

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

LAÇOS DA DIÁSPORA:

ASSOCIACIONISMO E EDUCABILIDADE ENTRE A POPULAÇÃO NEGRA EM
PERNAMBUCO
(1800-1850)

ITACIR MARQUES DA LUZ

Belo Horizonte, 2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

LAÇOS DA DIÁSPORA:

ASSOCIACIONISMO E EDUCABILIDADE ENTRE A POPULAÇÃO NEGRA EM
PERNAMBUCO
(1800-1850)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, na linha de História da Educação, sob a orientação da Prof^a. D^{ra}. Thais Nívia de Lima e Fonseca.

ITACIR MARQUES DA LUZ

Belo Horizonte, 2014

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**LAÇOS DA DIÁSPORA:
ASSOCIACIONISMO E EDUCABILIDADE ENTRE A POPULAÇÃO
NEGRA EM PERNAMBUCO
(1800-1850)**

APROVADA EM: 26/05/2014

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Thais Nivia de Lima e Fonseca

Orientadora

Prof. Dr. Edilson Fernandes de Souza

UFPE

Prof. Dr. Marcus Vinicius Fonseca

UFOP

Prof^a. Dr^a. Vanicléia Silva Santos

UFMG

Prof. Dr. Luiz Alberto Oliveira Gonçalves

UFMG

Prof^a. Dr^a. Ana Cristina Pereira Lage

UFVJM (Suplente)

Prof^a. Dr^a. Cynthia Greive Veiga

UFMG (Suplente)

SUMÁRIO

Introdução	14
Por uma “árvore da memória”.....	15
Na teia de Ananse:	27
Construindo uma narrativa diaspórica.....	28
Os fios e os nós da negra trama.....	38
1. Da sombra do Baobá	49
1.1. Tradição e diversidade: as encruzilhadas do mundo africano.....	50
1.2. Um continente em movimento.....	68
1.3. Escravidão na rota do Atlântico.....	74
1.4. Negócios do infortúnio.....	87
2. A cruz e o nkisi	107
2.1. Conversões e cosmovisões.....	108
2.2. Rosário dos Pretos.....	118
2.3. Terra estranha, nova morada.....	125
3. Sob o governo do cativo	146
3.1. O jogo das diferenças na sociedade escravista.....	147
3.2. Instrução e civilidade para as “classes populares”.....	158
3.3. Ordem pública e repressão à gente de cor.....	171
4. (Re)criar mundos e laços	181
4.1. Formando identidades e comunidades.....	182
4.2. Batuques e feitiços.....	198
4.3. Golpes de resistência.....	209
4.4. Famílias da travessia.....	218
5. Diante do altar	234
5.1. As irmandades e os “novos convertidos”.....	235

5.2. Devoção e compromisso.....	244
5.3. No templo e na rua.....	255
6. O rosário, o compasso e o terço.....	282
6.1. Os irmãos e seus perfis.....	283
6.2. Os irmãos e seus pertencimentos.....	294
6.3. Os irmãos e suas educabilidades.....	300
7. Conclusão... ou (re)encontros.....	305
8. Referências bibliográficas.....	312
9. Anexos.....	328

RESUMO

O estudo se propõe a discutir as práticas e expressões coletivas dos negros no Brasil oitocentista, aqui definidas como associacionismo, entendendo-as não apenas enquanto espaços de sociabilidade, mas também pelo seu papel como instâncias educativas importantes para esta população no interior da ordem escravista. Nesse sentido, procuramos identificar estas diferentes formas de organização social na Província de Pernambuco na primeira metade do século XIX, bem como as possíveis articulações existentes entre elas, analisando também a capacidade de atuação social e política dessas entidades, compreendendo sua forma de organização e funcionamento, além de analisar a importância da dimensão educacional nesse processo. Para tanto, realizamos uma pesquisa documental a partir de consulta a alguns acervos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, consultando a documentação sobre as irmandades de pretos e de pardos, completando-se com a consulta aos documentos governamentais no arquivo da Assembléia Legislativa de Pernambuco – ALEPE, à busca de mais indícios sobre as atividades cotidianas dessas organizações. No Arquivo Público Estadual de Pernambuco, coletamos informações sobre a relação cotidiana entre os negros e o controle social da província. Arrolamos também a legislação da época para verificar as bases legais da qual partia a ação das autoridades provinciais e que afetava a população negra, livre e escrava; completando-se com a consulta aos jornais da época na Fundação Joaquim Nabuco, particularmente o Diário de Pernambuco, cuja circulação iniciada neste período acompanha a rotina da Província vivida pelos diversos atores sociais. Consideramos que tais arranjos associativos da população negra significaram a construção de alternativas “autônomas” de vida social e política no interior da ordem escravista, tanto no plano material, quanto simbólico, para os quais também se valeram de tradições ou princípios africanos compartilhados entre gerações. Sendo assim, o fator educativo é sublinhado enquanto dimensão fundamental da própria dinâmica associativa, permitindo o compartilhamento de valores e saberes entre os membros dos grupos diversos, o que tornava tais organizações verdadeiras instâncias educabilidades de onde esta população negra podia buscar inspiração e aprendizado para continuar reconhecendo e reafirmando seu valor identitário no Brasil.

Palavras-chave: diáspora africana, população negra, associacionismo, educabilidade, Pernambuco oitocentista.

RÉSUMÉ

L'étude vise à examiner les pratiques et expressions collectives de Noirs dans dix-neuvième siècle Brésil, ici défini comme l'associationnisme, en les considérant non seulement comme des espaces sociaux, mais aussi pour sont principaux établissements d'enseignement pour cette population dans le système de l'esclavage. Par conséquent, nous avons cherché à identifier ces différentes formes d'organisation sociale dans la province de Pernambuco dans la première moitié du XIXe siècle, ainsi que les connexions existantes possibles entre eux, l'analyse de leur capacité des activités sociales; compris leur organisation et le fonctionnement; en plus de l'analyse de l'importance de la dimension éducative de ce processus. Ainsi, nous avons effectué une recherche documentaire dans les collections de l'Institut de Patrimoine Historique et Artistique - IPHAN, se référant à la documentation sur les confréries noires et bruns, complétant avec les documents gouvernementaux de consultation dans le dossier de l'Assemblée Pernambuco législative - ALEPE. Dans l'État de Pernambuco Archives publiques, de recueillir des informations sur la relation quotidienne entre les Noirs et le contrôle social de la province. Consulté aussi la loi de l'époque pour vérifier le fondement juridique de l'action découle des autorités provinciales et qui a affecté la population noire, libres et esclaves; a été achevée, avec la consultation des journaux de l'époque dans la Fondation Joaquim Nabuco, en particulier le Diarrio de Pernambuco, dont le mouvement a commencé dans cette période fait le tour de la province rencontrées par les différents acteurs sociaux. Tels arrangements associatifs de la population noire destinés à la construction de la vie sociale et politique "autonome" au sein du système de l'esclavage, à la fois en termes matériels, solutions symboliques pour qui a également attiré des traditions et des principes communs entre les générations africaines. Ainsi, le facteur éducatif est mis en évidence comme une dimension fondamentale de la dynamique associative, permettant le partage de valeurs et de connaissances entre les membres des différents groupes, qui a fait ces organisations educabilidades véritables cas où cette population noire pourrait chercher inspiration et d'apprentissage pour continuer reconnaissant et réaffirmant sa valeur identitaire au Brésil.

Mots-clés: la diaspora africaine, la population noire, associationnisme, éducatibilité, Pernambuco XIXe.

ABSTRACT

The study discusses the practices and collective expressions of blacks in nineteenth-century Brazil, here defined as associationism, understanding them not only as social spaces, but also as important educational instances for this population within the slavery system. Accordingly, we sought to identify these different forms of social organization in the Province of Pernambuco in the first half of the nineteenth century, as well as the possible existing connections between them, also analyzing the capacity of social and political activities of these entities, including their organization and operation, in addition to analyzing the importance of the educational dimension to this process. For this, we performed a documentary research from consulting to some collections of the Institute of National Historical and Artistic Heritage - IPHAN, on the brotherhoods black and browns, supplementing with the consulting government documents in the Assembly file legislative Pernambuco - ALEPE, the search for more clues about the daily activities of these organizations. In the Public Archives State of Pernambuco, collect information about everyday relationship between blacks and social control of the province. Also researched the law of that time to verify the legal basis of which the action stemmed from the provincial authorities and that affected the black, free and slave population; was completed with the consultation of the newspapers of the time in Nabuco Foundation, particularly the *Diario de Pernambuco*, whose movement started in this period makes the rounds of the Province experienced by different social actors. We believe that such associative arrangements of the black population meant the construction of "autonomous " social and political life within the slavery system, both in material terms, as symbolic alternatives for which also drew on African traditions and principles shared between generations. Thus, the educational factor is evidenced as a fundamental dimension of associative dynamics, allowing the sharing of values and knowledge between members of different groups, which made these organizations educabilidades true instances where this black population could seek inspiration and learning to continue recognizing and reaffirming its identity value in Brazil.

Keywords: African Diaspora, black population, associationism, educability, Pernambuco nineteenth.

ACERVOS CONSULTADOS E ABREVIATURAS

ANPED- Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação

APEJE – Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano

ALEPE – Assembleia Legislativa de Pernambuco

EHESS – École des Hautes Études em Sciences Sociales

FUNDAJ – Fundação Joaquim Nabuco

GCAP - Grupo de Cultura e Educação na América Portuguesa

GEPHE - Centro de Pesquisas em História da Educação –

IAHGP – Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco

NEAB – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros

PUC-RS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

UFPE - Universidade federal de Pernambuco

UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco

LISTA DE TABELAS

TABELA 1: PREÇOS DOS SERVIÇOS DOS OPERÁRIOS ENGAJADOS (1837-1840)

TABELA 2: POPULAÇÃO DO RECIFE SEGUNDO A CONDIÇÃO E OCUPAÇÃO (1827)

TABELA 3: POPULAÇÃO DO RECIFE SEGUNDO A CONDIÇÃO E OCUPAÇÃO (1841)

TABELA 4: CRIMINOSOS NA PRISÃO DO RECIFE SEGUNDO AS QUALIFICAÇÕES (1838)

AGRADECIMENTOS

Sendo este um estudo sobre as experiências coletivas das quais participamos ao longo da nossa trajetória, os agradecimentos por sua realização também seguem o mesmo princípio. Até porque, foram esses grupos, esses espaços, e essas pessoas que me ajudaram efetivamente a chegar até aqui. Em sua convivência aprendi um pouco mais sobre o desafio e a beleza dos encontros, e a partir deles, sobre como descobrimos e construímos o que somos através do outro. Vivemos uma experiência africana.

Sendo assim, agradeço à minha família pelo amparo e estímulo não apenas durante a construção desse trabalho, mas principalmente pelo cuidado comigo ao longo da vida, pois assim, acabaram se tornando muito do que sou. Obrigado meu povo!

Mas também existiram os grupos, os coletivos que fizeram e fazem parte desta minha história antes, durante e depois do curso de doutorado. Todos os amigos e organizações espalhados pelo Brasil. Em Pernambuco agradeço ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UFPE – NEAB, assim como às/aos colegas do NEAB da UFRPE, e de toda a articulação negra pernambucana que atua em diversas frentes. Pisando onde Zumbi pisou, seguimos com nossa luta.

Agradeço também às companheiras e companheiros da Rede Estadual de Educação de Pernambuco, grandes profissionais, além de nobres cidadãs e cidadãos com quem mantive articulação tanto na Secretaria, quanto nas Gerências Regionais de Ensino, assim como nas diversas escolas que tive a oportunidade de conhecer e a honra de acompanhar um pouco de suas atividades, me dando a condição de falar sobre aqui que realmente conheço; sobre aquilo que realmente vivo.

Obviamente, não poderia deixar de falar daqueles que representaram a “minha vida mineira”, maravilhosas amigas e amigos que tive a felicidade de conhecer e conviver, antes e durante o curso do meu doutoramento, e com quem continuarei conectado nessa e noutras vidas. A começar pelos meus irmãos do velho prédio da Rua Diamantina, com quem compartilhei sorrisos e lágrimas em tantos momentos. Igual importância tiveram todas e todos os que fazem e fizeram parte do Programa Ações Afirmativas na UFMG, com quem tive o prazer de conviver, ensinar e principalmente aprender. Axé!

Agradeço também a todas e todos que fazem o Centro de Pesquisas em História da Educação – GEPHE, por me acolherem e acreditarem no meu trabalho. Dos momentos ao redor da mesa da nossa sala, aos grandes eventos que participamos na FaE, todos marcaram profundamente minha trajetória e ficaram guardados num lugar especial da minha memória. Agradeço também ao Grupo de Cultura e Educação na América Portuguesa - GCAP, pela oportunidade de dialogar e interagir com grandes pesquisadoras e pesquisadores dessa área, me proporcionado além de aprendizado, convívio com a diversidade.

Não poderia deixar de agradecer às instituições as quais recorri para fazer a pesquisa propriamente dita, na medida em que estes espaços e as pessoas que os compõem vêm cuidando da preservação de acervos importantíssimos para a história do Brasil e, principalmente, para a história de Pernambuco. A começar pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, através da sua superintendência regional, onde iniciei parte desta pesquisa. Também agradeço a todos que fazem o Arquivo Público do Estado Jordão Emerenciano – APEJE, onde recebi não apenas ótimo atendimento na consulta aos acervos do meu interesse, também a oportunidade de conhecer grandes pessoas. Agradecimento aos funcionários do arquivo da Assembleia Legislativa de Pernambuco, pela atenção e disponibilidade a mim dedicada no período que passei consultando seu acervo precioso. Ao Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco – IAHGP, onde pude dispor de textos e principalmente de um documento fundamental para este estudo. Por fim, agradeço a todos que fazem o setor de microfilmagem da Fundação Joaquim Nabuco – FUNDAJ, pela disponibilidade e profissionalismo com que me trataram no período em que precisei consultar os jornais da época desta pesquisa, e que graças a seu acervo e seu trabalho, tem nos ajudado nessa tarefa, nessa aventura de contar a história.

Como não poderia deixar de ser, apresento meus agradecimentos às professoras e professores quem fizeram parte da banca de avaliação deste trabalho, em especial à minha orientadora, Thaís Nívia de Lima e Fonseca, por toda sua disponibilidade de aceitar mergulhar na discussão que propus, e dar suas contribuições para que o estudo pudesse contemplar aspectos ou questões por mim não observadas no momento de sua feitura, enriquecendo dessa forma, minha própria leitura sobre os fenômenos e os processos por mim observados e nos quais também me incluo.

À minha mãe, Maria José Marques,
meu templo de sabedoria; personificação da minha ancestralidade.

INTRODUÇÃO

Por uma “árvore da memória”

Antes de deixar o porto do Ouidah - no atual Benin, África -, os negros escravizados eram levados pelos mercadores à Árvore do Esquecimento, plantada pelo rei Agadja em 1727. Lá, depois de nove voltas dadas pelos homens, ou sete pelas mulheres, perdiam-se no limbo suas origens, identidade cultural, lembranças de suas moradas e de suas localizações geográficas¹.

Tal ritual se baseava na convicção de que a memória era uma poderosa arma de resistência, devendo então ser apagada no caso dos africanos escravizados. Significava, portanto, promover um tipo de ruptura com o passado como mecanismo de subjugação capaz mesmo de determinar o futuro desses indivíduos, na medida em que, uma vez “desenraizados”, se tornariam mais susceptíveis à subalternidade.

Com o avanço do movimento colonial europeu sobre a África, fundamentalmente a partir do século XVI, e em sua decorrência o surgimento do comércio atlântico de escravizados deste continente para as Américas, esse processo de invisibilização da história e da cultura dos africanos é reforçado pela difusão sistemática dos princípios, valores e comportamentos do colonizador, autoproclamados, então, como aqueles mais legítimos para traduzir toda a experiência humana ao longo do tempo. Como bem chama atenção Moore (2007, p. 38):

A noção de que os povos da raça negra desempenharam um papel irrisório na longa e completa trama da humanidade foi forjada durante o recente período sombrio da História humana, constituída pela conquista das Américas e a escravização dos africanos nestas terras. Nesse sentido, os negros teriam sido, no máximo, meros coadjuvantes na História, até mesmo no seu próprio continente de origem.

Essa perspectiva eurocêntrica da história do mundo passa a ser questionada a partir dos movimentos de descolonização dos países africanos e também das Américas, emergindo daí diferentes sujeitos sociais e com eles, a possibilidade de reatar os laços com tradições culturais marginalizadas, a exemplo da experiência histórica dos povos

¹ De acordo com Silva (2004), um sacerdote denominado *ouekenon* seria o responsável por este ritual, a fim de que os escravizados se desvinculassem para sempre da vida anterior, antes de subirem nas canoas que lavavam aos navios. Porém, o autor sugere que tal “tradição” parece ter sido construída só no final do século XIX, embora possua alto valor simbólico na memória local.

africanos e seus descendentes e da importância do papel deste continente no quadro mais amplo da história da humanidade.

Este esforço internacional para levar a termo uma perspectiva que também é a mais aceita pelos historiadores da África, tanto no próprio continente, quanto no ultramar, pois, para os primeiros, o conhecimento do passado de suas próprias sociedades representa uma tomada de consciência indispensável para o estabelecimento de sua identidade em um mundo diverso e em mutação. Mas, além disso, o conhecimento da história da África – e também da diáspora africana – revela-se como elemento fundamental para o desenvolvimento do próprio continente africano. Nesse sentido, a primeira preocupação dos pesquisadores tem sido ultrapassar os vestígios da história colonial por tanto tempo difundida, e no lugar disso, reatar os laços com a experiência histórica dos povos africanos e seus descendentes, promovendo-se, assim, “re-encontros” por meio da história enquanto tradição viva.

Uma das repercussões deste processo também tende cada vez mais a se expressar na compreensão da importância do conhecimento histórico junto aos sistemas educacionais do continente e fora dele, de modo a transformar a representação sobre o papel da África e dos descendentes de africanos na história do mundo. Afinal, até meados dos anos de 1950 a história do continente foi negligenciada no domínio dos estudos históricos, e isto se vem no bojo de um fenômeno mais amplo no qual este e outros continentes e povos passaram a ter uma herança intelectual da época colonial².

A partir desta época, a marca do regime colonial sobre os conhecimentos históricos passa a falsear as perspectivas em favor de uma concepção eurocêntrica da história do mundo, algo que foi difundindo por toda parte graças aos sistemas educacionais instituídos no período da hegemonia europeia. Mesmo nos lugares onde nunca houve tal dominação europeia, esta perspectiva eurocêntrica construída acabou se estendendo significativamente por parecer trazer consigo algo de modernidade.

Seguindo pelo menos a partir da Segunda Guerra Mundial um movimento de revolução conceitual, de diversificação dos fenômenos observados, e de inovação na sua forma de execução, a história deixa de ser uma espécie de crônica para se fazer

² No século XIX, os europeus conquistaram e subjugaram a maior parte da Ásia e da América tropical, reproduzindo as condições do colonialismo nas áreas onde as convenções do direito internacional apontavam um grupo de Estados independentes.

enquanto ciência social que trata da evolução das sociedades humanas, num processo que demandava a superação dos preconceitos nacionais.

Em favor destas novas tendências, como registra Curtin (2010), chegaram contribuições de todos os lados: da própria Europa; de historiadores da nova escola na África, na Ásia e na América Latina; dos europeus de ultramar – da América do Norte e da Oceania. Seus esforços para ampliar o quadro da história voltam-se ao mesmo tempo para os povos e regiões até então negligenciados, assim como para certos aspectos da experiência humana antes ocultos sob concepções tradicionais e estreitas da história política e militar. Nesse contexto, o simples advento da história africana já contribuiu em si uma preciosa contribuição.

No entanto, ainda segundo o autor, isso poderia simplesmente acabar criando mais uma história particularista, válida em si mesma e capaz de colaborar com o desenvolvimento da África, mas não de trazer à história do mundo uma contribuição mais eloquente. Por essa razão:

À medida que rejeitavam as tendências eurocêntricas de sua própria história nacional, cabia aos historiadores de cada continente a tarefa de avançar em direção a uma história do mundo verídica, na qual a África, a Ásia e a América Latina tivessem um papel aceitável no plano internacional. Essa tendência manifestava-se particularmente nos historiadores africanos que se propunham a escrever sobre a Ásia ou a América Latina, nos europeus e nos norte-americanos que começavam a interpretar a história da África ou da Ásia em proveito dos povos desses continentes, esforçando-se para ultrapassar os preconceitos eurocentristas (CURTIN, 2010 p.40).

Particularmente no caso dos historiadores da África, no continente e fora dele, a importância desse esforço ganha ainda mais realce provavelmente pelo fato de a história africana ter sido mais negligenciada que a das regiões não europeias equivalentes e porque os mitos racistas desfiguraram o continente ainda mais que os outros. Afinal, tendo sido teorizado de diversas formas desde o século XIX, o racismo se encarnou na história de modo agudo, chegando ao genocídio em certos períodos, como o foi no período em que perdurou o tráfico de negros, assim como na Segunda Guerra Mundial e os pressupostos nacionalistas nela presentes.

Sendo um flagelo difícil de extirpar em razão de seu caráter multiforme, nessa batalha contra o racismo o ensino científico da história dos povos constitui a arma

estratégica decisiva. Segundo Curtin (2010), a partir do momento em que o racismo pseudo-científico ocidental do século XIX estabeleceu uma escala de valores levando em conta as diferenças físicas, sendo a mais evidente dessas diferenças a cor da pele, os africanos situaram-se automaticamente na base dessa escala, por serem os que mais se diferenciavam dos europeus, que automaticamente outorgaram a si mesmos o nível mais alto. Os racistas não cessavam de proclamar que a história da África não tinha importância nem valor: os africanos não poderiam ser os autores de uma “civilização” digna desse nome e por isso não havia entre eles nada de admirável que não houvesse sido copiado de outros povos.

