra não se acalmou em 2 de julho do mesmo ano, com o fim do conflito luso-baiano. A raiva continuaria a escapular da boca e também da pena de negros sedentos de justiça⁴⁶.

Termino este texto com uma referência a 1831, ano de distúrbios anti-portugueses, inquietações republicanas, liberais e federalistas e motins de caserna em todo o país, movimentos que culminaram com a abdicação do imperador Pedro I. Termino contando dois incidentes baianos, que sugerem um ambiente pontilhado de discursos, falados e escritos, de afirmação negra. E discursos radicais, sobre quebra da ordem escravocrata, participação no poder, acesso à cidadania e até expressões de uma espécie de metafísica popular que contemplava a igualdade entre as raças diante do Criador.

O primeiro incidente teve lugar dentro da Câmara Municipal de Santo Amaro, no Recôncavo, ocupada por manifestantes anti-lusos. As palavras são do secretário da Câmara, um rico proprietário local:

"e reparando eu em um negro José Inácio, cativo de Felix da Silva Monteiro, sentado nas cadeiras da camara, perguntei-lhe quem era, respondeu-me que era um Cidadão como eu, e mostrou-me uma faca batendo com ela sobre a mesa"⁴⁷.

Para entender o segundo incidente, precisamos antes entender a terminologia racial da Bahia da época: *cabra* designava alguém racialmente localizado entre o preto e o pardo; *maroto* designava o português; *caiado* - de cal - designava todo branco, sobretudo os branquíssimos europeus. E me pergunto se teria sido algum escrivão negro de irmandade quem escreveu o seguinte pasquim, com sabor de rima popular, manuscrito e afixado nas ruas de Salvador:

"Fora maroto para sua terra, morram os caiados, vivam os caibras, e os negros também que queremos governar, Adão foi um só, as cores são acidentes, por que não há de governar mulato negro presidente"⁴⁸?

⁴⁶Reis e Silva, *Negociação e conflito*, cap. 5. Ver para outros contextos Gladys Sabino Ribeiro, "A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no Primeiro Reinado", Tese de Doutorado, Unicamp, 1997, cap. 4; e Magda Maria de O. Ricci, "'Nas fronteiras da Independência': um estudo sobre os significados da liberdade na região de Itu (1779-1822)", Diss. Mestrado, Unicamp, esp. cap. 3.

⁴⁷João J. Reis, *Rebelião escrava*, pp. 61-62.

⁴⁸APEBa, *Processo contra o barão de Itaparica e outros (1831)*, maço 2.856, fl. 214.

Mulatos, cabras e negros foram convocados a disputar o poder, mas suas diferentes identidades raciais seriam mantidas. A descendência africana, mestiços incluídos, constituiu a base para inventar um campo político racializado, no qual os brancos figurariam como inimigos estrangeiros que monopolizavam o poder. Os negros e mestiços, verdadeiros donos da terra, não chegaram ao poder, mas não deixaram de pensar em tentar fazê-lo mais de 150 anos atrás. Entre o episódio de Santo Amaro em 1808 e este manifesto em 1831 muita coisa mudara na história do Brasil. Outras permaneceram. Em 1835 haussás e nagôs que se aliaram para celebrar africanamente aquele já distante Natal se aliaram para tentar subverter a ordem escravocrata na Bahia.