Ao discorrer sobre o processo civilizador, e particularmente o desenvolvimento do conceito de *civilité*, Elias (2011) destaca que essa autoimagem do ocidente foi alimentada desde a Idade Média na antítese fundamental que opunha Cristianismo a paganismo ou, como diz o autor, o Cristianismo correto, romano-latino, por um lado, e o paganismo e a heresia, incluindo o Cristianismo grego e oriental, por outro. Em nome da Cruz e mais tarde da civilização, a sociedade ocidental empenha-se, durante essa época em guerras de colonização e expansão, se tornando um lema que, a despeito de toda sua secularização, veio a conservar sempre um eco da Cristandade latina e das Cruzadas de cavaleiros e senhores feudais. De acordo o mesmo Elias (2011, p. 65):

O conceito de *civilité* adquiriu significado para o mundo Ocidental numa época em que a sociedade cavaleirosa e a unidade da Igreja Católica se esboroavam. É a encarnação de uma sociedade que, como estágio específico da formação dos costumes ocidentais, ou “civilização”, não foi menos importante do que a sociedade feudal que a precedeu. O conceito de *civilité*, também constitui expressão e símbolo de uma formação social que enfaixava as mais variadas nacionalidades, na qual, como na Igreja, uma língua comum é falada, inicialmente o italiano e, em seguida, cada vez mais, o francês. Essas línguas assumem uma função antes desempenhada pelo latim. Traduzem a unidade da Europa e, simultaneamente, a nova formação social que lhe fornece a espinha dorsal, a sociedade de corte. A situação, a autoimagem e as características dessa sociedade encontram expressão no conceito de *civilité*.

Com base na formação dessa autoimagem e sua adoção como um padrão de comportamento e também para a classificação dos povos e culturas, os ocidentais passam a entender os africanos como objeto – e jamais sujeito – da história, sendo considerados aptos a recolher as influências estrangeiras sem dar em troca a mínima contribuição ao mundo.

Na busca desse reconhecimento histórico e cultural dos povos africanos e seus descendentes, também coloca-se a consciência sobre si mesmos enquanto sujeitos heterogêneos, com contribuições diversas no seu conjunto de elementos identitários.

Certamente, a opção e a ótica de auto-exame não consistem em abolir artificialmente as conexões históricas da África com os outros continentes do Velho e do Novo Mundo. Mas tais conexões serão analisadas em termos de intercâmbios recíprocos e de influências multilaterais, nas quais as contribuições positivas da África para o desenvolvimento da humanidade não deixarão de aparecer. A atitude histórica africana não será então uma atitude vingativa nem de auto-satisfação, mas um exercício vital da memória coletiva que varre o campo do passado para reconhecer suas próprias raízes (KI-ZERBO, 2010 p. LII).

Movidos justamente por essa percepção sobre o protagonismo dos africanos e seus descendentes ao longo de sua trajetória, passamos a refletir sobre sua educabilidade a partir das diferentes formas de organização e ação coletivas empreendidas por esses sujeitos, observando a influência dos valores e tradições africanas nestas práticas socioculturais, apesar da tão propalada aculturação sofrida em função do advento do colonialismo e das migrações para o Novo Mundo.

Nesse sentido, nos debruçamos particularmente sobre o papel da população negra na história da educação brasileira para além de sua dimensão formal, institucional e/ou escolar, costumeiramente mais evidenciada nas análises sobre esse tema e na qual esse grupo social tradicionalmente não costuma figurar como protagonista. Isso nos levou a realizar durante o curso de mestrado o estudo sobre uma associação de artífices negros, criada no Recife na primeira metade do século XIX, a Sociedade dos Artistas Mecânicos e Liberais de Pernambuco, discutida não só enquanto fenômeno educacional, a partir das suas aulas de instrução e profissionalização voltadas para os trabalhadores locais, mas também, como uma instância significativa de expressão das práticas de leitura e escrita da população negra nesse período, reafirmando sua participação ativa na construção de uma cultura da escrita no Brasil, assim como suas diversas formas de resistência e afirmação diante da dinâmica escravista³.

³ Surgido a partir uma pesquisa mais ampla denominada “Entrando na cultura escrita: percursos individuais, familiares e sociais nos séculos XIX e XX”, realizada através da integração entre a UFMG, a UFPE e a EHESS-Paris, este projeto específico acabou sendo contemplado na seleção do IV Concurso Negro e Educação, promovido pela Ação Educativa, ANPED e Fundação Ford, sendo finalmente defendido como dissertação de mestrado, sob o título: Compassos Letrados: profissionais

O contato com a documentação utilizada, assim como a literatura pertinente ao tema ou algumas de suas dimensões, nos levou à necessidade de articular e entender um pouco mais nosso objeto de investigação dentro do contexto social do qual ele fazia parte. Ou seja, significava tentar compreender a dinâmica do cotidiano escravista do Brasil oitocentista e, mais particularmente da Província de Pernambuco, na qual a população negra estava inserida, observando nesse mesmo cotidiano a existência dos diferentes tipos de arranjos coletivos formados por negros livres e/ou escravizados e suas prerrogativas de organização, algo que não foi possível no curso do mestrado.

Considerando ser a entidade em questão predominantemente composta por homens de cor⁴, alguns deles ex-escravizados ou mesmo ainda cativos, e parte do grupo sendo diretamente vinculada a uma irmandade negra, tudo isso no contexto pernambucano da primeira metade do século XIX, um dos mais intensos mercados escravistas do Brasil e de marcada presença negra na configuração do seu panorama social e cultural, a caracterização do fenômeno nesse formato organizacional não nós parecia explicável simplesmente por supostas influências das novas ideias europeias e de base cristã apresentadas à população local sobre o “espírito associativo” como caminho para a emancipação humana e civilização da sociedade, embora tal tipo inspiração também possa ter ocorrido.

Por isso, nos propomos a discutir essas práticas e arranjos coletivos entendidos aqui como expressões do associacionismo dos negros no Brasil oitocentista, entendendo-os não apenas enquanto espaços de sociabilidade, mas também seu papel como instâncias educativas ou formativas importantes no interior da ordem escravista. Nosso objetivo foi identificar as diferentes formas de organização social negra existentes em terras pernambucanas neste período, bem como as possíveis articulações existentes entre elas; analisar a capacidade de atuação social e política dessas entidades; compreender sua forma de organização e funcionamento, bem como analisar a importância da dimensão educacional nesse processo.

negros entre instrução e ofício no Recife (1840-1860), pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, em maio de 2008.

⁴ O uso de tal expressão é utilizado aqui como um recurso para nos referirmos a esse conjunto da população negra, tendo em vista seu uso relativamente comum na época, mas sem desconsiderar, no entanto, as diversas matizes e os diferentes estatutos sociais a elas vinculados no particular contexto escravista do século XIX no Brasil.

Para tanto, tomamos como cenário de nossa investigação o contexto da Província de Pernambuco na primeira metade do século XIX, espaço e tempo marcados por muitas, longas e violentas lutas, sedições e levantes, muitas vezes respondidos, como destaca Gondra (2007), com ações que se processaram de modo proporcional ao cálculo feito para assegurar unidade territorial e preservar os interesses dos proprietários de terras, de gente e do saber formal, elementos fundamentais na instalação do Estado Nacional.

Uma das expressões destes conflitos locais foi a chamada Revolução Praieira, quando uma ala radical e urbana do partido liberal – o partido praieiro – colidiu com o setor mais tradicional dos senhores de engenho, incorporado ao partido conservador, e disso resultando em 1848 neste que foi o maior levante político do período imperial.

Mas essa disputa dos dois grupos políticos não foi o único fator de fomento de tal evento. Afinal, entre 1837 e 1844, no governo do então Presidente da Província, Francisco do Rêgo Barros – o Barão da Boa Vista –, juntamente com as obras públicas para a melhoria da face da cidade, também veio o descontentamento dos trabalhadores locais em relação aos estrangeiros pela perda de espaço nas principais frentes de trabalho, o que gerou algumas manifestações violentas pelas ruas do Recife, nas quais se reivindicava a nacionalização do comércio a retalho através da expulsão dos portugueses que iam chegando e ocupando esses espaços⁵.

Dentro dos horizontes da economia política popular, a nacionalização do comércio a retalho corrigiria a exclusão dos brasileiros desse ramo que mais empregava nos povoados, vilas e cidades. Esta reivindicação nativista acabou congregando os grupos subalternos, articulando-os a um partido com representação nacional, o partido praieiro⁶, num processo alterou a cultura política na província e a vida organizacional dessas camadas subalternas.

Nascido nas Américas como um instrumento ideológico a serviço das elites crioulas, o nativismo aglutinava em um nível ideal grupos sociais em condições distintas ou mesmo opostas, construindo uma noção que não implicava apenas excluir estrangeiros, mas sim, como os demais ideais eram assimilados. No entanto:

⁵ Sobre esse acirramento da disputa por emprego e a perseguição aos trabalhadores portugueses que atuavam no chamado “comércio a retalho” do Recife, conferir Câmara (2005).

⁶ Uma dissidência do Partido Liberal que, depois de governar a Província de Pernambuco de 1845 a 1848, lidera uma insurreição contra o governo dos conservadores, com significativa adesão popular: a conhecida Revolução Praieira. Entre os textos que tratam desta importante página da história política e social de Pernambuco ver: Carvalho (2003), e Marson (1980), (1981) e (1987).

Ao amalgamar brancos, negros e mestiços livres nascidos no Brasil num bloco só, em oposição aos portugueses, o nativismo encobria diferenças mais profundas de raça, classe e condição legal. Isso sem falar no abismo cultural que separava os negros livres e libertos nascidos no Brasil, dos brancos das camadas dominantes. O discurso nativista dissolvia identidades profundamente enraizadas, colando os desiguais em face da utopia do Estado-nação provedor de direitos (CARVALHO, 2003 p.22).

Os principais alvos desse embate, os *portugueses solteiros*, embora brancos, geralmente eram pobres e nem sempre europeus, mas imigrantes das ilhas atlânticas do vasto império ultramarino lusitano, atraídos por parentes e conterrâneos que formavam uma ampla rede de contatos, repassando informações sobre oportunidades de emprego. Mesmo sendo dura a vida desses adolescentes e poucas as oportunidades de mobilidade social, ao menos arrumavam trabalho e iam conseguindo sobreviver, para incômodo de muitos brasileiros espremidos entre a escravidão e o inerte bolor do desemprego, já que as camadas superiores não os consideravam brancos e preferiam imigrantes europeus para qualquer serviço que não fosse próprio de escravizados.

Diante desse cenário, nem sempre os grupos dominantes eram o primeiro alvo do descontentamento dos trabalhadores urbanos, já que para estes devia ser praticamente impossível abstrair a situação imediata: o desemprego, os embaraços da moeda falsa sobre o comércio a retalho, a carestia que sempre atingiu as inchadas cidades brasileiras. Imerso nesses problemas, bastava surgir uma oportunidade para que a catarse popular estourasse. Além de uma revolta que houve em 1844, pelo menos mais cinco, os chamados *mata-marinheiros*, aconteceram no Recife entre os anos de 1845 e 1848, com muitos espancamentos, roubos, alaridos e mortes. Nas duas *marchas* que fez em direção à Assembléia Provincial, uma em 1844 e outra em 1848, a multidão, em torno de duas mil pessoas, um número significativo em relação ao conjunto da população na época, levou abaixo-assinados exigindo a expulsão desses portugueses e a nacionalização do comércio a retalho. Essa mobilização, segundo Carvalho (2003), foi facilitada pela conjuntura que dividiu as elites, criando um espaço no cenário político maior onde esses agentes podiam expressar ao menos uma parte dos seus anseios. Todavia, essas lideranças não dependiam completamente dos chefes praieiros.

Pode-se especular que havia um certo grau de autonomia corporativista entre os trabalhadores livres da cidade. As comunidades negras, apesar das restrições que lhes eram impostas, criaram hierarquias internas, organizaram-se em irmandades, cantos, nações, e eram regidas por reis do Congo e governadores de pretos. Não se pode estranhar as tentativas

dos trabalhadores livres de se articularem de alguma forma. No seu cotidiano, vivenciavam as adaptações locais das tradições associativas importadas de Portugal durante o período colonial (CARVALHO, 2003 p.24).

Na realidade, o que havia entre as lideranças partidárias e as lideranças das camadas subalternas era uma convergência de interesses conjunturais, levando mediadores entre o mundo do trabalho livre e uma facção das elites locais a agirem em conjunto, mas sem perderem o vínculo com suas respectivas bases.

Apesar da importância dessa articulação com o extrato popular do qual fazia parte a população negra livre e escravizada, é preciso não perder de vista, no entanto, que no conjunto dos interesses políticos e econômicos de tal movimento de radicalização não estava exatamente a busca pela desarticulação do sistema escravista em vigência. Como define Alencastro (1997, p.20):

(...) durante as revoluções do Império, podia-se abrir fogo contra as tropas legais, sublevar os cidadãos, desencadear a guerra civil. Desde que um e outro campo guardassem “as mesmas convicções” básicas do consenso imperial: o respeito à ordem privada escravista.

Diante dessa realidade e intrigados com as nuances do fenômeno em destaque, colocamos algumas questões: Qual a importância dessa cultura associacionista enquanto construção de espaços de organização coletiva e afirmação étnicorracial no contexto da Província escravista de Pernambuco e do Brasil? Havia algum tipo de articulação entre essas organizações ou formações coletivas para o alcance de interesses comuns? Esses diferentes arranjos coletivos negros traziam consigo alguma influência de princípios ou modos associativos praticados não só no “ocidente moderno”, mas também de experiências vividas e legados trazidos da África? Como sua atuação ajudava a promover a experiência de liberdade dos seus participantes nos diversos sentidos? Qual a dimensão formativa/educativa dessa prática associacionista exercida pela população negra? Como isso se materializava nessas entidades ou grupos e qual a sua importância entre os meios de afirmação e ascensão social utilizados pelos negros dessa época?

Nosso entendimento é de que tais arranjos coletivos ou associativos da população negra significaram a construção de alternativas “autônomas” de vida social e política no interior da ordem escravista, se viabilizando tanto no plano material, quanto simbólico, para os quais também se valiam de tradições ou princípios africanos de vida coletiva e formação humana, compartilhados entre gerações. Nesse sentido, o fator educativo pode ser sublinhado enquanto dimensão fundamental da própria dinâmica associativa,

permitindo assim o compartilhamento de valores e saberes diversos, algo fundamental para a experiência da chamada Diáspora Africana matizada pelo comércio atlântico de escravos.

Acreditamos que as problemáticas aqui colocadas não se tratam de uma ressurreição da ótica culturalista produtora da crença absoluta na chamada sociedade multirracial brasileira e seu bom funcionamento, ao que nomeou-se depois de “democracia racial”⁷. Tampouco concordam com algumas interpretações que priorizam e generalizam os limites impostos às formas de organização dos negros em terras brasileiras desde o período colonial através de instituições e mecanismos legais, bem como a sua mobilidade social devido à estruturação escravista do país⁸.

Em oposição a isso, a ideia é reconhecer esse grupo social não apenas enquanto sujeitos de direitos face às políticas, instituições e valores, como também na necessidade de (re) contar sua trajetória adotando um prisma diferente daquele até então estabelecido e que lhe impôs a pecha de povo incapaz de expressar formas significativas ou sofisticadas de organização e ação coletiva dentro do contexto social no qual foram inseridos e, por extensão, estranhos à determinadas práticas e processos educativos que seriam fundamentais no processo de civilização e “humanização”. Isso definiria seu lugar inferior ou seu não-lugar na sociedade e, conseqüentemente, ajudaria a justificar sua perseguição e exploração tanto no passado, quanto no presente.

Tal dificuldade ou mesmo incapacidade de organização e ação coletivas costuma muitas vezes se referendar na própria experiência da escravidão vivida por essa população. Ao discutir a situação dos escravos e libertos no Brasil colonial, por exemplo, Russell-Wood (2005) afirma que se existia ou não uma identidade associativa entre os negros e mulatos, trata-se de uma questão ainda inexplorada. O processo de sua escravização na África, os diferentes portos de seu embarque e desembarque, a venda no Brasil e a dispersão subsequente tornavam difícil preservar, segundo o autor, aquelas fortes alianças tribais presentes na sociedade africana. Ainda nas palavras deste, a suposta perda de toda identidade africana e os obstáculos para encontrar uma identidade substituta no Novo Mundo eram exacerbados pelas tensões resultantes da miscigenação

⁷ Notoriamente a obra fundamental por essa compreensão da formação nacional a partir da boa convivência das três raças, foi o estudo sobre a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, produzido por Freyre (2006).

⁸ Como observa-se, por exemplo, na discussão feita por Fernandes (2007) e (1965).

étnica, das pressões socioeconômicas e da política oficial de discriminação contra negros e mulatos.

Todos os resquícios de tradições africanas de dança, música, religião ou costumes sociais no Brasil colonial foram perseguidos, assim como qualquer ato que desse a um negro ou mulato autoridade ou predominância sobre outros negros e mulatos. Todo sentimento de emancipação interior era silenciado entre eles. A emancipação social e econômica, mesmo dentro dos estreitos limites permitidos aos libertos, permaneceu inatingível para a grande maioria dos negros e mulatos durante a época colonial. (RUSSELL-WOOD, 2005 pp. 197-198).

O corte promovido pelo desterro e a desagregação de sua família étnica africana teriam se tornado um empecilho para a existência de alguma consciência coletiva baseada na identificação cultural e na solidariedade entre os pares. Se de um lado esses fatores se interpunham na continuidade desse auto-reconhecimento identitário, e isso tendia a ser reforçado pelo processo de miscigenação e da discriminação ostensiva do sistema escravista no Novo Mundo, de outro a superestimação tais aspectos pelo autor desconsidera a própria subjetividade dos africanos e seus descendentes no Brasil como fator de resistência, e a partir dela, a capacidade de reconstruir certos laços e mesmo preservar alguns elementos de suas estruturas sociais tradicionais apesar do cativeiro.

Da mesma maneira, algumas discussões existentes na própria historiografia social do trabalho que tratam da presença dos negros entre os integrantes de organizações profissionais embora constituam-se em importantes ferramentas para uma compreensão mais ampla das práticas de socorro mútuo, analisando as conjunturas que permitiram sua “popularização”, ainda o fizeram a partir de certas premissas, como a definição de uma origem da “evolução” da consciência da “classe trabalhadora” ou a “história do movimento operário” no Brasil.

Na busca de recuperar a história do movimento sindical brasileiro, José Albertino Rodrigues, por exemplo, classifica como expressões de um “período mutualista” as atividades das associações de trabalhadores livres que coexistiram com o trabalho escravo antes de 1888, e que também continuavam representando de alguma forma a sobrevivência dos núcleos corporativos artesanais aos moldes das antigas Corporações de Ofícios, apesar da expressa determinação na Constituição Imperial de 1824 para o fim dessas entidades.

Embora tenham trazido importantes contribuições para a produção de uma arqueologia das organizações trabalhistas no Brasil, tais estudos acabaram deixando de adensar análises mais significativas sobre o pertencimento étnico-racial que perpassava muitas dessas organizações e mesmo certas vivências africanas entre os fatores de influência a tal associacionismo local, da mesma forma que manifestaram pouca ou nenhuma consideração quanto à dimensão educativa ou formativa dessas instâncias e práticas coletivas, algo importante na compreensão da dinâmica do mundo oitocentista⁹.

A problematização destes aspectos, portanto, pode nos ajudar na busca de um maior entendimento sobre as diferentes iniciativas da população negra no Brasil do início do século XIX enquanto expressões tanto de resistência cotidiana à realidade adversa do escravismo, assim como de organização e afirmação social, o que contribui para desenvolvermos uma leitura mais cuidadosa sobre seu papel histórico, sua produção simbólica e material, assim como para as proposições sobre sua situação atual, na medida em que essa releitura do passado também implicações nas representações sobre o presente.

⁹ Além da citada discussão feita por José Albertino Rodrigues, podemos também destacar os estudos de Ronaldo Pereira de Jesus, “História e historiografia do fenômeno associativo no Brasil Monárquico (1860-1887)”, In: CARVALHO, Carla M. de & OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de (organizadoras). Nomes e Números: alternativas metodológicas para a história econômica e social. Minas Gerais: Editora da UFJF, 2006.; SILVA JR, Adhemar Lourenço da. As Sociedades de Socorros Mútuos: estratégias privadas e públicas (estudo centrado no Rio Grande do Sul – Brasil, 1854-1940). Porto Alegre: PUC-RS, 2004, tese de doutorado em História.

NA TEIA DE ANANSE

Construindo uma narrativa diaspórica

Um mito originário da cultura dos povos Fanthi - Ashanti, da região do atual território de Gana, na África Ocidental, conta que há muito tempo, para que tivéssemos histórias, Kwaku Ananse foi capaz de tecer uma grande teia até o céu e após cumprir um desafio proposto pelo poderoso Nyame, conseguiu seu baú de histórias, que depois se espalharam pelo mundo. Algumas dessas histórias vieram parar nas Américas, se renovando de acordo com os diferentes cenários de onde viesse a repousar e ser contadas.

Nessa grande teia de histórias puxamos um fio para discutir as práticas da população negra as quais definimos como associacionistas, bem como sua dimensão educativa no contexto de Pernambuco na primeira metade do século XIX. Para além de simplesmente investigar o passado, a opção por contar tal história nos trouxe também a necessidade de definir sobre como contá-la. A partir de quais parâmetros, ou de quais referências isso poderia ser feito? Que elementos e fatos deveriam ser considerados, e como articulá-los na construção de nossa narrativa? Ou seja, seria preciso definir sob que perspectiva teórica e metodológica iríamos desenvolver este estudo, pois, uma vez feita, tal opção repercute diretamente no olhar e nas interpretações sobre a existência e atuação dos sujeitos em questão junto ao seu contexto. Nas palavras de Jenkins (2001, p.32):

Não importando como o quanto a história seja autenticada, amplamente aceita ou verificável, ela está fadada a ser um constructo pessoal, uma manifestação da perspectiva do historiador como “narrador”. Ao contrário da memória direta (que em si já é suspeita), a história depende dos olhos e da voz de outrem; vemos por intermédio de um intérprete que se interpõe entre os acontecimentos passados e a leitura que deles fazemos.

O ponto de vista e as predileções do historiador, de acordo com o mesmo autor, ainda moldam a escolha do material, e nossos próprios constructos pessoais determinam como o interpretamos. Portanto, o passado que “conhecemos” é sempre condicionado por nossas próprias visões, nosso próprio “presente”.

Da mesma forma assinala Burke (2006) que a história só pode ser definida em termos de nossa própria história e mesmo soando contraditório, essas intenções e valores colocados de forma anacrônica sobre os personagens e eventos de outra época,

são fundamentais para escrevermos algo contínuo. Por isso, o autor sugere que talvez haja um meio-termo; uma abordagem do passado que faça perguntas motivadas pelo presente, mas que também procure dar respostas motivadas pelo presente; que se relacione ao presente, mas permita sua contínua reinterpretação.

Seja como uma tradução cultural da linguagem do passado para o presente, ou tradução dos conceitos da época estudada para os de historiadores e seus leitores, para o mesmo autor o objetivo da história é tornar a “alteridade” do passado ao mesmo tempo visível e inteligível, isso sem torná-lo como completamente estranho. Mas, o exercício de traduzir o que se passou nos exige saber resistir à fragmentação sem com isso retornar à suposição da homogeneidade em relação à determinada sociedade ou período, e isso implica na tarefa de revelar uma unidade subjacente (ou pelo menos ligações subjacentes) sem negar a diversidade do passado. Por isso:

(...) é necessário evitar duas supersimplificações opostas: a visão de cultura homogênea, cega às diferenças e conflitos, e a visão de cultura essencialmente fragmentada, o que deixa de levar em conta os meios pelos quais todos criamos nossas misturas, sincretismos e sínteses individuais ou de grupo (BURKE, 2006 p. 267).

Na direção dessa história que possa explicitar as vinculações entre diferentes aspectos de uma realidade sociocultural, tal entrelaçamento possibilita um exercício epistemológico, principalmente se o historiador define como objeto de sua investigação práticas e expressões dentro do campo sócio-político-cultural, colocando-as num papel de destaque e não meramente como decorrência da vida econômica. Uma dessas expressões da cultura aqui colocada em evidência é a educação, ou pelo menos as práticas sociais que apontem para sua ocorrência, uma vez que é:

(...) uma prática social e histórica que produz representações ideológicas, imagens e valores os quais precisam ser investigados; por isso precisamos explicitar caminhos epistemológicos que dêem conta do estudo dessas categorias no sentido de compreender mais profundamente as práticas e os processos educacionais (MARTINS, 2006 pp. 110-111).

Um dos aspectos a ser considerado sobre este debate em relação à diversidade dos processos educacionais está o do valor da experiência, já que nesse caso, o objetivo tem sido sempre verificar o conhecimento acerca do mundo externo e não o de celebrar o processo de conhecer como um bem auto-suficiente. Para alguns pensadores seria necessário repensar os pressupostos desse modelo e, por conseguinte, transformá-lo de

modo que não restringisse simplesmente ao plano de conteúdos instrumentais específicos a tarefa de toda uma trajetória de vida. Isso porque, embora por certo, seja gratificante satisfazer a curiosidade e aprender mais sobre o mundo, em geral a busca cognitiva tem permanecido firmemente centrada nos objetos da indagação antes que nos prazeres deparados por esse processo.

De acordo com Jay (2009) alguns autores queriam deixar especialmente claro que a experiência e o intelecto não eram opostos. Um deles foi E. P. Thompson, para quem a experiência surge espontaneamente dentro do ser social, mas não que surja sem pensamento, surge porque os homens e mulheres (e não apenas os filósofos) são racionais e pensam no que está acontecendo a eles e a seu mundo. A experiência é determinante no sentido de que exerce pressão sobre a consciência social existente, propõe novas questões e fundamenta grande parte dos materiais sobre o qual versão os exercícios intelectuais mais sofisticados:

O saber que flui da experiência leva a um “conhecimento prático” antes que projetos apriorísticos... a experiência autêntica combina as dimensões moral e estética com aquelas que geram o saber, e lamentam sua diferenciação em modos distintos no mundo moderno. Também enfatizam que a natureza coletiva e intersubjetiva da experiência em oposição à individual, pois a consideram algo mais que fenômeno interior da psique (JAY, 2009 p.12).

Implica, necessariamente, no reconhecimento dos sujeitos como reflexivos que, em suas ações repõem continuamente o movimento da história. Pela evidência do vínculo essencial entre a experiência e a sensação crua, não reflexiva, ou a observação não mediada (contraposta à razão, à teoria ou à especulação) e também pela evidente associação entre a experiência e o tratamento de assuntos específicos, particulares, mais que de assuntos gerais, universais, provem daí a crença manifesta em certos usos de que as experiências são pessoais e comunicáveis antes que coletivas e interativas.

Mas, essa percepção da vida pela própria trajetória que se tem nela toma em consideração elementos fundamentais, entre eles, nossos limites pela própria finitude humana, pois este também nos traz o discernimento. Vale ressaltar essa “criação de si” é, sobretudo, uma abertura a novas experiências que traz a transformação de si. Cada indivíduo constrói sua biografia a partir de condições próprias e não pode tornar seus os desejos e interesses dos outros.

Porém, tal experiência só se dá de forma compartilhada, já que o “si mesmo” se constitui em interação com o outro. Ou seja, o eu depende de uma rede de relações sociais que garanta a estrutura do reconhecimento. Podemos dizer, então, que a vulnerabilidade da condição humana se impõe e ao mesmo tempo projeta a relevância do outro para constituir nosso próprio eu. Como nos diz Martin Jay (2009, p.19):

Nós não somos átomos sociais e pela nossa própria vulnerabilidade precisamos de uma rede de relações, um mundo comum. Nós nos compreendemos como autores de nossas vidas e como membros de uma comunidade moral com iguais direitos e isso constitui o mundo que compartilhamos. É a partir dessas crenças e autocompreensões que entretecemos nossos projetos de experiência de si, pelos quais somos responsáveis.

Essa natureza coletiva da experiência quando na perspectiva conservadora era sustentada na hipótese de que as entidades políticas e sociais constituíam unidades orgânicas ou pessoas jurídicas impossíveis de serem reduzidas as suas partes pela análise corrosiva. Com este uso, a experiência era menos uma questão de interioridade que um produto intersubjetivo e discursivo, mediado pela cultura e a linguagem, e filtrado através da memória coletiva. Para analisar essa articulação entre a vida coletiva e a vida individual, ou seja, entre o sujeito e a vida social, Thompson afirma a cultura como canal de compreensão de uma teoria da experiência:

(...) com a “experiência” e “cultura”, estamos num ponto de junção de outro tipo. Pois as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como ideias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos, ou (como supõem certos praticantes teóricos) como instinto proletário, etc. Elas experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidade, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas. Essa metade da cultura (e é uma metade completa) pode ser descrita como consciência afetiva e moral (Apud. FARIA FILHO e BERTUCCI, 2009 p.11).

Como bem nos lembra o historiador inglês, essas instituições não ocorreram num vazio histórico, tendo que se relacionar, de forma tensa na maioria das vezes, com categorias e modos de classificações sociais, dentre outros, já existentes. Para ele, portanto, nunca houve somente um tipo de transição. Isso porque, apesar de toda ação humana ser “condicionada” pela estrutura social na qual ocorre, tal condicionamento, muito menos do que determinar, impõe limites, estabelecendo condições para ação sempre criativa dos homens e mulheres na história.

Sem perder de vista que a elaboração de tal esquema analítico parte da observação de um cenário específico, ou seja, a Europa do século XVIII e XIX, com alguma extensão ao início do século XX, consideramos a possibilidade de utilizá-lo, tomadas as devidas proporções, ao caso brasileiro, uma vez também que aqui o processo de monopolização da educação pelo Estado a partir institucionalização e expansão da escola como espaço agora privilegiado da transmissão – e da produção – do conhecimento legítimo, não se deu sem ataque aos demais espaços e processos educativos, da mesma forma que essas outras educabilidades não deixaram de reagir a tais ataques, ocasionando um cenário de conflito no campo educativo.

Além disso, esse mesmo tipo de chave analítica também nos ajuda na reflexão sobre a existência de um Brasil colonial e imperial para além da mera ação do colonizador português e sua capacidade de instalar nesta parte da América algo totalmente singular. Ou seja, ver um mundo diferente daquele governado pelos interesses senhoriais no qual a massa escrava era dominada fácil e inexoravelmente. Esse mundo guiado pela lógica da exploração sem limites e pela dominação extremamente violenta, que acaba privilegiando a ótica senhorial e excluindo a perspectiva dos escravizados passa a ser contestado na medida em que novas leituras sobre esse contexto e seus processos são apresentadas.

Em seu exercício voltado justamente para refletir sobre esta relação entre o pensamento de E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil, Lara (1995) destaca como alguns historiadores, inspirados pelos desdobramentos teóricos e políticos das análises thompsonianas sobre o século XVIII na Inglaterra, começaram a insistir na necessidade de incluir a experiência escrava na história da escravidão no Brasil. Nesse sentido, a autora registra que:

Não se trata apenas e simplesmente de passar a estudar o modo de vida dos escravos ou a visão escrava da escravidão. A “inclusão dos excluídos” vem acompanhada, necessariamente, de uma nova abordagem na análise da relação senhor-escravo. Ao tratarmos da escravidão e das relações entre senhores e escravos, tanto quanto ao tratarmos de qualquer outro tema histórico, lembramos, com Thompson, que as relações históricas são construídas por homens e mulheres num movimento constante, tecidas através de lutas, conflitos, resistências e acomodações, cheias de ambiguidades. Assim, as relações entre senhores e escravos, enquanto sujeitos históricos, tecidas nas experiências destes homens e mulheres diversos, imersos em uma vasta

rede de relações pessoais de dominação e exploração (LARA, 1996 p.46).

Se por um lado os senhores chegavam a considerar os escravizados como coisas, ou seja, seres destituídos de vontade própria e, conseqüentemente, incapazes de fazer escolhas e de manifestar atitudes políticas, se restringindo apenas a comportar-se como uma extensão da vontade senhorial já que esta era concebida como absoluta e universal, por outro, estes mesmos homens e mulheres comprados para serem dominados e expropriados pelos senhores conseguiram impôr limites a essa vontade.

Esses limites eram colocados por aqueles que possuíam seus próprios projetos e ideias pelas quais lutavam, conquistando pequenas e grandes vitórias, evidentemente, não reconhecidas pelos senhores, que, por sua vez, acreditavam se tratar apenas de concessões generosas. Já os cativos traduziam o paternalista a partir de uma doutrina diferente, transformando supostas concessões em conquistas obtidas arduamente e que deviam ser mantidas como “direitos”.

A política de domínio senhorial operava, portanto, no interior de uma relação que não pode ser entendida sem o conceito de luta de classes. Através do paternalismo, os senhores tentavam superar a contradição da impossibilidade de os escravos tornarem-se *coisas*; ao definir o trabalho compulsório dos escravos como uma legítima retribuição à proteção e à direção senhoriais, concebiam a escravidão como relação permeada de “direitos” e “deveres”... recíprocos (LARA, 1995 p. 47).

Trata-se de entender tal realidade, portanto, não simplesmente como uma via de mão única, mas sim a partir de uma relação de dominação e exploração que, de modo contraditório, pode-se dizer que unia horizontalmente e separa verticalmente homens e mulheres como senhores e escravos. Pessoas quês, através de suas práticas cotidianas, costumes, lutas, resistências, acomodações e solidariedades, de seus modos de ver, viver, pensar e agir, chegaram a construir isso que, no final das contas, aprendemos a entender e chamar de “escravidão”, e de “escravismo”. A escolha por apenas um dos agentes desse processo, bem como o privilégio das necessidades e razões econômicas estabelecidas para sua análise representa necessariamente a produção de uma das versões da história. Versão que, ao final, ganha o statur de explicação da história.

Em tal emaranhado ideológico, a conquista da liberdade legal não só deve seguir a liberdade pragmática, mas também ter como condição a libertação simbólica. Sendo assim, faz sentido a utilização do termo “escravizado” no lugar do termo corrente

“escravo”, já que o primeiro tem como pressuposto de responsabilização e de opressão, no lugar do efeito de sentido de naturalização da condição cativa deste último.

O escravo define, então, um sujeito sem o querer e, conseqüentemente, do poder pensar, poder agir e até mesmo poder viver por si. Já os usos contemporâneos do termo escravizado para se referir à escravidão negra remete a um campo semântico distinto daquele construído e constituído em torno do primeiro, e aponta para o resgate do contexto e da relação histórico-social referente ao período escravocrata. Nas palavras de Taille e Santos (2013, p.9):

Escravo conduz ao efeito de sentido de naturalização e de acomodação psicológica e social à situação, além de evocar uma condição de cativo que, hoje, parece ser intrínseca ao fato de a pessoa ser negra, sendo desconhecida ou tendo-se apagado do imaginário e das ressonâncias sociais e ideológicas a catividade dos escravos por povos germânicos, registrada na etimologia do termo. O campo semântico de escravo aproxima a pessoa cativa de um ente que *seria* escravo, no lugar de permitir entrever que ele *estaria* nessa condição. A responsabilização sobre a condição de cativo desliza da parte que exerce o poder e escraviza outrem, para a parte que, oprimida, passa a ser vista como natural e espontaneamente dominada e inferiorizada. Em não se tratando de um estado transitório, mas de uma condição de vida, implícita no termo escravo, seu emprego contribui ardilosamente para a anistia dos agentes do processo histórico de desumanização, despersonalização e de expoliação identitária do escravo ou ex-escravo.

Por esse motivo, se por um lado a pesquisa procura se desenvolver enquanto estudo historiográfico dentre os que tratam dessa experiência da população negra no Brasil escravista no período oitocentista, por outro procura fazê-lo considerando a particularidade da visão desses sujeitos com suas referências legadas pelo “mundo africano” e da síntese deste legado com as outras referências civilizatórias encontradas no Novo Mundo. Diferente das narrativas que tradicionalmente eram adotadas como modelo explicativo da experiência do africano e dos seus descendentes no chamado “mundo atlântico”¹⁰, a *Diáspora* coloca-se, então, como uma forma de interpretar tal processo histórico a partir da percepção do aspecto dinâmico e multifacetado dessa migração de africanos e sua vivência no contexto do escravismo colonial.

¹⁰ Embora trazendo importante contribuição aos estudos sobre o sistema escravista no Brasil à medida que o toma como fator explicativo e em grande medida determinante para a formação nacional, alguns intelectuais ao fazerem tal análise, porém, acabaram também afirmando ter ocorrido, em função da voracidade do regime, uma espécie de esvaziamento da subjetividade da população negra e, por consequência, sua alienação como sujeitos históricos. Sobre esse tipo de abordagem, conferir, por exemplo: Malheiro (1976), Holanda (1995), Gorender (1991).

Primeiramente, como registra Gilroy (2001), a palavra “diáspora” passa a figurar no vocabulário dos estudos sobre os negros e a prática da política pan-africanista a partir do pensamento judaico. Ela é empregada na *Bíblia*, mas começa a adquirir algo como o seu emprego contemporâneo mais livre durante o final do século XIX – o período que assistiu ao nascimento do sionismo moderno e das formas de pensamento nacionalista negro, que comunga diversas de suas aspirações e parte de sua retórica. Os temas de fuga e sofrimento, tradição, temporalidade e organização social da memória possuem um significado especial na história das respostas judaicas à modernidade. A partir dessa origem, esses temas fluem para a obra de várias gerações de historiadores culturais e religiosos, críticos literários e filósofos judeus que mergulham na relação entre a modernidade e o anti-semitismo e nos papéis do racionalismo e irracionalismo no desenvolvimento do pensamento racista europeu. Nesses contextos, os mesmos temas são associados às ideias de dispersão, exílio e escravidão. Também ajudam a estruturar o problema da mudança simultaneamente intra e intercultural que tem envolvido os pensadores judeus na Europa do século XVIII em diante.

Dentro espírito do que pode ser chamado de história “heterológica”, Gilroy (2001) diz ser preciso considerar o caráter cultural e as dimensões políticas de uma narrativa emergente sobre a diáspora que possa relacionar, senão combinar e unificar, as experiências modernas das comunidades e interesses negros em várias partes do mundo. Segundo ele, isto deveria ser feito de forma que soubéssemos, tanto quanto possível, o que realmente aconteceu, mas seria também uma forma de adquirir uma perspectiva mais complexa sobre a modernidade e uma compreensão mais rica, pós-antropológica, de suas culturas coloniais e pós-coloniais.

Sendo assim, a reorientação conceitual necessita de um encontro maior com as teorias da cultura e sua integridade territorial e corporal. Isso porque a relação da cultura com o lugar, suas implícitas “ecologias de pertencimento” (*ecologies of belonging*) e sua persistente dinâmica imperial, colonial e pós-colonial estão todas sob um novo escrutínio. Este interesse renovado não implica fazer a cultura regredir ao culturalismo nem a outras celebrações prematuras ou permanentes. O autor utiliza, então, o modelo do Atlântico negro para identificar outras possibilidades e interpretações. Nas suas palavras:

As culturas do Atlântico negro criaram veículos de consolação através da mediação do sofrimento. Elas especificam formas estéticas e contra-estéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer. Tais culturas da consolação são significativas em si mesmas, mas também estão carregadas e contrapostas a uma sombra: a consciência oculta e dissidente de um mundo transfigurado que tem sido ritual e sistematicamente conjurado por pessoas que agem em conjunto e se abastecem com energia por uma comunidade mais substantivamente democrática do que a raça jamais permitirá existir. Podemos encontrar prazer nesta história de resistência, mas mais polemicamente, acho que deveríamos também estar preparados para tê-la política e filosoficamente nos momentos em que ela incorporou e manifestou críticas ao mundo tal como é (GILROY, 2001 p. 13).

Nestes termos, o dinâmico trabalho de memória que é estabelecido na edificação da intercultura da diáspora seria o responsável pela construção da coletividade, legando tanto uma política como uma hermenêutica aos seus membros contemporâneos. Por conseguinte, as fronteiras oficiais do que conta como cultura passam a ser alargadas e renegociadas, o que torna a ideia de diáspora algo integral a este empreendimento político, histórico e filosófico descentrado, ou mais precisamente, multi-centrado.

Segundo lembra o mesmo Gilroy (2001), a discussão contemporânea sobre o conceito de diáspora surge como uma resposta mais ou menos direta aos ganhos trans-locais advindos do movimento Black Power durante a Guerra Fria. Primeiramente, ela circulou como parte de um argumento que propunha a reconfiguração da relação entre África e as populações do hemisfério ocidental que são parcialmente descendentes de africanos. Com base em revisões da ideia de liberdade nacional, esta iniciativa se dirigiu contra argumentos mais gerais que iluminaram as limitações políticas reveladas pelo caráter essencialistas de conceituar a cultura, a identidade e a identificação. As diferenças dentro deste coletivo não podem ser indefinidamente reprimidas em prol de que se maximize as diferenças entre este grupo em particular e os outros. Em síntese:

Como alternativa à metafísica da “raça”, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Uma vez que simples sequencia dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode ser também rompido (GILROY, 2001 p. 18).

Desafiando as narrativas marcadas por ideias comuns de renascimento nacional após períodos de decadência, a diáspora vem valorizar parentescos sub e supranacionais,

permitindo uma relação mais ambivalente com as nações e com o nacionalismo. Tal propensão não-nacional é ampliada quando o conceito é anexado em relatos anti-essencialistas da formação de identidade como um processo histórico e político, e utilizado para conseguir um afastamento em relação à noção de identidades primordiais que se estabelecem supostamente tanto pela cultura como pela natureza. Ao aderir à diáspora, a identidade, ao invés disso, pode ser levada à contingência, à indeterminação e ao conflito.

O debate proposto por Gilroy (2001) representa, portanto, a transformação da ideia mais antiga e uni-direcionada da diáspora como uma forma de dispersão catastrófica, porém simples, que possui um momento original identificável e reversível para algo bem mais complexo e produtivo:

A rede que a análise da diáspora nos ajuda a fazer pode estabelecer novas compreensões sobre o *self*, a semelhança e a solidariedade. No entanto, os pontos ou nós que compõem esta nova constelação não são estágios sucessivos num relato genealógico de relação de parentesco o ramos de uma única árvore familiar. Não se produz o futuro a partir de uma sequencia de teleologia étnica. Nem tampouco são eles pontos de uma trajetória linear em direção ao destino que a identidade afinal representa. Eles sugerem um modo de ser, entre as formas de agenciamento micro-político exercitado nas culturas e movimentos de resistência e de transformação e outros processos políticos que são visíveis em escala maior. Juntas, sua pluralidade, regionalidade e ligação transversa promovem algo mais que uma condição adiada de lamentação social diante das rupturas do exílio, da perda, da brutalidade, do stress e da separação forçada. Elas iluminam um clima mais indeterminado, e alguns diriam, mais modernista, no qual a alienação natal e o estranhamento cultural são capazes de conferir criatividade e de gerar prazer, assim como de acabar com a ansiedade em relação à coerência da raça ou da nação e à estabilidade de uma imaginária base étnica (GILROY, 2001 pp. 19-20).

Por esse prisma o próprio conceito de espaço é em si mesmo também transformado na medida em que ele é encarado como um circuito comunicativo que capacitou essas populações dispersas a conversar, interagir e até mesmo sincronizar significativamente elementos de suas vidas culturais e sociais. Tal versão da diáspora é distinta justamente porque ela enxerga a relação como algo mais do que uma via de mão única, nunca oferecendo apenas uma resposta aos interesses, tanto acadêmicos como políticos que tentaram negar as sobrevivências africanas, seus contágios assim como as influências da escravidão e para além dela.

Os fios e os nós da negra trama

Na tentativa de melhor nos aproximarmos do que foi essa experiência dos africanos e seus descendentes, comumente marginalizada ou esquecida diante das tradicionais narrativas sobre fatos sociais, tomamos a perspectiva dos próprios sujeitos em questão como fio condutor da análise, tendo em vista que representa outra forma de entender e anunciar os processos humanos ao longo do tempo, invertendo as posições estabelecidas e legitimadas nos discursos proferidos pelos detentores do poder¹¹. Portanto, proporciona um meio para reintegrar sua história aos grupos sociais que podem ter pensado tê-la perdido, ou que nem tinham conhecimento de sua existência. Afinal:

Os propósitos da história são variados, mas um deles é prover aqueles que a escrevem ou a lêem de um sentido de identidade, de um sentido de sua origem. Em um nível mais amplo, este pode tomar a forma do papel da história, embora fazendo parte da cultura nacional, na formação de uma identidade nacional (SHARPE, 1992 pp.61-62).

Trata-se, portanto, de uma compreensão da história que difere das postulações baseadas numa espécie de “destino”, na medida em que esse tipo de explicação determinista negligencia as intenções e as lutas dos próprios agentes sociais. O objetivo é recuperar a indeterminação das coisas, a imprevisibilidade dos acontecimentos, algo essencial para compreendermos o sentido que as personagens de outra época atribuíam às suas próprias lutas. Tem-se, então, um “processo histórico” onde transformações sociais ocorrem, inclusive, no interior de realidades aparentemente inexoráveis para determinados sujeitos, como se costumou julgar a situação da população negra diante do contexto escravista, em particular daqueles indivíduos juridicamente submetidos ao cativeiro.

Segundo Chalhoub (1990), essa representação precipitada baseava-se no que ele definiu como teoria do escravo-coisa, ou seja, desumanizado e que tem frequentemente como contrapartida a ideia do escravo rebelde. Os negros, portanto, oscilavam entre a

¹¹ Segundo Peter Burke (1992), o termo “história vista de baixo” entrou na linguagem comum dos historiadores após a publicação, em 1966, de um artigo por Edward P. Thompson, intitulado “The History from Below”, se opondo à concepção tradicional da história que prioriza os feitos dos grandes homens, dos grandes fatos históricos.

passividade e a rebeldia, sendo que os atos de inconformismo eram a única forma de os escravos negarem sua coisificação social e afirmarem sua dignidade humana.

O autor salienta, porém, que a violência da escravidão não transformava os negros em seres “incapazes de ação autônoma”, nem em passivos receptores de valores senhoriais, e nem tampouco em rebeldes valorosos e indomáveis:

Acreditar nisso pode ser apenas a opção mais cômoda simplesmente desancar a barbárie social de um outro tempo traz implícita a sugestão de que somos menos bárbaros hoje em dia, de que fizemos realmente algum “progresso” dos tempos da escravidão até hoje. A ideia de que “progredimos” de cem anos para cá é, no mínimo, angelical e sádica: ela supõe ingenuidade e cegueira diante de tanta injustiça social, e parte também da estranha crença de que sofrimentos humanos intensos podem ser de alguma forma pesados ou medidos (CHALHOUB, 1990, p. 42).

Vale lembrar que no cotidiano também ocorriam as “pequenas insurgências” dos escravos, tais como fugas, morosidade no trabalho, assim como doenças que podiam acarretar até na anulação de compra do cativo, dados estes que não costumam aparecer em documentações como as de natureza comercial já que, neste caso, poderiam interferir diretamente nos cálculos de compra e venda para cada negociante.

Mas, além de aspectos ligados ao funcionamento do sistema, é preciso considerar a importância daquelas ações articuladas em função de objetivos imediatos, o que, de acordo com Chalhoub (1990), são questões que permanecem quase sempre invisíveis nas descrições panorâmicas ou nos quadros estatísticos já que estes não têm geralmente como objetivo a análise de tramas ou significações mais particulares.

Tendo esta como uma das chaves de análise, era preciso verificar o que as fontes “tinham a dizer” sobre os processos e fenômeno por nós problematizados. Afinal, como destaca Certeau (2002), em história tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em “documentos” certos objetos distribuídos de outra maneira. Esta nova distribuição cultural é o primeiro trabalho, porque, segundo o autor:

Na realidade, ela consiste em produzir tais documentos, pelo simples fato de copiar, transcrever ou fotografar estes objetos mudando ao mesmo tempo o seu lugar e o seu estatuto. Este gesto consiste em ‘isolar’ um corpo, como se faz em física, e em “desfigurar” as coisas para constituí-las como peças que preencham lacunas de um conjunto, proposto a priori – ele forma a coleção. (...) longe de aceitar os ‘dados’, ele os constitui. O material é criado por ações combinadas, que o

recortam no universo fora das fronteiras do uso, e que o destinam a um reemprego coerente. E o vestígio dos fatos que modificam uma ordem recebida e uma visão social instauradora de signos, expostos a tratamentos específicos, esta ruptura não é, pois, nem apenas nem primordialmente, o efeito de um “olhar”. É necessário aí uma operação técnica (CERTEAU, 2002 p.81).

Nesse caso, era necessário manipular a documentação da época de modo a identificar indícios dessa prática associativa e educativa dos negros no Brasil, para além da mera aculturação e assimilação automática dos valores e objetivos da sociedade senhorial, sem imprimir nela seus próprios conceitos, os quais, talvez construídos nessa experiência mesma da migração ou da vivência no Novo Mundo escravista.

Mas, além disso, tal mudança de perspectiva sobre a história também implica numa ampliação do campo do documento histórico. Nesse sentido, de acordo com Le Goff (1988), é a Nova História que surge como a principal responsável por substituir a história fundada essencialmente nos textos, no documento escrito, por uma história baseada numa multiplicidade de documentos: escritos de todos os tipos, documentos figurados, produtos de escavações arqueológicas, documentos orais, etc.

Mas essa verdadeira “revolução documental” vivida pela história vive hoje, no entanto, não deixa de ter suas ambíguas e por isso deve ser acompanhada de muita criticidade, uma vez que, como destaca o autor:

O documento não é inocente, não decorre apenas da escolha do historiador, ele próprio parcialmente determinado por sua época e seu meio; o documento é produzido consciente ou inconscientemente pelas sociedades do passado, tanto para impor uma imagem desse passado, quanto para dizer “a verdade” (LE GOFF, 1988 p.54).

A concepção do documento/monumento é, pois, independente da revolução documental e entre os seus objetivos está o de evitar que esta revolução necessária se transforme num derivativo e desuse o historiador do seu dever principal: a crítica do documento – qualquer que seja – como monumento. Por isso, alerta ainda o mesmo Le Goff (1996) que o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado. Ele é, pois, um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento como monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa.

Mas cada vez que a história se orienta para novos territórios a tendência é que surjam diante do pesquisador questões que até então não figuravam como desafios na produção da narrativa histórica. Um deles é o que Schmitt (1988) considera como problema dos documentos utilizáveis ou privilegiados. Tal problema, inclusive, parece ser mais crônico para o caso de pesquisas que se dedicam ao estudo desses sujeitos desprivilegiados. Frente a isso, o autor questiona:

Como ouvir a voz dos marginais do passado, quando, por definição, ela foi sistematicamente abafada pelos detentores do poder, que falavam dos marginais, mas não os deixavam falar? Chegar diretamente ao que os marginais diziam, sem passar de uma maneira ou de outra pela mediação de um discurso oficial ou erudito, é uma empresa quase desesperada (SCHMITT, 1988, p.284).

Particularmente no que se refere ao período escravista, Wissenbach (2001) chama atenção para as dificuldades que os pesquisadores tiveram que lidar em decorrência não só da escassez de documentos sobre o tema da vida escrava, mas principalmente, por uma incompatibilidade intrínseca entre as fontes oficiais e a história dos despossuídos ou dos dominados que se procurava resgatar. Nesse sentido, foi preciso reconstruir a vida social e cultural das populações de africanos e afro-descendentes a partir da leitura de documentos comprometidos com a visão de mundo das classes dominantes; lançar mão de testemunhos que foram produzidos no esteio do controle social, da discriminação, da disciplina e da repressão contra setores sociais vistos como perigosos, incivilizados, indisciplinados e marginais. Por isso, no dizer de Certeau (1994, p.),

Eles precisavam ser tomados como sujeitos do processo, ou seja, mais do que reduzi-los a simples personagens de uma época que viviam submetidos ao modo de viver e fazer dos seus “dominadores”, esses indivíduos são entendidos e projetados na sua capacidade criativa de jogar com os mecanismos da disciplina, reconstruindo assim, o seu cotidiano.

Em si tratando de uma discussão sobre formas de organização social e do que podemos chamar de prática educacional, produzidas por africanos e seus descendentes de africanos durante o período escravista no Brasil, é importante observar aspectos fundamentais da forma como esses sujeitos compreendiam e compartilhavam sua própria história. Trata-se de considerar uma percepção particular sobre o mundo que, se por um lado resultava dos valores e saberes adquiridos até então, por outro também forjava novos conjuntos de valores e saberes a serem adotados e ensinados.

Embora também atentos às fontes de períodos anteriores e posteriores, tendo em vista a possibilidade de trazerem dados pertinentes a nossa investigação, empreendemos uma pesquisa documental com recorte temporal delimitado na primeira metade do século XIX. Neste período, fomos em busca de registros sobre essa trajetória dos africanos e seus descendentes de África ao Brasil, observando indícios de suas formações sociais, e organizações, estando atentos principalmente aos registros produzidos pelos próprios sujeitos em questão, de modo que nos possibilitasse acessar “mais de perto” algumas de suas características.

Procuramos, então, percorrer alguns acervos e catálogos referentes ao tema, seguindo primordialmente aqueles que apresentavam determinados conjuntos documentais, tais como relatórios sobre o comércio de africanos escravizados, registros policiais e de processos judiciais, dados censitários, inventários, registros eclesiásticos, relatórios governamentais. Mas também nos ocupamos a consultar outras documentações, a exemplo daquelas referentes à contratação em obras públicas, registros em associações de profissionais, matrículas em aulas de primeiras letras, além de leis e decretos relativos ao contexto estudado. Nesse sentido, o levantamento de dados para a pesquisa se estabeleceu fundamentalmente em manuscritos e demais documentos como fonte histórica, em virtude mesmo de sua grande possibilidade de reunir informações sobre estes sujeitos em tal período, mesmo que de forma indireta ou traduzida pela compreensão e interesses de outros personagens e instituições.

Mesmo assim, nosso olhar não deixou de observar as outras possibilidades de expressão da história destes africanos e negros nascidos no Brasil. Afinal, como já dito, eles não só foram registrados na história através dos documentos produzidos comerciantes, policiais, clérigos ou agentes públicos. Eles também foram retratados por pessoas interessadas em compreender ou pelo menos guardar um registro daquele cotidiano, o qual muitas vezes se fazia através de pinturas, litografias, caricaturas, narrativas ficcionais, e mesmo relatos de memórias sobre suas experiências vividas no contexto do Brasil escravista, por exemplo. E, portanto, vale também dialogar com tais imagens e relatos existentes do período oitocentista e mesmo do período imediatamente anterior, até mesmo por poderem nos trazer elementos adicionais ao dado supostamente objetivo e formal do documento escrito, mais largamente utilizado.

A partir desta perspectiva e a conseqüente escolha sobre as fontes a serem utilizadas, partimos ao seu encontro. No Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN foi consultada a documentação disponível sobre as irmandades leigas, tendo em vista representarem parte substancial do conjunto de informações constantes neste acervo, focalizando-se aquelas identificadas como confrarias de pretos, de pardos, ou então menos formadas por pessoas negras. Entre os documentos consultados estão os livros de registros de irmãos, livros de termos de entradas, livros de matrícula, registro de falecidos, inventários dos bens móveis e imóveis, além de ofícios e recibos expedidos ou recebidos por estas entidades.

Tal documentação representa uma fonte importante de informações não apenas sobre um tipo de organização que se enquadra na caracterização mais ampla do que constitui o objeto deste estudo, mas também sobre a própria realidade do Recife oitocentista, aqui entendido como ambiente singular para a ocorrência de tal fenômeno. Mas, a busca de respostas às nossas indagações demanda considerar ainda outros aspectos dessa realidade, já que havia toda uma dinâmica ao redor com a qual essas associações negras estavam articuladas, influenciando e sendo influenciadas.

Dessa forma, também recorreremos ao arquivo da Assembléia Legislativa de Pernambuco, no qual consultamos documentos governamentais que pudessem trazer mais indícios sobre essas organizações, suas atividades cotidianas e em que medida isso também pode informar sobre os processos educativos/formativos no seu interior. Nesse caso, além dos registros referentes às irmandades de negros, consultamos os relatórios da Presidência da Província e as petições recebidas pela Assembléia Legislativa, na expectativa de identificar os diferentes “ajuntamentos” e organizações formadas por pessoas negras.

No Arquivo Público Estadual a pesquisa concentrou-se no fundo Secretaria de Segurança Pública, o qual traz diversos códices com registros desse período definidos como Prefeituras das Comarcas, constituindo, na verdade, livros de ocorrências policiais relativas à cidade do Recife e outras cidades do interior da Província. Aqui importa destacar a potencialidade do documento policial da época como canal de informação sobre o cotidiano dessa população, tendo em vista o nível de detalhamento comum aos procedimentos policiais e judiciais em relação aos delitos cometidos e aos acusados de

sua autoria. No contexto escravista do Brasil do século XIX onde a população negra recorrentemente figurava como alvo do controle social através dos mecanismos de coação e repressão vale considerar esse tipo de narrativa entre os registros da sua experiência histórica no plano do cotidiano.

Paralelamente a esse levantamento de documentação político-administrativas produzidas na esfera do Estado, também arrolamos a legislação da época, atentos ao que previa e como agia o judiciário para os casos envolvendo os indivíduos ou grupos de pessoas negras, livres ou escravas, tendo em vista seu papel não apenas no registro e controle do surgimento de organizações negras, mas por eventualmente também poderem ter servido como instância legal e socialmente legítima a qual essa população poderia vir a recorrer conforme suas demandas, objetivos e ações.

Num recorte mais específico, também promovemos a consulta à legislação educacional de forma a identificar as relações de semelhanças e diferenças entre a educação pensada para negros e para brancos em Pernambuco, uma vez que, como sublinha Faria Filho (1998), a legislação educacional nos permite, entre outros aspectos, inter-relacionar no campo educativo, várias dimensões do fazer pedagógico.

Se já diz Febvre (*apud.* LE GOFF, 1996) que a história se faz “... com tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve ao homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem”, esta pesquisa também incorpora a consulta aos jornais e periódicos locais, dado sua capacidade de acompanhar “simultaneamente” os eventos do dia-a-dia, podendo, portanto, trazer informações relativas ao nosso objeto de investigação.

Neste sentido, recorreremos ao acervo do setor de microfilmagem da Fundação Joaquim Nabuco, onde consultamos os jornais da época, mais particularmente os números do Diário de Pernambuco, cujo início da circulação remonta à primeira metade do século XIX, e que por isso, nos permitiria acompanhar de certa medida a rotina da cidade do Recife e da Província de Pernambuco em geral, e através dela, também suas regularidades, conflitos e transformações, juntamente com os personagens interessados e atuantes nesses processos.

Tal documentação de natureza diversa, embora possa sugerir algum risco à consideração de suas especificidades e uma conseqüente leitura homogeneizadora sobre

o que nos informa, teve o intuito de realizar um cruzamento de seus conteúdos e com isso nos levar a identificar pontos de convergência e divergência entre si. Com isso, buscamos também chegar a uma melhor compreensão do universo político, social e cultural no qual se inseria a população negra da Província de Pernambuco no Oitocentos, assim como das práticas educativas vivenciadas por esse segmento social, entendendo essa educação a partir dos elementos de sua cosmovisão e de seus modelos coletivos e organizativos a ela associados.

Sendo assim, nosso estudo está organizado a partir de um capítulo introdutório que apresenta este cenário e nele a problemática por nós observada, para a qual enunciamos nossa tese como explicação possível para o fenômeno em tela, ou seja, a existência de práticas associacionistas entre população negra na sua diáspora atlântica da África ao Brasil, e que representavam importantes instâncias de educabilidade para tal população. Esse tipo de compreensão sobre a experiência negra de forma ativa e propositiva aponta para o desafio de recuperação da história dos africanos e seus descendentes, a qual parte do que chamamos metaforicamente de “Árvore da Memória”.

Logo a seguir, trazemos a discussão aqui colocada sobre os aspectos teórico-metodológicos que balizaram este estudo, e que trata-se de uma parte fundamental do trabalho não só para a compreensão da execução da pesquisa, mas também por enunciar determinados conceitos e perspectivas importantes para o exercício de análise histórica que nos dispomos a fazer, e que, no caso dos sujeitos em questão, representam novas lentes para interpretação de seus modos e ações no interior da particular realidade escravista. Adotando o esquema da Diáspora Africana como e sua compreensão sobre a experiência de deslocamento reconfiguração cultural desses povos, nossa leitura sobre esse processo toma o aspecto educacional ou formativo como elemento fundamental dos seus diferentes processos de sociabilidade e trocas simbólicas, de modo a problematizar as representações tradicionalmente difundidas de aculturação e ausência de práticas educativas para a coesão social “sujeitos diaspóricos”. A partir desta chave de análise, o estudo traz, então, mais cinco capítulos.

No primeiro deles, fazemos um exercício de aproximação com o lugar chamado África a partir da compreensão de alguns aspectos de sua dinâmica cultural, destacando a importância das tradições que coloca-se como grande referência para a condução da

vida entre as diferentes populações do continente. Nesse sentido, observamos como essa tradição se materializa através da existência de alguns princípios e cosmovisões existentes entre os povos africanos, muitos dos quais representados através rituais e objetos comuns à cultura local que figuram como símbolos de sacralidade e também “palco” de condução da vida social. A tradição, portanto, é tomada como um elemento fundamental no mundo – ou nos mundos - africano, e por consequência, constitui-se num dos seus marcos identitários que precisam ser considerados na compreensão da atuação dos diferentes povos do continente.

Ao lado da tradição também chamamos atenção para a importância justamente da diversidade como uma das grandes características da dinâmica africana. Por isso, Também destacamos as diferenças entre os povos do continente, seja na particularidade de seus deuses e símbolos sagrados, seja pelas normas religiosas e costumes sociais, cada qual variando de lugar a lugar, ou de um povo a outro. A heterogeneidade situa-se, desse modo, como outro marcante fator da formação cultural e da experiência histórica dos povos africanos, repercutindo na revisão da própria ideia de isolamento e consequente falta de inovação. Nessa teia da diversidade, porém, a complexidade e a profundidade das “culturas específicas” mantêm-se mesmo com transformações através do tempo em função justamente do contato e do diálogo com outros grupos.

Passamos em seguida a uma reflexão sobre a África como um lugar de movimento a partir dos processos migratórios e dos intercâmbios inter-regionais e interétnicos, os quais favoreceram o desenvolvimento do comércio entre os povos do continente e os estrangeiros, bem como as negociações políticas, disputas e exploração, a partir das quais se instaurou o tráfico atlântico de africanos escravizados. Procuramos em seguida, traçar não apenas um panorama desse mercado estabelecido com base na escravidão, mas também recompor o que seriam as etapas da experiência dos africanos então capturados e trazidos às Américas como mão-de-obra. Por fim, refletimos sobre esse desafio de viver numa nova terra em pleno cativeiro, o que demandava encontrar outros meios para construir/reconstruir a vida social e as referências afetadas pelo escravismo.

No capítulo seguinte, apresentamos um panorama do Brasil oitocentista, destacando alguns dos seus aspectos sociais, políticos e culturais que configuravam a ordem social escravista no final do período colonial e no início do Império, e seus reflexos nos

diferentes estatutos sociais da população. A seguir, localizamos o campo educacional dentro desse contexto, inicialmente discorrendo sobre o papel articulado entre as elites e o Estado no processo de expansão do ensino oficial, bem como as diferentes maneiras pelas quais se deu a relação entre essa cultura escolar instituída pelo Estado e o povo. Discutimos em seguida os outros espaços de tensão dessa sociedade escravista, considerando os agentes de controle sobre o povo e particularmente sobre a população negra, detectando também as manifestações de subversão desta mesma população.

Entramos, a seguir, na discussão propriamente dita sobre o processo de adaptação e resistência dos africanos e seus descendentes frente à experiência de escravização no novo continente na qual foram submetidos como produto do tráfico atlântico, destacando sua capacidade de criação e recriação cultural diante dos impactos do cativeiro, da mesma forma que suas vivências de liberdade, materializadas muitas vezes na formação de quilombos. Nesse sentido, nos reportamos às diferentes formas de agregação vivenciadas por essa população negra, destacando a prática dos batuques, analisando a partir de alguns registros policiais e documentos como uma manifestação de articulação social e de pertencimento étnico-racial, a qual contribuía para manter marcas visíveis de suas origens. Tal debate é complementado com uma análise mais focalizada sobre os arranjos coletivos produzidos pelos negros livres e escravos, inclusive no seu caráter associativo mais formal, entendendo-os como formas rituais de composição familiar e étnica.

No quinto capítulo, fazemos uma discussão sobre o papel das irmandades leigas como uma das expressões de capacidade de reorganização dos negros no interior de uma ordem estabelecida onde o lugar social atribuído a essa população era o da servidão e da marginalização. Tomamos como fio condutor desta reflexão, então, o caso de três irmandades específicas de Pernambuco, as quais apresentavam características comuns a esse tipo de entidade, da mesma forma que elementos que as particularizavam entre si e que repercutia nas suas atividades com seus membros e diante da sociedade senhorial da época. Deste modo, procuramos discuti-las enquanto canais de reconstrução de laços parentais, assim como de formação identitária de seus membros a partir do estatuto social e do pertencimento étnico ou racial, para os quais recorriam a valores e referenciais que foram construídos nessa experiência social, mas que também traziam consigo algum legado africano e seus desdobramentos ressignificados no Brasil.

No sexto capítulo, tomamos os dados das três irmandades abordadas como parte deste estudo, observando o caráter de tais entidades no período ao qual nos reportamos a partir da análise do perfil dos seus membros. Ainda a partir desta análise, também destacamos os pertencimentos étnicos e condição dos seus integrantes, de maneira a compreender as ações e os significados atribuídos por esses sujeitos à tais confrarias enquanto espaços coletivos de integração e afirmação social. Finalmente, observamos as formas de atuação no interior destas entidades a partir da análise da movimentação de alguns dos seus membros dentro da cadeia hierárquica de cada confraria, considerando a importância dos diferentes cargos que a compunham, bem como seu valor enquanto meio de distinção social. Tendo em vista tal dinâmica, as irmandades são evidenciadas também na sua dimensão educativa, resultante direta da atividade associativa vivida por seus integrantes.

Como último movimento, fazemos nossas considerações finais sobre o estudo realizado, ao que chamamos “Reencontro”. Nesse momento, arrolamos alguns aspectos evidenciados pela pesquisa sobre as práticas e expressões associacionistas da população negra em Pernambuco na primeira metade do século XIX, e também como a dimensão educacional nestas práticas.

DA SOMBRA DO BAOBÁ

1.1. Tradição e diversidade: as encruzilhadas do mundo africano

Quando se fala da “tradição africana”, nunca se deve generalizar. Afinal, como assinala Hampaté Ba (2010), não há *uma* África, ou *um* homem africano, da mesma forma que não há *uma* tradição africana válida para todas as regiões e todas as etnias. Sem dúvida que existem grandes constantes entre os povos africanos, como a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe, etc.

Em muitas aldeias disseminadas pelo continente, por exemplo, uma árvore especial aparece como um desses elementos de sacralidade: o Baobá. Irrrompendo no centro da povoação, sob sua sombra se reúnem o conselho dos anciãos, os narradores das histórias locais, as pessoas conversam e os namorados se encontram. A árvore é palco de muitos acertos e desacertos, onde as pessoas se unem e se separa. Enfim, tal árvore testemunha tudo o que acontece de mais importante na aldeia, se tornando um verdadeiro eixo de vida social, além de ser um marco identitário. Segundo Waldman (2011 p. 2):

Os Baobás confirmam um mandato repassado de gerações que habitam o reino dos antepassados, ciosamente resguardado em nome da tradição. Assim, bem mais do que uma árvore, o Baobá é, por excelência, o guardião dos sentidos e significados endossados pelos povos da África, pelas suas sociedades e culturas, pelo seu modo de ser, pelas suas aspirações, expectativa de vida e religiosidade.

Mas há também muitas diferenças entre os povos do continente: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas, além dos próprios costumes sociais que resultam destes elementos, e que variam de uma região para a outra, de uma etnia para a outra, e mesmo de aldeia para aldeia. A existência de tal diversidade não representava um fator de empobrecimento cultural de cada povo do continente, uma vez que tais “culturas específicas” traziam na sua constituição a complexidade e a profundidade comuns a esse tipo de fenômeno, algo que se mantinha através do tempo, mesmo do contato e do diálogo com os demais grupos sociais.

Do século VII ao XVI, por exemplo, o continente africano passou por momento importante sob vários aspectos, especialmente sendo um período privilegiado para o desenvolvimento de culturas originais, já que, sem perder sua identidade, os africanos

assimilaram influência externa. Segundo Visentini, Ribeiro e Pereira (2013) foi nesta época, por exemplo, que o grande Império do Sudão, situado ao sul do Saara, entrou em contato com a cultura e a religião islâmica, as quais a partir de então passaram a fazer parte da cultura africana, convivendo em certo equilíbrio com as religiões e crenças locais. Portanto, pode-se dizer que o islamismo se estabeleceu na África através dos africanos, os quais tiveram contato com os fundamentos desta religião a partir de viagens ao Oriente Médio.

O fato é que o contato dos africanos com o mundo árabe marcou o início de novos relacionamentos do seu continente com o exterior, relações essas que acabaram por se intensificar, resultando em formações sociais, políticas e culturais complexas, baseadas na diversidade que caracterizava o continente. Tal diversidade dificulta, por sua vez, a compreensão da formação, em termos de crença, de um sincretismo ou hibridismo religioso que se observa no continente até na atualidade. É por isso que, de acordo com os mesmos autores, o entendimento das religiões africanas tradicionais se torna mais complicado devido à incorporação de outros elementos provindos dos contatos com o exterior, notadamente do islamismo, e mais tarde do cristianismo. Nas suas palavras:

Essa diversidade das religiões da África acaba sendo tão grande quanto das línguas e etnias do continente, tendo cada uma delas seus próprios deuses, gênios ou ancestrais cuja adoração, ritos, oração ou sacrifício segue uma lógica única. Mas, também é possível diagnosticar algumas características fundamentais, que são idênticas entre esses cultos essencialmente destinados a ligar os homens ao mundo invisível, seja na forma natural ou sobrenatural. Afinal, na África os povos têm mais ou menos a mesma concepção sobre seus ancestrais, sobre os gênios, seus modos de encarnação ou de reencarnação, bem como o entendimento sobre os vivos (VISENTINI, RIBEIRO e PEREIRA, 2013 p. 24).

Tal variedade do ponto de vista religioso reflete o importante papel das crenças nas organizações políticas e socioeconômicas do continente africano, o que mostra a grande importância da religião, da divindade ou do sagrado na vida dos africanos. Da mesma forma, é possível afirmar que o monoteísmo africano é algo anterior à chegada das chamadas “religiões reveladas”, ou seja, cristianismo e do islamismo, já que as religiões e o comportamento da maioria dos povos do continente se baseiam na moral e no respeito à vida em conjunto harmonioso, tanto entre os homens quanto entre eles e a natureza. A existência desse tipo de princípio é compreensível tendo em vista que a religião dominante nos principais Estados ou impérios, como, por exemplo, Songhai,

Mali e Benin, era aquela ligada às crenças ancestrais, as quais adotavam a crença em um ser supremo do qual procediam todas as pessoas. Na maioria das vezes, a aceitação e a adoção das religiões estrangeiras eram vistas como uma forma de receptividade e de acesso ao outro para fins comerciais.

Nesse sentido, na cultura tradicional africana todos os indivíduos eram valiosos e dignos de respeito, dando-se ênfase, conseqüentemente, à valores que asseguram a harmonia social como a tolerância, a hospitalidade, a paciência e outros. Do ponto de vista cultural, conclui-se que a África tem sido uma grande precursora dos valores humanos, muitos dos quais incorporados pelo cristianismo e o islamismo, apesar do discurso em contrário que anunciava a tarefa de “civilizar” os povos africanos através de valores que lhes eram estranhos. Foi a religião tradicional africana, portanto, um fator importante na formação política, social, econômica e cultural do continente, da mesma maneira que as outras religiões e crenças em outras partes do mundo.

Esta África se dividia em grandes reinos que funcionavam com uma organização política e socioeconômica assentada em estruturas específicas, cujo núcleo de base era a família estendida ou clãs, ligados geralmente pela comunidade da língua, formando uma etnia. Estas famílias organizavam-se conforme ordem patrimonial ou matrimonial, embora o poder não fosse necessariamente hereditário, apesar de sua transmissão dentro de uma dada família. Ou seja, o herdeiro natural e direto do chefe morto, por exemplo, não necessariamente assumiria o seu lugar. A partir destes núcleos se formavam várias categorias sociais ou castas¹² que exerciam de forma exclusiva uma função ou uma atividade socioeconômica específica.

No período pré-colonial o continente se caracteriza, portanto, por ter uma estrutura de formações complexas, quase sempre baseadas nas diferenças, e também com formas ou sistemas de governo próprios. Como estruturas concretas, elas organizavam-se pelo modo de produção com as articulações ao seu redor, formando um conjunto complexo de relacionamentos e a maioria dos Estados ou reinos eram organizados sob a forma de federação, onde a figura do rei assegurava a unidade, sendo representado nas províncias

¹² Segundo VISENTNI, RIBEIRO e PEREIRA (2013), na África, diferentemente da Índia, as castas representavam simples e unicamente o pertencimento a uma categoria profissional. Assim, por exemplo, o ferreiro que fabrica as bijuterias e armas tem o monopólio do trabalho dos metais, e são aqueles que se especializam no trabalho com ouro.

por governadores ou por monarquias locais. Esse tipo de representação simbolizava a descentralização do poder e da sociedade.

O vilarejo era a unidade de base da organização social e cada um possuía seu chefe. Mas, diferentemente da concepção moderna, na sociedade tradicional africana a ideia de chefe neste caso não se tratava de alguém a ser obedecido, seguido e temido. A noção de chefe de vilarejo significava estritamente representação, não colocando o indivíduo acima do povo, mas sim os interligando numa estrutura complexa de interdependência permeada pela solidariedade, o que refletia a importância da sociedade para o indivíduo.

Justamente por este tipo organização social, apesar de suas características complexas tanto do ponto de vista político e cultural, quanto do ponto de vista econômico, é que, segundo Visentini, Ribeiro e Pereira (2013), a África pré-colonial teve um papel fundamental nas relações internacionais da época. De acordo com os autores:

Já no século IX uma série de Estados dinásticos, incluindo os estados Haussa, expandiu-se pela savana subsaariana, das regiões ocidentais até o Sudão Central. Mas tarde, Império Songhai tomou o controle do comércio transaariano. De fato, a organização social baseada na estrutura familiar segmentada em castas teve como função a divisão do trabalho na sociedade tradicional africana e a profissionalização dos indivíduos nas atividades econômicas. Essa divisão do trabalho propiciou, em longo prazo, a acumulação da experiência e da competência, aumentando a produtividade individual e, assim, fortalecendo a economia dos Estados tradicionais. Graças a esta divisão e especialização do trabalho, a estrutura econômica africana pode ser considerada como uma “economia de oferta”, como foi a economia clássica até sua transformação radical pelo aparecimento da moeda (VISENTINI, RIBEIRO E PEREIRA, 2013 pp. 27-28).

A relação com a terra era outro ponto importante da organização social africana. Isso porque, diferentemente da Europa e outras partes do mundo que na Idade Média tiveram um sistema feudal derivado da posse da terra, resultando na formação de uma nobreza, na África Negra não havia esse sentimento real desse tipo de posse por parte do rei ou qualquer outro senhor, fazendo com que a consciência do poder político derivasse, principalmente, de concepções religiosas e morais.

Sendo assim, o senhor local que tinha seus súditos, livres e escravos, reinava sobre toda a região, a qual conhecia perfeitamente os limites, e apesar dos habitantes pagarem os impostos determinados pelo rei, não tinham a intenção de se tornar proprietários do solo, compreendiam que a terra pertencia a todos. Não à toa, a fonte de recurso do

Estado tradicional africano sempre foi baseada em um sistema de taxas, extração e dos espólios de guerra. Com muita terra nem sempre fértil e poucos trabalhadores, tais fatores acabaram levando o sistema a se basear diretamente na migração e no controle sobre os seres humanos, e não sobre os meios de produção.

O pagamento da taxa costumeira, a qual não era obrigatoriamente entregue ao rei, também definia a nomeação de um determinado cargo político. Por isso, nas sociedades tradicionais havia sempre uma pessoa encarregada de confirmar a função de cada indivíduo, inclusive a do rei. Um exemplo disso, segundo Visentini, Ribeiro e Pereira (2013) era a sociedade Mossi, cujo chefe do solo que desempenhava essa função.

Conclui-se que a partir desse aspecto da estrutura social africana os bens materiais passam, na maioria das vezes, longe dos grandes chefes e dignatários em benefício dos homens de castas (como o *griot*), e dos trabalhadores profissionais. Ou seja, a harmonia da sociedade tradicional africana era baseada nas crenças, na moral e no respeito à divisão do trabalho por conta do sistema de castas, bem como no entendimento de que indivíduo tem sua função dentro da comunidade e da sociedade em geral (VISENTINI, RIBEIRO E PEREIRA, 2013 pp. 28-29).

Estes princípios pelos quais costumavam assentar-se as sociedades africanas também foi destacado por Hampaté Ba (2010) ao relatar sua origem e sua experiência vivida entre o povo *fula*. Segundo o autor, os *Fula* souberam manter sua identidade e preservar sua língua, seus fundamentos culturais através do tempo e do espaço, das migrações, das mestiçagens, das contribuições exteriores e das inevitáveis adaptações ao meio ambiente, e até a época de sua islamização, suas tradições religiosas e iniciáticas ainda se mantinham. Ligados a um agudo sentimento da própria identidade e nobreza de modo que diziam já não saberem de onde vinham, mas sabiam quem são.

Reconhecidos na sua região por serem grandes narradores, era fundamentalmente pela tradição oral que este e outros povos das diferentes regiões do continente conseguiam manter suas tradições, algo expresso através da herança de conhecimentos de toda espécie, transmitidos de pessoa a pessoa, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Como essa herança residia na memória de grandes depositários, estes indivíduos acabavam se constituindo em verdadeiras memórias vivas da África:

Em todos os ramos do conhecimento tradicional, a *cadeia de transmissão* se reveste de uma importância primordial. Não existindo transmissão regular, não existe “magia”, mas somente conversa ou

histórias. A palavra transmitida pela cadeia deve veicular, depois da transmissão original, uma força que a torna operante e sacramental (HAMPATÉ BA, 2010 p. 181).

A educação está, então, ligada a esse princípio tradicional, sobretudo quando diz respeito aos conhecimentos relativos a uma iniciação, vinculando-se à experiência e se integrando à vida. Não à toa, a tentativa de aproximar-se dos fatos religiosos relativos a este universo cultural está fadada a deter-se nos limites do assunto, a menos que o interessado aceite viver a iniciação correspondente e suas regras, o que também pressupõe, no mínimo, um *conhecimento da língua*. Afinal, existem coisas que não “se explicam”, mas que se experimentam e se vivem.

Nesse princípio formativo, a figura do mestre tinha lugar fundamental não apenas por ser o responsável pela transmissão dos saberes à próxima geração, mas também, ou principalmente por representar os saberes e a experiência das gerações do passado. O próprio Hampaté Ba - ele mesmo um mestre da tradição oral africana - ao relatar as memórias de sua infância e juventude tendo como cenário a alta *brousse*, a savana do Mali, faz uma descrição de um destes mestres tradicionalistas com quem teve a oportunidade de conviver:

(...) um homem que sentíamos ser diferente dos outros. De estatura e pesos médios, tinha o rosto bem redondo e o nariz achatado, o que não o embelezava nem um pouco, mas seus olhos eram tão expressivos e seu olhar tão penetrante que quase chegava a assustar. Uma espécie de força misteriosa emanava desse homem. Como fiquei sabendo mais tarde, tratava-se de um “homem de conhecimento” bambara, um *doma*, ou seja, um “grande entendido”. Este termo, por falta de expressão mais adequada, com frequência é traduzido como “tradicionalista”, no sentido de “sábio em matéria de conhecimentos tradicionais”. Existem *domas* para cada ramo do conhecimento, mas ele era um *doma* completo. Possuía todas as informações de seu tempo em relação à história, às ciências humanas, religiosas, simbólicas e iniciáticas, às ciências naturais (botânica, farmacopéia, mineralogia), sem falar de mitos, contos, lendas, provérbios, etc. Era também um fabuloso contador de histórias. Foi dele que ouvi pela primeira vez numerosos contos e lendas bambaras e fulas da região de Wassalu, onde estas duas etnias convivem de maneira muito próxima. Poeta, grande mestre da palavra, era célebre em toda a região que se estende de Sikasso a Bamako. Mas acima de tudo era um eminente mestre de iniciação Komo, “um mestre da faca” (isto é, um sacrificador ritual, um instrutor e necessariamente ferreiro) e um dos mais célebres cantores do Komo que se conheceram na região (HAMPATÉ BA, 2010 pp. 138-139).

O relato nos fornece não apenas algumas características físicas, mas também todo um conjunto de atributos intelectuais e sociais deste mestre do conhecimento. Aliás, pela

descrição feita, parecia tratar-se de alguém de aparência comum naquela localidade, não sendo por este aspecto, portanto, que chamava atenção daqueles que o cercavam. Nas palavras do autor, por sinal, não poderia ser considerado uma referência de beleza dado certos detalhes de seu rosto, embora esse julgamento se valha de determinado padrão estético, o que pode ser sempre questionável.

De qualquer forma, seus olhos expressivos certamente acabavam funcionando como uma espécie de “janela” para a profundidade do seu saber e dos mistérios que trazia consigo, e que nessas circunstâncias eram evidenciados, resultando, portanto, no “olhar penetrante” que tanto marcou o descritor, ao ponto de sentir uma força misteriosa advinda desse contato com o grande mestre.

Esse *Doma*, segundo o termo africano para alguém que é detentor dos conhecimentos tradicionais, pertencia à etnia Bambara e, como tal, tinha na língua do mesmo nome como seu principal canal de comunicação e de transmissão de conhecimentos e tradições, sendo definido, inclusive, como um poeta. Vale lembrar que a língua Bambara era falada por milhões de pessoas no Mali, e que também se estendia a regiões onde hoje existem países como Burkina Faso, Costa do Marfim e Gâmbia. Além disso, alguns dos seus sistemas de escrita só vieram a ser criados no século XX, mesmo assim sem alcançar ampla difusão entre o povo, o qual continuava a ter nos *griots* um dos seus principais meios de acesso à história e aos conhecimentos tradicionais. Isso demonstra o nível de reconhecimento e respeito que tal mestre detinha por ser um homem da palavra, o que no seu caso ganhava dimensão ainda maior devido à variedade de seus conhecimentos, inclusive os ritualísticos, tão fundamentais naquela sociedade.

Uma vez que a cadeia de transmissão funcionava tendo a experiência como seu grande fundamento, e desse modo, não era apenas por meio da palavra, apesar de toda sua importância, que o trabalho pedagógico do mestre se dava em relação a seu discípulo. Era preciso fazer com que este último começasse a “mergulhar” no universo das tradições as quais estava ligado, fornecendo-lhe exemplos para serem seguidos juntamente com a oportunidade de pô-los em prática. Nesse sentido, desde tenra idade o jovem discípulo era colocado a seguir seu mestre, observando-o suas ações para imitá-lo no futuro, pois só o vivenciado poderia ser efetivamente absorvido. E não foi diferente com Hampaté Ba (2010, p. 140):

Esse homem extraordinário tomou-se de afeição por mim. Conhecendo-me numa idade na qual meu cérebro, como dizia, “era uma argila moldável”, colocava-me sempre a seu lado quando falava e às vezes me levava, com autorização de meus pais, para assistir a suas apresentações ao ar livre. Tratava-se com frequência de sessões de cantos e danças, retrazendo simbolicamente as diferentes fases da criação do mundo por Maa n’gala, o Deus supremo, criador de todas as coisas.

Para as crianças, os serões promovidos por um mestre contador de histórias africano eram verdadeiras escolas vivas porque ele não se limitava a narrá-las, podendo também ensinar sobre numerosos outros assuntos, especialmente quando se tratava de mestres tradicionalistas consagrados a exemplo do *Doma* acima descrito. Esses homens eram capazes de abordar quase todos os campos do conhecimento da época porque não lidavam com isso de modo compartimentado e, portanto, não eram especialistas no sentido moderno da palavra, mas sim, uma espécie de generalista.

Mesmo anciãos (no sentido africano da palavra, isto é, *aquele que conhece*, mesmo se nem todos os seus cabelos são brancos) podiam ter profundos conhecimentos sobre religião ou história, como também sobre ciências naturais ou humanas de todo tipo. Segundo a competência de cada um, era um conhecimento mais ou menos global, podendo ser traduzido com uma espécie de “ciência da vida”; esta, por sua vez, entendida aqui como uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e interativo; onde o material e o espiritual nunca estão dissociados. Nessas circunstâncias, o ensinamento nunca era sistemático, mas deixado ao sabor dos momentos favoráveis ou, no caso dos saraus, da atenção do auditório.

Mas, além desse ensinamento mais sistemático voltado para a iniciação, é também no seio de cada família que se dá a educação tradicional, onde o pai, a mãe ou as pessoas mais idosas são ao mesmo tempo mestres e educadores. Constituindo a primeira célula desses tradicionalistas, eles são responsáveis por ministrar as primeiras lições da vida, não somente através da experiência, mas também por meio de histórias, fábulas, lendas, máximas, adágios, etc. Os provérbios são as missivas legadas à posteridade pelos ancestrais, e cujo fim pedagógico está mais ligado às circunstâncias da vida, o que demonstra um modo de proceder nada caótico, e sim, prático e bastante vivo, pois a lição dada na ocasião de certo acontecimento ou experiência fica profundamente gravada na memória do aprendiz.

Compreende-se, portanto, que os africanos que passavam por esse tipo de educação não pudessem definir claramente um começo para sua absorção das tradições orais, pois é como sempre o tivessem feito, já que tinham a oportunidade de nascer e crescer num meio que era uma espécie de escola permanente de tudo que se relacionasse à história e às tradições africanas. Tudo o que poderiam escutar, ver, experimentar no seu ambiente doméstico quando criança, por exemplo, poderia servir de narrativa ou de matéria-prima para alguma narrativa a ser transmitida aos companheiros de brincadeiras, como se numa espécie de “ensaio” de um futuro contador de histórias:

Neste aparente caos aprendíamos e retínhamos muitas coisas, sem dificuldade e com grande prazer, porque tudo era muito vivo e divertido. “Instruir brincando” sempre foi um grande princípio dos antigos mestres malineses. Mais do que tudo, o meio familiar era para mim uma grande escola permanente; a escola dos mestres da palavra (HAMPATÉ BA, 2010 p. 175).

A partir de cada exemplo, de cada experiência vivida, os anciãos ensinavam aos meninos como se comportarem na vida e as regras a respeitar em relação à natureza, aos semelhantes e a si mesmos. Enfim, eles os ensinavam a ser homens.

Por outro lado, certos espaços específicos de instrução também passavam cedo a fazer parte da vida desses indivíduos, funcionando como mais um elemento importante no processo integrado de amadurecimento social e religioso; dimensões estas que caminhavam juntas na formação africana tradicional. Mesmo após o processo de islamização de alguns povos do continente, e sua conseqüente adesão à doutrina educacional muçulmana, essa confiança dos pais em relação às escolas corânicas no processo de emancipação dos seus filhos era muito parecida. Esta força baseada nos princípios islâmicos pode ser constatada no relato do mesmo autor:

Quando cheguei à idade de sete anos, uma noite, depois do jantar, meu pai me chamou. Ele me disse: “Esta será a noite da morte de sua primeira infância. Até agora, sua primeira infância lhe dava liberdade total. Ela lhe dava direitos sem impor qualquer dever, nem mesmo o de servir e adorar a Deus. A partir desta noite, você entra em sua grande infância. Terá certos deveres, a começar pelo de frequentar a escola corânica. Aprenderá a ler e a memorizar os textos do livro sagrado, o *Alcorão*, a que chamamos também Mãe dos livros” (HAMPATÉ BA, 2010 p. 135).

Como se vê, o chamamento à maturidade chegava cedo aos jovens e, principalmente, parecia ser algo incontornável, não cabendo desobedecerem às determinações dos pais,

já que pela tradição, os pais ou mesmo o irmão, detinham autoridade suficiente para até mesmo “divorciar” um homem em sua ausência, o que embora não fosse fato muito frequente, quando acontecia era aceito, posto que não se tomava uma decisão dessas levemente – caso contrário, a comunidade, a família ou a aldeia, se oporia

Mas, assumir as responsabilidades da vida colocadas neste momento tratava-se de bem mais que uma escolha pessoal, pois estava em jogo a própria continuidade dos costumes da sua família e do seu povo, relacionados à vida social e religiosa; muitos dos quais mantidos há gerações. Sendo assim, eram legítimos os novos regimes de disciplina que os jovens se submetiam a cada época, especialmente quando relativos à formação para a prática religiosa, como é o caso da escola corânica e sua intensa rotina, como conta a seguir nosso narrador malinês:

Meus dias não variavam muito. Niélé me acordava antes do nascer do sol. Lavava o rosto, fazia minha prece da manhã e corria para a escola onde me esperava minha prancheta, ainda com o texto corânico inscrito no dia anterior. Eu me instalava em um canto e o recitava em voz alta para aprendê-lo de cor. Todos os alunos declamavam sua lição aos berros sem se importarem com os outros, numa algazarra indescritível, que curiosamente não atrapalhava ninguém. Por volta das sete horas, se tivesse aprendido bem o texto, pegava a prancheta e ia ter com Tierno. De hábito, ele ficava no vestíbulo de sua casa, e raras vezes em seu quarto. “*Moodi*” (mestre)! Eu lhe dizia, “aprendi minha lição”. Agachava-me a seu lado e recitava o texto. Se ele ficasse satisfeito, eu podia lavar a prancheta para inscrever novos versículos, cujo modelo ele me dava. Caso contrário, conservava a lição da véspera e a revisava até o dia seguinte, mas então me atrasava um dia sobre o prazo de que dispunha para terminar o aprendizado do *Alcorão* – prazo que era tradicionalmente de sete anos, sete meses e sete dias, embora alguns alunos dotados, como meu irmão mais velho Hammandoun, terminassem muito antes. Cada lição não aprendida era punida por Tierno com alguns leves golpes de cipó, ou um castigo mais doloroso: um puxão de orelha. Mas isso me parecia bem suave perto do tratamento que havia experimentado em Buguni com meu pai Tidjani – e, sem dúvida, comparado aos castigos de grande número de mestres de escolas corânicas da época (HAMPATÉ BA, 2010 p. 160).

Embora tal método de ensino mediado pelo castigo possa ser moralmente inaceitável aos olhos contemporâneos, além de pedagogicamente ineficaz¹³, é preciso lembrar que a busca por tais escolas tinha por objetivo fundamental a formação nos princípios do

¹³ Cabe também lembrar que, como constam em estudos e documentos de época, os castigos como instrumento pedagógico foi amplamente utilizado no ocidente, especialmente na Europa pós-iluminista, até pelo menos o começo do século XX. Portanto, até a abolição definitiva da famosa palmatória, muitas gerações do lado de cá do Atlântico carregaram nas lembranças e nas mãos as marcas de um modelo educacional punitivo.

Alcorão, portanto, sabia-se da necessidade de seguir a rígida disciplina doutrinária tradicionalmente praticada pelo Islã. E esse objetivo em geral era atingido, chegando, ao final da formação, a produzir novos sacerdotes e doutores na lei do Livro Sagrado dos muçulmanos.



Muçulmanos em prece, década de 1780. Fonte: René Claude Geoffroy de Villeneuve. *L'Afrique, ou histoire, moeurs, usages et coutumes des africains: le Sénégal* (Paris, 1814), vol. 4, facing p. 102.

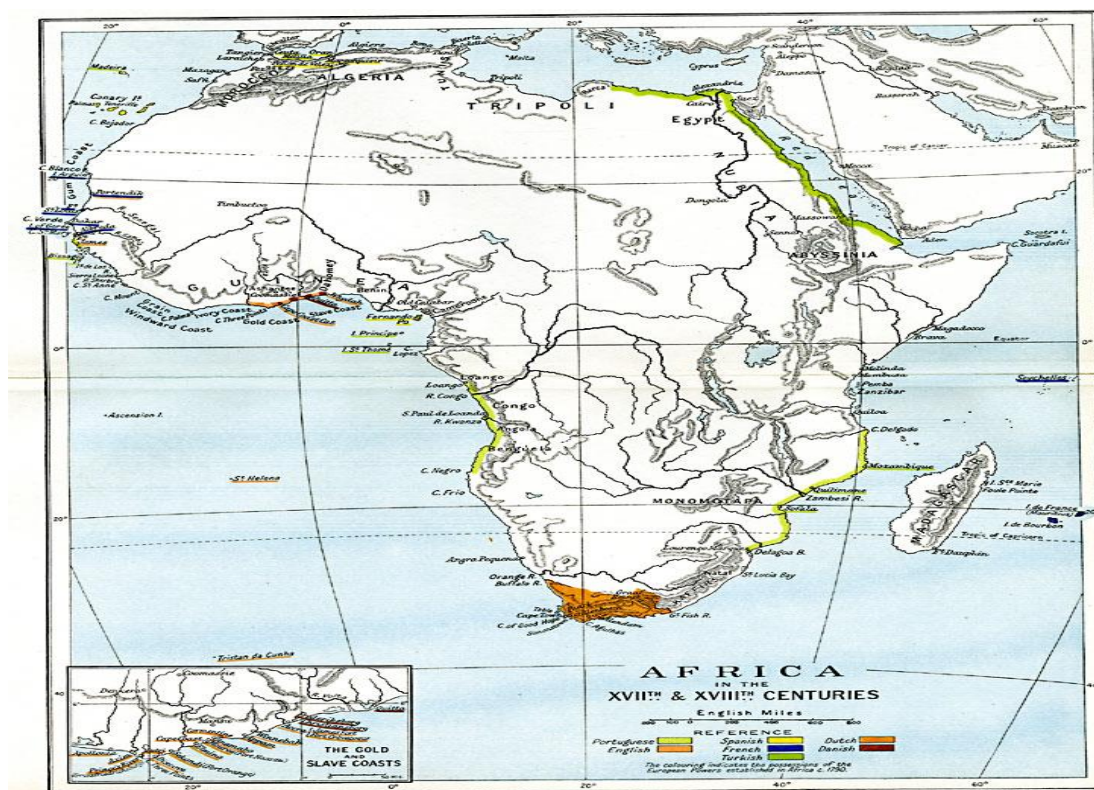
Diante de tamanha legitimidade desses espaços e processos de formação, difundidos no continente africano, fossem eles difusores dos princípios tradicionais, fossem da doutrina do Islã, a chegada da escola ocidental em geral foi tida pelos povos locais com repúdio ou pelo menos desconfiança. Isso porque acreditava-se que os conhecimentos que aprenderiam dos brancos os levariam a renegar sua fé, tornando-se, portanto, sujeitos ímpios e patifes ao ponto de serem banidos de sua sociedade. Portanto, ao invés de ter essa escola como uma bênção para o esclarecimento, os africanos, muçulmanos ou não, ela representava um verdadeiro instrumento de castigo a ser evitado¹⁴.

Mas a disseminação desse tipo de ensino no território africano também tinha outras implicações para além daquelas relativas ao credo da população local, embora este

¹⁴ O próprio Hampâté Bâ (2010) neste mesmo relato que faz de sua infância destaca que chegou nessa época a receber como punição por parte de um funcionário do governo local a matrícula compulsória na escola dos brancos.

aspecto fosse basilar. Isso porque a educação ocidental vem a surgir e evoluir num contexto de avanço da presença europeia na África, de início, representando interesses privados, com escalas em determinados pontos da costa onde abasteciam seus navios com mercadorias e/ou escravos negociados com chefes locais ou traficantes diversos.

Segundo Brunschwig (2006), no fim do século XVIII só havia soberania estrangeira em alguns pontos da costa de Angola e de Moçambique, sob dominação portuguesa, na Gâmbia britânica e no Senegal francês. A situação evoluiu lentamente no decorrer dos dois primeiros quartéis do século XIX, quando o escravo foi progressivamente substituído por produtos como óleo de palmeira e outros, à época, de menor importância como o marfim, o ouro, ou penas de avestruz. Até que passaram a criar colônias, a começar com uma disputa entre ingleses e franceses, os quais foram se instalando em diversas localidades, tais como Serra Leoa, Lagos, Costa do Marfim, Gabão, Daomé.



Mapa da África nos séculos XVII e XVIII (destaque nos pontos coloridos para algumas possessões europeias já instaladas no período)¹⁵.

¹⁵ Fonte: <http://etc.usf.edu/maps/galleries/africa/complete/index.php>. Acessado em 08/12/2014.

Apesar dessa movimentação no território, ainda de acordo o autor, foi só no decorrer de 1870 a 1880 que reuniram-se as condições para a denominada partilha do continente pelas potências europeias da época. A começar com uma valorização da África Negra a partir da descoberta de minérios nesta região, o que deflagrou uma corrida por ouro, diamantes e outras pedras preciosas. Essas descobertas coincidiram com realizações técnicas, principalmente construção de canais e ferrovias, que pareciam mostrar a inexistência de barreiras ao acesso e à “valorização” dos países novos.

Mas para explorar minas, construir ferrovias ou barragens e criar plantações em países novos, em sua maioria inexplorados, era necessário chegar até eles. Ou seja, a técnica moderna permitia aos brancos penetrar na África e nela se manter, mas cabia à política lhes assegurar o controle desses territórios e assumir os custos dessa aquisição. Porém, a maioria dos governos europeus não estava disposta a engajar-se em custosas expedições de conquista. Como explica Brunschwig (2006, p. 21):

Os governos procuraram evitar tais operações, agindo por diversos meios que os levassem a entendimentos para delimitar as esferas de influência concedidas a cada um e para cedê-las, depois, aos impensáveis investimentos. Este foi o início da colonização moderna, oposto às operações de conquista e de prestígio da colonização tradicional. O meio mais utilizado foi o das conquistas concessionárias.

Ele mesmo também destaca que tal teoria da colonização moderna foi particular e paradoxalmente desenvolvida na França, onde a população relativamente estacionária não emigrava, e onde a industrialização relativamente lenta, não sofria a falta de empregos ou de matérias-primas. Tendo sua doutrina elaborada por Paul Leroy-Beaulieu, genro do partidário da liberdade de comércio Michel Chevalier, e publicada num livro em 1874, *De la colonisation chez les peuples modernes* propunha uma forma de ação diferente daquela praticada pelos marinheiros, militares em busca de prestígio, ou dos armadores preocupados com a rentabilidade imediata das operações costeiras.

Uma colonização adaptada à França cuja população não emigrava, à República, respeitosa do direito dos povos de dispor de si próprios, e hostil à conquista militar; uma colonização baseada em quadros de pessoal e em capitais, em técnicos que ensinariam aos habitantes do país os processos modernos de aproveitamento da terra, construiriam estradas, vias férreas, barragens, introduziriam culturas novas e a pecuária racional. A fome desapareceria, as doenças recuariam. As populações, progressivamente instruídas, se organizariam, gozariam de uma autonomia interna semelhante à dos domínios britânicos, teriam seus governos, suas alfândegas, seus exércitos, e contribuiriam para o

prestígio da França, à qual estariam associadas e representariam no estrangeiro (BRUNSCHWIG, 2006 p.22).

Tratava-se de uma doutrina de aspectos múltiplos, mas atrativos pela sua modernidade prospectiva e civil. Mas ela também tomava por base uma suposta ignorância das estruturas sociais e mentais dos nativos desses novos países, tendo como certa sua colaboração, pois acreditava-se que a única civilização era a do Ocidente.

Essa “colaboração” dos africanos, porém, não parece ser tão espontânea, muito menos resultante de uma espécie de ignorância intrínseca, quando entendida no interior da dinâmica do movimento de colonização concessionária em questão. Afinal, é preciso lembrar que nem todos os tratados levados aos governos eram ratificados, pois muitos não eram juridicamente válidos devido à inobservância das regras em uso por parte dos exploradores mal instruídos, e também por falta de aptidão dos chefes locais, segundo as normas europeias. Isso porque, além das situações em que eram conscientemente enganados na tradução ou comentário de um texto, eles não entenderiam conceitos como *Protetorado*, tão em voga nesse tipo de negociação. Conclui-se, portanto, que:

Os governos quando ratificavam ou rejeitavam projetos de tratados, inspiravam-se essencialmente em sua utilização para repetir outras pretensões europeias. Não há nenhuma dúvida de que a África negra jamais tenha sido considerada, nessas negociações, como um interlocutor válido: a partilha da África era exclusivamente iniciativa das potências europeias. Seu objetivo, uma vez que agissem com a boa consciência de ocidentais, seria não de respeitar essa África moribunda, destinada a sucumbir sob o embate das técnicas modernas, mas de precipitar seu fim para levar às populações “primitivas” os benefícios da civilização (BRUNSCHWIG, 2006 p.58).

Ao refletir sobre esse processo de colonização considerando seu contexto ideológico, Kita (2006) também salienta que, para manter uma dominação colonial, era preciso recorrer não somente à força, mas, sobretudo, a um conjunto de pseudo-justificativas e comportamentos estereotipados. Acreditando na ideia de certa “missão civilizadora” da colonização, a Europa investia-se da missão sagrada de oferecer espontaneamente e generosamente, a civilização às populações ditas bárbaras e selvagens. Nesse sentido, o ensino constitui para o colonizador o principal meio para realizar a sua “missão”, servindo conseqüentemente de justificativa para a própria colonização. Segundo o autor:

Para chegar “a unir-se” a esta população, a escola deve alienar a mentalidade do Preto fazendo atraente a este às “vantagens” da colonização, comparando a crueldade dos seus antepassados com a

bondade e a generosidade da nação colonizadora. A escola deve conduzir o colonizado a convencer-se, por ele mesmo, que a colonização é o melhor dos destinos e uma necessidade vital para ele (KITA, 2006 p. 131).

Sendo assim, o ensino deveria conduzir os negros a colaborar com a consciência cada vez mais nítida que, por muito tempo ainda, o seu interesse esteja submetido à colonização. Em outras palavras, já que não se poderia deixar de criar o ensino, era necessário que este servisse para assegurar uma dominação mais forte e uma inserção mais profunda do sistema colonial.

Entre os aspectos fundamentais dessa ideologia, o autor destaca a produção de uma “psicologia colonizadora do Preto”, esta concebida pelo Branco colonizador. Embora de pouco valor científico, serviu como forte pressuposto teórico, de pano de fundo, aos princípios essenciais que constituem a filosofia do ensino colonial. Segundo descreve o mesmo Kita (2006), tal esquema psicológico preconizava que o Preto seria incapaz de proceder às operações abstratas. Negar a um indivíduo a faculdade de abstração implica negar-lhe um dos fatores capitais da atividade intelectual, exprimindo em termos científicos a volta da velha afirmação na qual o negro seria de resto uma criança grande.

Nessa época o projeto colonial em curso no continente africano experimentou uma espécie de conflito interno, a partir do momento em que o Estado e a Igreja passam a disputar o monopólio do sistema de ensino. E para não perder terreno, o poder estatal precisava colocar em curso outros instrumentos para a consolidação da ideologia colonial sob sua condução. Nesse caso, significou uma priorização da expansão rápida da língua francesa que, por sinal, era objeto essencial da escola.

Este conflito acabou se tornando mais agudo por causa da forte implantação da doutrina do Islã nos meios influentes da sociedade colonizadora e também da existência das escolas muçulmanas tradicionais, que lhes serviam de ponto de apoio cultural e ideológico. Vale lembrar que os muçulmanos em geral faziam uma fortíssima oposição à escola ocidental. Tamanha rejeição era por compreenderem que a língua francesa seria um meio muito mais sutil e eficaz para sujeitá-los

De qualquer forma, o sucesso desse empreendimento que foi a difusão da escola ocidental e da própria língua estrangeira entre os africanos viria a se concretizar apesar do inegável choque cultural e, por consequência, do comprometimento das tradições.

Mas o impacto identitário causado por esse modelo educacional também foi observado com relação a povos de outros contextos, inclusive, fora da África.

Ao discutir sobre esse processo de escolarização a partir do contexto da Inglaterra, o historiador e educador E. P. Thompson chama atenção para o desprezo que a chamada cultura letrada produziu em relação à experiência do povo, desconsiderando seus conhecimentos e processos educativos próprios. Na sua definição:

A educação se apresentava não apenas uma baliza na direção de um universo mental novo e mais amplo, mas também como uma baliza para longe, para fora, do universo da experiência no qual se funde a sensibilidade. Além do mais, na maior parte das áreas durante o século XIX, o universo instruído estava tão saturado de reações de classe que exigia uma rejeição e um desprezo vigorosos da linguagem, dos costumes e tradições da cultura popular tradicional. O homem trabalhador autodidata, que dedicava suas noites e seus domingos à busca do conhecimento, era também solicitado, a toda hora, a rejeitar todo o cabedal humano de sua infância e de seus companheiros trabalhadores como grosseiro, imoral e ignorante (THOMPSON, 2002 p. 32).

Segundo o autor, essa postura em relação à classe social, à cultura popular e à educação se “estabeleceu” no período logo após a Revolução Francesa, e durante um século ou mais, a maioria dos educadores da classe média não conseguia distinguir o trabalho educacional do controle social, o que impunha frequentemente uma falta de reconhecimento da experiência da vida dos alunos ou mesmo sua negação, da mesma forma que se expressava em dialetos incultos ou nas formas culturais tradicionais.

O resultado disso foi um campo de tensão onde a educação e a experiência herdadas por ambos os lados se opunham, e mesmo conseguindo penetrar na cultura letrada por seus próprios esforços, os trabalhadores viam-se constantemente sob risco da rejeição por parte de seus colegas, além da falta de autoconfiança. Rejeita-se, portanto, a abstração dos valores intelectuais do contexto do qual eles devem ser vividos, restando aos sujeitos destes contextos se aterem aos valores intelectuais se não quiserem ser tomados pela “desonestidade, costume e medo”.

No caso da África, a difusão da língua estrangeira se destacava entre os temidos impactos da escola dos brancos certamente em função da importância que esses povos davam à palavra, principalmente falada, mas também pelo valor até mesmo místico que

davam a alguns códigos escritos já existentes no continente africano, com forte destaque para a escrita muçulmana. Mas as repercussões desse processo não se restringiam ao desvio da fé e das tradições da população local, se estendendo também ao plano político interno, tendo em vista o cenário de disputas entre os diferentes grupos étnicos.

Em sua análise sobre a chamada “partilha” da África pelas potências europeias desde o século XIX, Brunshwig (2006) conclui que a introdução não somente de línguas, mas também de culturas, de comportamentos estrangeiros, parece ter justificado e consolidado tardiamente a divisão imperialista. Isso porque a multiplicidade de línguas africanas – estima-se mais ou menos 1.200 – favoreceu o desenvolvimento do francês, do inglês ou do português na maioria dos Estados onde a preferência concedida a uma das línguas africanas, a exemplo da *wolof* no Senegal, viria a reforçar a oposição centrífuga das etnias não privilegiadas. Por outro lado, para o mesmo autor, as línguas ocidentais foram indispensáveis para a aquisição das técnicas de desenvolvimento tecnológico, não significando exatamente um mal em si mesmo.

A força dessa diversidade linguística também se expressaria na grande capacidade de adaptação das crianças e jovens que passaram a acessar as línguas estrangeiras e a própria escola ocidental, uma vez que costumavam ser iniciados desde cedo no universo de saberes das tradições étnicas locais e da cultura muçulmana já instalada, ambas notórias pelo exercício permanente da memória e da comunicação. Remetendo-se aos seus tempos também nessa “nova escola”, sobre isso afirma Hampaté Ba (2010, p. 229):

(...) levei pouco tempo para conseguir me exprimir em francês. Isto não tem nada de espantoso quando se pensa que a maior parte das crianças africanas, vivendo geralmente em ambientes onde coabitavam diversas comunidades étnicas (em Bandiagara havia fulas, bambaras, dogons, hauçás...), já eram mais ou menos políglotas e habituadas a absorver uma nova língua com tanta facilidade quanto uma esponja se embebe de líquido. Na falta de método, bastava-lhes passar algum tempo no meio de uma etnia estrangeira para aprender a língua – o que, aliás, ocorre até hoje. Muitos adultos considerados “analfabetos” pelos padrões ocidentais, falavam quatro ou cinco línguas e, raramente menos que duas ou três (HAMPATÉ BA, 2010 p. 229).

Tal capacidade de apropriação de conhecimento que se desenvolvia nas crianças ainda com pouca idade, muitas vezes era vivenciada já nas brincadeiras infantis quando procuravam imitar o trabalho dos adultos, já que era comum tornarem-se seus ajudantes desde cedo. Nesse sentido, tais habilidades também eram resultado da participação em

práticas sociais, algumas delas especialmente reconhecidas como instâncias formativas da própria identidade, como eram as Associações. Sobre essa experiência inicial com a atividade associativa, relata Hampaté Ba (2010, p. 134):

Foi nessa época que meus pequenos companheiros de brincadeira e eu nos afiliamos à sociedade bambara de iniciação infantil Tiebleni. Como morávamos em pleno ambiente bambara, essa afiliação era indispensável, ou teria sido impossível frequentar meus companheiros de Buguni que faziam parte, todos eles, dessas associações.

Salienta-se que esta afiliação das crianças tinha certas restrições, já que lhes eram ensinados os segredos do ritual, os sinais de reconhecimento, alguns pequenos contos, e mais nada além disso. Mesmo assim, até para aqueles adultos mais exigentes, cuja conduta fervorosa e convicta muitas vezes conseguia provocar novas conversões -, essa prática associacionista precoce era apoiada pois representava uma ocasião a mais para a formação dos jovens membros da comunidade, ajudando a promover conhecimentos e valores, como reconhece o próprio autor:

Desde essa época aprendi a aceitar as pessoas tais como eram, africanas ou europeias, sem deixar de ser plenamente eu mesmo. Este respeito e esta escuta do outro, seja ele quem for ou de onde vier, desde que estejamos bem enraizados em nossa própria fé e identidade, seriam, mais tarde, uma das maiores lições que recebi de Tierno Bokar (HAMPATÉ BA, 2010 p. 135).

As palavras do autor dão uma mostra do significado das associações enquanto instâncias singulares de sociabilidade. Comumente reunidas a partir de aspectos fundamentais na constituição das identidades étnicas no continente, a exemplo dos vínculos familiares, comunitários, profissionais ou religiosos, através dos princípios e na dinâmica da convivência acabavam por desempenhar simultaneamente um trabalho educativo que ajudava na coesão social e no fortalecimento das tradições locais.

Uma delas estava no significado e na importância a amizade. Afinal, como testemunha Hampaté Ba (2010) o verdadeiro amigo não era “outro”, ele era “nós mesmos”, e sua palavra era nossa palavra. A amizade verdadeira, portanto, era colocada acima mesmo do parentesco, salvo em questões de sucessão. Era por isso que a tradição recomendava ter muitos companheiros, mas não verdadeiros amigos em demasia.

A busca pela “vida em associação” significava, dessa forma, um profundo exercício de reconhecimento do valor da memória, da ancestralidade e da experiência, mas

também da importância da diversidade como fator de construção da própria identidade. Em síntese, a prática associacionista representava o que era a própria África: profunda, dinâmica e diversa.

1.2. Um continente em movimento

Numa breve definição sobre o que entende por diáspora, para Vansina (2010) se trata de um movimento populacional descontínuo que tem por efeito a fundação de estabelecimentos separados da população-mãe, e em geral, estão ligadas ao comércio ou a peregrinações.

No caso das migrações de africanos, ocorridas em grande escala no espaço e no tempo, podemos dizer que esse tipo de processo representa bem mais do que o simples deslocamento de uma grande onda humana que é atraída pelo vazio, ou que deixa o vazio atrás de si. Ao contrário, supunham entre outros aspectos a existência de verdadeiras redes de comunicação estendidas pelo continente e que multiplicavam-se com o surgimento o desenvolvimento das rotas comerciais.

Mas o desenvolvimento das sociedades africanas, sobretudo daquelas que se estabeleceram ao sul do Saara – a chamada África Negra -, foi, até pouco tempo, considerado como um fenômeno que não sofreu influências externas, exceto na costa oriental. Essa percepção por parte dos estudiosos decorre fundamentalmente do tipo de desenvolvimento vivenciado pelo continente na sua porção mais ao norte do Saara, tendo em vista que a região fazia parte do chamado mundo mediterrâneo e vinculava-se, e grande medida, aos acontecimentos do Oriente Próximo.

Tal região oriental, por sinal, é responsável por irradiar por boa parte do continente a fé islâmica, alcançando alguns pontos mais ao sul do continente, apesar das seculares práticas religiosas e místicas já existentes. Esse êxito do Islã na África, particularmente, por seu alcance na chamada África Negra, deve ser considerado a partir alguns fatores que se fizeram presentes nesse contato e que foram de grande contribuição para tal difusão e estabelecimento do islamismo em regiões mais distantes.

Entre estes está o caráter animista como passou a ser praticado, o que demonstra a aproximação enxergada e implementada no que se refere à cosmovisão e vida cotidiana dos povos estrangeiros e locais. Afinal, a conversão em si não exigia longa iniciação, como acontecia com o cristianismo, e nesse caso, bastava apenas dizer e saber a *chaada*; “Deus é meu Deus e Maomé é meu profeta”. Mas, além disso, também haviam semelhanças com algumas na concepção e nas práticas em relação à certas instituições locais, a exemplo da organização comunitária e da vida conjugal com dos homens com mais de uma esposa, e ainda a tradução do papel dos sacerdotes tradicionais na figura do *marabout*, demonstrando não a ruptura com os velhos costumes, mas sim um processo de africanização do Islã. Também é preciso considerar a associação possível entre certos valores africanos e estrangeiros, tal como o sentimento de fraternidade muçulmana a qual já era um princípio comum na África desde seus primeiros tempos; e mesmo talvez não sendo tão evidente a discriminação racial na nova religião, em que pese isto não ter impedido a ocorrência do tráfico negreiro como um grande negócio praticado na região.

À luz desses fatores, talvez tenhamos mais condições de entender a “receptividade” do processo de conversão islâmica entre os africanos, mas principalmente, porque estes se identificaram tanto e tomavam de modo profundo os princípios de tal credo para e conduzirem suas vidas. Por outro lado, esta ideia de uma influencia durável e crescente do norte do continente sobre o cinturão sudanês deve ser ponderada na medida em que a circulação de mercadorias e ideias não seguia uma direção única no sentido norte-sul. Como já destaca Posnasky (2010, p.561):

o Saara não foi um obstáculo nem espaço morto, mas uma região com uma história partícula, rica, de que ainda é preciso desembaraçar os fios. Sua população era pouco densa, nômade e com certeza consistia em pastores que se deslocavam entre o deserto e as terras altas, como o Hoggar, o Tassili, e o Tibesti, dirigindo-se para o norte e para o sul do cinturão saheliano de acordo com as exigências da estação.

Além disso, como destaca o mesmo autor, antes mesmo de se discutir os contatos através do Saara, é preciso considerar ainda os dois contatos marítimos que teriam se estabelecido entre o Mediterrâneo e a África ocidental. O primeiro, trata-se de uma viagem de navegação que marinheiros fenícios teriam feito a serviço do faraó Necau. O registro dessa viagem de aproximadamente três anos foi deixado por Heródoto, o qual parecia não dar tanto crédito à narrativa dos marinheiros que diziam ter navegado com o

“sol à sua direita”, numa indicação da direção para estavam seguindo, bem como da região que atravessavam, razão para que a história seja aceita por alguns como verídica.

Já a segunda viagem é atribuída ao cartaginês Hanão que, por sua vez, traz relatos com descrições topográfica, algumas associadas ao monte Camarões e à Serra Leoa. Mas o registro desta narrativa também se tornou alvo de objeções quanto a sua veracidade, bem como de defesas em seu favor. De qualquer modo, tendo ocorrido ou não, o fato é que essas viagens parecem não ter causado impacto algum na África ocidental. Nesse sentido, no que se refere aos contatos entre as regiões, o essencial da informação disponível ainda não permite ultrapassar o estágio das hipóteses prudentes.

Para além da mera associação desse desenvolvimento muitas vezes a uma espécie de predisposição evolutiva de uma parte da África, ou mais exatamente de alguns povos de certa região, é preciso observar e problematizar tal processo à luz do processo de ocupação e configuração populacional do continente. Sobre isso Visentini, Ribeiro e Pereira (2013) informam que era comum os caucasoides se deslocarem apenas para o norte e para o nordeste, enquanto os negros do Saara tendiam a se movimentarem para o sul, especialmente para o Sahel, resultando nos dois casos, num aumento populacional e no conseqüente desenvolvimento da agricultura como a forma mais eficaz de manter a população em crescimento. Independentemente do aumento da população resultante da imigração do Saara, o desenvolvimento da agricultura parece ter produzido um aumento demográfico também na metade sul da África onde eventualmente absorveram as outras populações, com exceção do extremo sudoeste do continente. Para os autores:

O Vale do Níger e a bacia do Lago Tchad ofereciam, como o Vale do Nilo, condições favoráveis para o aumento da população e para a agricultura, ao contrário do que até recentemente se acreditava. Mais para o sul, entre os atuais territórios de Gana e da Nigéria, onde existe uma interrupção da floresta tropical sem condições para o cultivo de cereais, houve a tendência ao cultivo de vegetais que, provavelmente, deu origem aos inhames africanos (VISENTINI, RIBEIRO e PEREIRA, 2013, pp. 31-32).

As transformações ambientais - como o ressecamento do Saara, por exemplo-, e também civilizacionais, como a que ocorreu na bacia do Nilo, acabaram gerando um movimento migratório que levou sucessivas gerações de pastores cuxitas e nilo-saarianos a avançar pela margem sul da faixa do Sahel no sentido leste-oeste, possivelmente iniciado por volta do ano 2.750 a. C. Os cuxitas, que pertenciam ao grupo

hamita, estabeleceram-se no Lago Tchad e nas savanas a seu oeste, enquanto os nilo-saarianos se assentaram no curso médio do Rio Níger. Já a sudoeste deles, na zona de floresta, estavam os “negros” que posteriormente viriam a ser denominados *Bantus*. A revolução neolítica, trazida pelos novos vizinhos, ingressou na região fazendo com que o processo anterior de conversão dos agricultores em pastores começasse a ser revertido. Foi assim que o cultivo do sorgo permitiu aos povos negros crescerem numericamente e se expandissem por toda a região ocidental ao sul do Saara.

No século II a. C., novamente segundo Visentini, Ribeiro e Pereira (2013), estes mesmos povos criaram a cultura Nok, estabelecida na atual Nigéria, onde começaram a fabricar utensílios e armas de ferro, difundindo tal prática nos seus territórios. Logo viria a se desenvolver um conjunto de centros políticos e, no início da era cristã, quando os romanos estabeleceram sua hegemonia no Mediterrâneo, os bantus iniciaram uma intensa migração rumo ao leste, através da floresta equatorial, atingindo o Lago Vitória. Mas a floresta era habitada pelos pigmeus e o leste e o sul da África pelos khoisan, povos nativos e que viviam da caça e do pastoreio, ambos sem condições de enfrentar os bantus. Por isso, os pigmeus se retiraram para o interior das densas florestas do Congo, e os khoisans, por sua vez, foram refluindo mais para o sul. Apesar de reduzidos numericamente, os bantus se adaptaram bem a ambientes inóspitos e sobreviveram, chegando no ano 200 a.C. ao Oceano Índico e ocupando por completo a região dos lagos, só retomando a migração para sul no ano 500 com a colonização do oeste de Madagascar, enquanto um grupo de malaios-indonésios aportava no leste da ilha após uma travessia marítima.

Outra importante civilização localizada no nordeste da África entre os séculos I e V foi a de Axun, atual Etiópia, Somália, parte do Sudão e Eritreia. Seu surgimento esteve ligado a uma localização privilegiada, próxima aos antigos núcleos urbanos cuchitas, egípcios e árabes. Por consequência das intensas trocas culturais propiciadas pela proximidade entre as regiões, a formação étnica e cultural dessa sociedade tinha um caráter profundamente miscigenado, embora sua população fosse majoritariamente negroide. Culturalmente, entretanto, a sociedade tinha características semitas, embora já reelaboradas no próprio processo de configuração dessa sociedade. Na interação entre o chifre da África e o sudoeste da Península Arábica formou-se o chamado “reino do insenso”, devido à intensa exportação do produto para os antigos centros civilizacionais.

Do século III ao V, Axum adquiriu caráter imperial, impondo-se à força sobre os vizinhos da região nordeste da África, em particular sobre Meroé, que foi capital do Reino Kush entre os séculos VII e IV a. C., e sobre a Arábia Meridional. Tal expansão permitiu com que assumissem o controle de uma grande extensão de terras cultiváveis que se estendia até o Mar Vermelho, ocupando também uma posição intermediária no comércio marítimo do Oceano Índico, ficando entre os impérios do Oriente (chineses, mongóis e hindus) e do já decadente Império Romano.

Além das conexões que ligavam o litoral norte da África à Europa e ao litoral do Oriente Médio através do Mar Mediterrâneo, também havia os fluxos norte-sul através do Vale do Nilo e os do Mar Vermelho, além dos leste-oeste que aconteciam através do Oceano Índico. Em vista disso, ao longo de muitos séculos navegadores árabes, persas, indianos, malaios e até mesmo chineses em uma ocasião frequentaram a costa oriental do continente africano, trazendo e levando além de mercadorias, influências culturais e conhecimentos que, de várias maneiras, conectavam a África ao Extremo Oriente.

Já na África Ocidental surgiram diversos reinos de população negra, cuja base econômica assentava-se no controle das rotas comerciais transaarianas. Um destes antigos impérios que dominou a região durante o período que corresponde à Idade Média europeia foi a Costa do Ouro, localizada a muitos quilômetros ao norte da atual Gana, entre o Deserto do Saara e os rios Níger e Senegal. De acordo com Visentini, Ribeiro e Pereira (2013) o antigo Reino de Gana foi provavelmente fundado durante os anos 300 e até 770 seus governantes constituíram a Dinastia dos Magas, uma família berbere, embora seu povo fosse constituído por negros das tribos Soninque.

No ano 770 os Magas acabaram derrubados pelos Soninques, levando o império a expandir-se amplamente sob o domínio de Kaya Maghan Sisse, que governou por volta de 790. Sua capital, Kumbi Saleh, tinha uma população com cerca de 15 mil pessoas, sendo a maior parte de agricultores. Entretanto, conforme os mesmos autores, foi graças à sua localização, no extremo sul da rota comercial do Saara e a participação ativa neste comércio que o reino enriqueceu. Os berberes Sanhaja aprenderam a utilizar o camelo, que foi introduzido da Ásia a partir do Egito, e daí estabeleceram uma rota transaariana que ligava o Marrocos a Gana, trazendo no início sal e trocando por ouro na base de um peso equivalente. A essa altura, o Reino de Gana passou a ser reconhecido como uma

região extensamente rica em ouro, atingindo o máximo de seu apogeu durante os anos 900 ao ponto de atrair o interesse dos árabes.

O Império de Mali, por sua vez, deu início ao seu desenvolvimento como um pequeno Estado chamado Kamgaba, fundado da ação de um guerreiro chamado Sundiata em 1.235. Este soberano construiu uma nova capital em Niani e conquistou territórios ao sul, onde havia minas de ouro, com conquistas também ao norte controlando, assim, todo o comércio transaariano, anexando-se nesse processo as cidades de Timbuktu e Gao. Tempos depois, entre os anos de 1.324 e 1.326, Mansa Kankan Musa fez sua peregrinação a Meca, levando consigo aproximadamente 60 mil servos, 100 camelos e uma grande quantidade de ouro, no valor aproximado de três milhões de libras. Depois dessa peregrinação, o Império de Mali tornou-se conhecido por todo o mundo mediterrâneo, além de ter convertido a cidade de Timbuktu num famoso centro de estudos islâmicos.

Mas por volta do século XV a Dinastia Songhai foi ganhando gradual independência do Império do Mali e sua expansão avançou mais agressivamente com Sunni Ali, que conquistou o império em 1471, graças a uma organização mais elaborada. Através de Askia Mohammed, criou-se um exército profissional o que melhorou a qualidade dos guerreiros e na medida em reduziu os tributos cobrados à população, libertou-a para a produção agrícola, artesanal e comercial. Vale destacar que os reinos africanos da região se baseavam no controle das minas de ouro, em sua exportação para o norte e no comércio de sal, marfim, óleo vegetal e escravos, e os songhais estavam vinculados a uma segunda rota estabelecida a partir do Saara e que atingia o Mediterrâneo através da Argélia. Uma terceira ligava o Reino de Kanem, no Lago Tchad, à Tripolitânia e, já no século XIX, mais uma foi estabelecida pela irmandade dos senussi, ligando o Reino de Wadai a Benghazi – que, como Trípoli, ficavam na atual Líbia.

Assim, várias rotas de caravanas ligavam a África Subsaariana ao Mediterrâneo e a instalação desse fluxo contribuiu para a expansão do Islã, com repercussões de ordem tanto civilizacional, quanto internacional, na medida em que afetou as formas de organização social e econômica, bem como a inserção política e econômica dessas regiões, tornando o Oriente um polo de atração e com isso fazendo com que a Europa deixasse de ser a única ou principal referência da época. Afinal, além das peregrinações

a Meca e da universalização da língua e da cultura árabes, também formaram-se novos vínculos identitários e fluxos internacionais que abarcaram boa parte da denominada África Negra.

A partir do século X os comerciantes árabes estabeleceram-se na África Ocidental onde aprenderam as línguas locais e tornaram-se intermediários nos negócios da região, comprando mercadorias dos africanos e repassando aos comerciantes marítimos, até que as guerras na Pérsia e na Arábia no século XI forçaram muitos árabes a ocuparem definitivamente áreas da África Oriental. Nesse processo:

A miscigenação cultural e o casamento desses árabes com mulheres africanas locais geraram, algum tempo depois, uma nova língua, o suaíli, basicamente uma língua banta, intercalada com muitas palavras árabes, ainda hoje é falada em partes da África Oriental, sendo língua oficial da Tanzânia e do Quênia (VISENTINI, RIBEIRO e PEREIRA, 2013 p.38).

Mas enquanto os árabes ocupavam Kilwa, na costa oriental, na parte sudeste africana outra cidade banta estava em construção: o Grande Zimbábue. Tal cidade acabou se tornando um forte ponto de comércio no Oceano Índico, em parte, devido ao ouro e ao marfim do interior africano, mas também do cobre provindo do atual cinturão do cobre no Congo (Katanga) e da Zâmbia, em um tráfico tipicamente intra-africano. Os povos de língua banta começaram, então, a se estabelecer em torno do planalto do Zimbábue.

Com o passar do tempo, a costa oriental do continente africano se consolidou como uma das regiões que mais se destacavam pela grande movimentação, tanto através do interior, quanto do mar. Além disso, se por um lado a acessibilidade pelo interior foi um fator vital das migrações em direção à área costeira, por outro, o mar foi uma via de contatos com o mundo exterior, sendo o comércio o veículo facilitador desse processo de integração da costa africana oriental no sistema econômico internacional.

1.3. Escravidão na rota do Atlântico

O Atlântico foi a primeira dessas rotas marítimas para comércio entre regiões distantes, de acordo com Thornton (2004) aberta para fins práticos no século XV e

início do século XVI, embora também se conectasse a rotas fluviais tanto na África como nas Américas, tendo em vista serem um complemento vital para o oceano, capazes de reunir sociedades e estados normalmente situados longe da costa oceânica. Nesse sentido, defende o autor, os caminhos por água definiram a região atlântica, e os rios a estenderam muito além do litoral. Foi, no entanto, o domínio do mar que possibilitou a comunicação entre todas essas rotas continentais.

Esse desenvolvimento do comércio atlântico acabaria representando a abertura de grandes possibilidades econômicas aos europeus que tinham enxergado principalmente um caminho mais curto para as minas de ouro da África ocidental. Como assinala o mesmo Thornton (2004), as Índias estavam muito distantes da concepção geográfica da época, ao passo que a África ocidental conhecida por sua riqueza em ouro estava muito mais perto e mais acessível ao mar.

A empreitada europeia de desbravamento dos mares e da costa da África em busca de um caminho para as Índias, de metais preciosos e almas para converter levou o rei português, D. João II, a encaminhar expedições marítimas ao reino do Congo para fazerem contatos pacíficos e, acompanhados de intérpretes conhecedores de línguas africanas, esses enviados do soberano tomaram conhecimento da capital no interior do continente, para onde também enviou emissários. No ano de 1485, por exemplo, Diogo Cão desembarcou, pela segunda vez, no estuário do rio Zaire. Segundo, Reginaldo (2011), o fidalgo navegador era o responsável por uma missão estratégica para o futuro do comércio português na costa africana.

Estava encarregado de estabelecer relações amigáveis com os principais daquelas terras, garantindo, desse modo, futuros e rentáveis negócios para o comércio de Portugal. Suas recomendações eram claras: não incitar nem provocar aquelas gentes “mas, com toda a atenção e com agradáveis palavras, conduzir os ânimos daquelas pessoas a acreditar na fé de Cristo e a fazer amizade com o seu Rei” (REGINALDO, 2011 p.30).

Também tratando esses momentos da empreitada lusitana no continente africano, Souza (2006) informa que, quando os portugueses chegaram neste reino, já encontraram grandes mercados regionais, nos quais produtos específicos de certas áreas, como sal, metais, tecidos e derivados de animais eram trocados por outros, e um sistema monetário, no qual conchas chamadas *nzimbu*, coletadas na região da ilha de Luanda,

serviam de unidade básica. O estreitamento das relações do reino congolês com os portugueses intensificou o comércio regional e o internacional, aumentando a importância dos comerciantes.

O comércio era em grande parte exercido por grupos que habitavam a região de Loango, sendo depois controlado pelos portugueses de São Tomé e de Angola, e pelos holandeses. Os principais interesses dos portugueses no Congo eram o comércio, principalmente de escravos, e o controle das minas, sempre aquém das expectativas (SOUZA, 2006 p. 48).

É importante destacar que nesse período a atividade comercial realizada em locais mais distantes não costumava ser uma simples transação. Isso porque a maioria dos governos considerava o comércio de longa distância como sob sua jurisdição, a ser governado e controlado por eles, servindo em última instância às suas necessidades do que às dos compradores e vendedores. Nesse sentido, mais do que necessariamente procurar controlar tal comércio marcado pelas grandes distâncias, diversos outros, além das deficiências do próprio mercado de então, talvez valesse aos governantes de ambos os lados deixar evidente tal poder de controle para dele extrair lucro.

Não à toa, nessa época o rei lusitano costumava enviar frequentemente presentes aos líderes dos estados africanos com o intuito de receber em troca seus favores, e assim, garantir que seus comerciantes pudessem viajar com certa liberdade pelo continente sob a proteção desses chefes locais. Essas relações diplomáticas e comerciais substituíam as invasões dos primeiros anos do contato, sendo uma possibilidade para os portugueses de evitarem hostilidades a partir da incorporação de uma já existente e desenvolvida rede de comércio na África. Thornton (2004) destaca que na Costa do Ouro, por exemplo, os presentes ofertados pelos portugueses aos governantes locais tornaram-se gradualmente uma taxa anual de aluguel, embora não oficializada nesse sentido. Por outro lado:

(...) qualquer comerciante atuando na região ainda precisava negociar com os funcionários, mesmo que esses funcionários ocasionalmente se aproveitassem das complexidades da política local para se estabelecerem como governantes de estados aparentemente independentes. Até o que parecia comércio privado, tal como as caravanas de mercadores, a exemplo dos comerciantes *akani*, era sancionado pelo Estado e, portanto, cuidadosamente controlado (THORNTON, 2004 p.116).

Em suma, a troca de presentes e embaixadas entre potentados e intermediários importantes fazia parte das relações comerciais entre europeus e africanos, sendo este comércio controlado pelos chefes locais. No entanto, destaca o mesmo autor, após a insistência dos governantes africanos de pleitear seus direitos de soberania para controlar o comércio ou garantir seus lucros, eles em geral permitiam o livre comércio desde que tivessem recebido seu quinhão. Mas com frequência, mesmo esse comércio estava aquém de ser um mercado aberto a todos, pois:

(...) embora os estados africanos permitissem o comércio privado, eles exerciam o papel principal ao determinar quais africanos poderiam comercializar. A burguesia africana, assim como a burguesia europeia, desenvolveu-se em grande parte porque o Estado apoiava sua posição e, de diversas formas, ela se aproveitou desse apoio para obter vantagens pessoais (THORNTON, 2004 p.118).

No caso específico do Congo, esse poder de intervenção na atividade comercial em expansão era exercido pela figura de um tipo de líder político, denominado *mani* Congo, responsável por manter, do final do século XV a meados do século XVII, esse reino relativamente coeso, com um exercício de domínio significativo sobre as diferentes províncias, controlando a capital. Nesse cenário, não eram raras as revoltas nas aldeias localizadas nos limites do reino, geralmente relacionadas à resistência em pagar tributos, o que mobilizava frequentes expedições militares para subjugar os rebeldes.

De qualquer forma, os laços clientelísticos tecidos a partir do *mani* Congo e de seus colaboradores diretos garantiam um grau de centralização suficiente para que os habitantes do reino se sentissem membros de uma comunidade política que extrapolava os limites das províncias. Isso era perceptível na medida em que cumpriam com suas responsabilidades tributárias, se engajavam em guerras que diziam respeito a outras províncias do reino, ao acatarem as ordens do poder central e ao comparecerem em cerimônias do poder real, como eram as eleições e entronizações dos novos reis.

O contato com o reino distante, feito pela mediação dos enviados portugueses e dos congoleses levados ao Velho Continente nessa época, aumentou o prestígio do *mani* Congo entre seu povo, sendo os chefes locais chamados à capital para ouvir diretamente os que estiveram em Lisboa e ver os presentes enviados pelo rei de Portugal, D. João II. Sob o governo daquele que veio a ser o primeiro rei congolês cristão, por isso designado como D. Afonso I, também viria a ajuda portuguesa para incrementar o comércio de

cobre extraído em regiões ao norte do país, tornando-se, assim, um meio valioso para a aquisição de mercadorias europeias.

Essas importações e o incremento do comércio, ao aumentarem a riqueza do rei, permitiram a distribuição de presentes e favores que asseguraram a lealdade de nobres importantes, construindo a base de um longo e memorável reinado. Com o reino português veio também a implantação do tráfico de escravos em redes de comércio que chegavam a São Tomé, este que se tornou o centro de todo o tráfico com a então chamada Guiné, e até mesmo a Benin.



Recepção ao rei de Daomé em 1790. Fonte: Archibald Dalziel. *The History of Dahomey: An Inland Kingdom of Africa* (London, 1793), facing p. viii.

É importante sempre destacar, no entanto, que a escravidão era uma prática já bastante enraizada em estruturas legais e institucionais arraigadas das sociedades africanas mesmo antes da chegada dos europeus a esse continente, e sua operacionalização era mediada por regras e códigos de conduta característicos desse contexto, e culturalmente assimilados e praticados tanto por pequenas comunidades à grandes reinos.

Ao investigar tal instituição social na África pré-colonial, Meillassoux (1995) destaca o papel do fechamento da comunidade em torno dos *homens* que cresceram conjuntamente em seu seio como condição distante e imanente de uma relação

escravista possível, isso pela própria *distinção* latente que ela permite estabelecer organicamente entre a figura do ingênuo e a do estranho. O indivíduo que não foi formado nesse duplo ciclo produtivo e reprodutivo seria, portanto, *o estranho*. Assim, ele se oporia ao ingênuo, aquele que nasceu e cresceu na comunidade.

Se o fundamento econômico dessa distinção entre ingênuos e estranhos permite evidenciar uma das condições objetivas para o aparecimento da exploração do trabalho nestas sociedades, importa observar que tal relação poderá evoluir para a escravidão quando se transformam e desaparecem ao mesmo tempo as condições de existência da economia doméstica por sua inserção em um mercado. Assim, conclui Meillassoux (1995, pp. 22-23) que:

Se existe, pois, na comunidade doméstica a possibilidade de colocar parentes pobres em uma situação de subjugação individual e pontual, a probabilidade de uma escravatura *sui generis* e sistemática, surgida do funcionamento da sociedade doméstica entregue às suas próprias leis, parece ser uma hipótese pouco fundamentada. Da mesma forma, o simples fato de um indivíduo não ter nascido na comunidade doméstica também não é suficiente para fazer dele o estranho absoluto, o que permitiria a sua subjugação e a sua exploração.

Por sua vez, Thornton (2004) defende que a escravidão era difundida na África atlântica porque os escravos eram a única forma de propriedade privada que produzia rendimentos e que era reconhecida nas leis africanas. Isso contrastava com os sistemas legais europeus para os quais a terra era a principal forma de propriedade privada lucrativa, e a escravidão ocupava uma posição relativamente inferior. Segundo este autor, a posse da terra era em geral uma pré-condição na Europa para a utilização produtiva de escravos, ao menos na agricultura. Em razão de sua característica legal, a escravidão era de muitas maneiras o tipo de equivalente funcional do relacionamento do proprietário da terra com seu arrendatário na Europa.

Nesse sentido, teria sido a ausência de propriedade privada de terras - ou mais precisamente, de propriedade corporativa da terra - que levou a escravidão a ser difundida tão difundida na sociedade africana. É bom lembrar, no entanto, que a posse da terra, em última instância, trata-se de uma ficção legal, já que essa propriedade não significa mais do que possuir a terra, e o que realmente importa é a posse do produto que ela produz. Sobre isso o mesmo Thornton (2004, p.126) sublinha que:

a condição de proprietário de terras mesmo na Europa na verdade estabelece o direito do proprietário de reivindicar seu produto ou a renda obtida com ele. Portanto, era uma condição de posse de um fatores de produção, com um direito concomitante de pleitear seu produto. A divisão territorial era mais o resultado de pleitos legais do que uma mera reação à pressão de ocupação populacional. De qualquer modo, essa pressão tem sido historicamente mais uma consequência da desigualdade das reivindicações do que o resultado de uma questão demográfica.

Conclui o autor, então, que o sistema social africano não era retrógrado ou igualitário, mas apenas legalmente divergente e isso permitiu às elites políticas e econômicas da África adquirir e também comercializar pessoas, ajudando assim a fomentar o comércio de escravos entre os povos dessa região, assim como de outras regiões do planeta, e vindo a se constituir como um fator singular de produção de riqueza estável e desenvolvimento econômico.

Mas, além disso, é preciso destacar outros fatores que concorreram nesse processo de participação ativa dos Estados africanos no comércio interregional e intercontinental de pessoas. Afinal, antes da chegada dos europeus, a maior parte dos povos africanos estava organizada em reinos independentes, mas não isolados do mundo exterior, e até o advento dessa empresa pelo Atlântico, os árabes já praticavam o comércio negreiro, transportando escravizados para a Arábia e para os mercados do Mediterrâneo. Portanto, antes das chamadas grandes navegações europeias, o continente africano já tinha contato com os europeus, nesse caso, por intermédio dos muçulmanos e sua atividade comercial.

Esse intercâmbio foi possibilitado, entre outros aspectos, pela descoberta de ouro em algumas regiões africanas já conquistadas pelos muçulmanos, como o caso do Sudão. Mais do que uma aventura expansionista, portanto, foi o desenvolvimento do poderio da civilização islâmica no Mediterrâneo que motivou a ida dos europeus em direção à costa africana. Desenvolvimento que abarcou o norte da África, as regiões periféricas do sul da Europa e todo o Oriente Próximo.

Do lado dos africanos, alguns reinos também se beneficiaram com o comércio de escravizados já no contexto de expansão europeia em direção à costa do continente. De acordo com Visentini, Ribeiro e Pereira (2013), na Costa da Guiné se destacaram nesse sentido os reinos de Oyo e Benin, e mais para oeste, o Reino Ashanti, que também se

desenvolveu progressivamente durante os séculos XV e XVI. No relato dos autores, o Rei Opoku Ware organizou um sólido sistema de impostos, o qual era operacionalizado através de uma burocracia administrativa eficiente. Mas em fins do século XIX o império começou a enfraquecer em função, entre outros fatores, do envolvimento em guerras com povos do litoral e batalhas com os britânicos, ocorridas entre 1807 e 1901, levando os britânicos a assumirem o controle do Império Ashanti no final dos conflitos.

O desejo britânico de acabar com o tráfico de escravos se baseava na perspectiva de reorganizar a produção e o comércio africano, com vistas a outras exportações, aumentar a atividade missionária e impor a jurisdição do governo britânico sobre propriedades que tinham pertencido a comerciantes britânicos. Essas ações levaram o Estado britânico a assumir a soberania de certos territórios africanos, considerados estratégicos por eles (VISENTINI, RIBEIRO e PEREIRA, 2013 p. 39).

Já os portugueses chegaram ao continente pela costa oriental e, na década de 1530, enviaram grupos para subir no Rio Zambeze e descobrir de onde vinha o ouro vendido pelos *suailis*. Isso ajudou para que estabelecessem ligações comerciais com o grande Império Monomotapa do interior do continente, que na época era responsável por boa parte do comércio interno africano.

Essa empreitada comercial portuguesa para dentro do continente africano, porém, teve sua continuidade interrompida por um rico proprietário de gado e soberano do Império Rozvi, chamado Dombo. Entre 1684 e 1696, este líder e seu exército empreenderam luta contra os portugueses culminando com sua expulsão do planalto do Zimbábue. Com sua capital cidade de Khami, após um período de prosperidade o império Rozvi chegou ao fim da década de 1830 devido a uma invasão de povos guerreiros do sul da África, denominados *nguni*. Durante mais de 15 anos estas guerras se espalharam por toda a África Central e Meridional, ficando conhecidas como o *Mfecane*, que significava “época da aniquilação”.

Se certas ocorrências relacionadas com a presença europeia no continente africano parece ser mais evidentes no período que compreende o século XVI e XIX, vale lembrar que esse processo de ocupação territorial, de exploração econômica e de domínio político da África por potências europeias teve início já no século XIV. Sobre isso, Visentini, Ribeiro e Pereira (2013) relatam que a primeira fase do expansionismo

Europeu na África surgiu da sua necessidade em encontrar rotas alternativas para o Oriente - tido como produtor das valiosas especiarias - e contornar as rotas terrestres transaarianas de comércio de ouro controladas pelos muçulmanos. De acordo com os autores, também contribuiu para isso um alargamento dos horizontes geográficos resultantes dos contatos com os povos muçulmanos e a aquisição de tecnologias como o compasso, o astrolábio, a bússola e o conhecimento astronômico, o que produziu novas representações do mundo:

O sucesso dos europeus no empreendimento colonizador deveu-se, portanto, à sua capacidade de sistematizar esse conhecimento e permitir, assim, à Europa Meridional, e não ao mundo islâmico, a capitalização da habilidade e do conhecimento que estavam disponíveis no século XIV. Em grande medida, isso ocorreu devido à iniciativa comercial e marítima dos empresários e marinheiros italianos. A partir daí, floresceu um comércio pelo qual as exportações europeias de madeira, objetos de metal e escravos eram trocados por artigos de luxo que os mercadores muçulmanos forneciam, como perfumes, tecidos finos, marfim, ouro, entre outros (VISENTINI, RIBEIRO e PEREIRA, 2013, p.41).

No final do século XIV a Europa encontrava-se presa a seus limites, sentindo a necessidade de se expandir, já que o comércio das especiarias, monopolizado pelas cidades italianas, especialmente Veneza, prejudicava o restante dos países do continente na medida em que os produtos eram vendidos a alto preço. A necessidade de quebrar esse monopólio tornou-se uma questão de sobrevivência para as economias monetárias, nesse contexto, os genoveses, que eram os principais concorrentes dos venezianos, trataram de encontrar alternativas para o fornecimento de mercadorias que evitassem os portos Mediterrâneos.

Importante lembrar também que, na época moderna, a riqueza para os europeus está diretamente relacionada com a possibilidade dos Estados acumularem metais preciosos, e isso fazia com que os monarcas desses Estados nacionais se empenhassem na busca de uma melhor forma de conseguir recursos para o tesouro real a partir do acúmulo de grandes quantidades de ouro e prata. Assim, o mercantilismo levou à formação de um sistema colonial no qual a exploração das colônias estava vinculada à acumulação de capitais, tanto por parte da burguesia, que se beneficiava do comércio colonial através do monopólio - o chamado Pacto Colonial -, quanto por parte do Estado, com o recolhimento de tributos. O fornecimento de mão de obra necessária para a produção

nas recém-descobertas colônias americanas acabaria possibilitando elevados lucros para ambos, mobilizando, então, o tráfico negreiro.

Nos séculos XIV e XV, única alternativa para os comerciantes italianos que não conseguiam competir com os venezianos, já que tinham bloqueadas as portas do Mediterrâneo oriental e no litoral, seria o norte da África. Como não possuíam barcos nem experiência adequada para tal incursão, coube aos portugueses e à sua capacidade naval a possibilidade de combinar capital e experiência atlântica. Desse modo, a expansão marítima então organizada de forma sistemática pelos lusos, começaria em 1415 com a conquista da cidade de Ceuta, no norte da África, seguidas de uma série de campanhas portuguesas de conquista em território mouro.

Na África Ocidental, a atenção portuguesa se concentrou na Costa do Ouro, atual Gana, onde, em função das divisões políticas internas, os portugueses conseguiram se estabelecer e assim realizar acordos com os chefes locais, em troca de mercadorias e armas. A partir da construção de fortes, os portugueses tentaram manter o monopólio comercial na região, realizando, inclusive, expedições para localizar e punir grupos que comercializassem com embarcações de outros países europeus. Durante os três séculos seguintes, vários pontos da Costa do Ouro passaram a ser controlados por ingleses, portugueses, suecos, dinamarqueses, holandeses e brandemburgueses (prussianos), mas com a crescente ascensão dos holandeses, Portugal acabou perdendo grande parte da região em 1642.

Mas o trato negreiro que passa a se estabelecer entre os empreendimentos europeus na África não se reduzia simplesmente ao comércio de negros. Em seu estudo sobre a formação do Brasil no Atlântico Sul, Alencastro (2000), diz tratar-se de algo que extrapolava o registro das operações de compra, transporte e venda de africanos para moldar o conjunto da economia, da demografia, da sociedade e da política da América portuguesa.

Ainda segundo explica o autor, só depois do impulso da mineração na América espanhola e do deslanche do tráfico negreiro para o Brasil é que a economia-mundo e a mão dos negociantes reinóis pesaram sobre as margens africanas e americanas do

Atlântico. Isso porque o controle espanhol repousava pouco sobre o processo de produção e bastante sobre a circulação das mercadorias.

Metals preciosos, os produtos das colônias espanholas podiam ser estocados e transportados num sistema de frotas, canalizado por três portos americanos e por Sevilha, únicos pontos de comunicação autorizados entre a Espanha e o Novo Mundo. Constatando que o trato de escravos não se adaptava a tais restrições, Madri estabelece os *Asientos*, subempreitando o tráfico negreiro aos genoveses e em seguida aos portugueses (ALENCASTRO, 2000 p. 27).

Já no Brasil, a concentração das trocas em alguns portos e as longas esperas na compra, armazenamento e transporte de mercadorias, que eram característicos do modelo espanhol, pareciam inadequadas à natureza perecível dos produtos agrícolas e às flutuações de preços. Além disso, os portos secundários portugueses participavam do comércio oceânico, o que complicava o estabelecimento do monopólio das trocas tanto em Lisboa quanto no Porto:

Ao fim e ao cabo, a introdução dos africanos, acoplada ao embargo ao cativo indígena, permite que a metrópole portuguesa comande – durante certo tempo – as operações situadas a montante e jusante do processo produtivo americano: os colonos devem recorrer à Metrópole para exportar suas mercadorias, mas também para importar seus fatores de produção, isto é, os africanos. Fenômeno que configura os rumos da presença lusitana no espaço sul-atlântico (ALENCASTRO, 2000 pp.27-28).

Ao realizar a reprodução da produção colonial, o autor afirma, então, que o tráfico negreiro se apresenta como um instrumento da alavancagem do Império do Ocidente. Pouco a pouco essa atividade foi transcendendo o quadro econômico para se incorporar ao arsenal político metropolitano. Nesse sentido, a síntese é de que o exercício do poder imperial no Atlântico – como também as trocas entre o Reino e as colônias – equaciona-se no âmbito do trato negreiro.

Entre as dimensões assumidas desse trato, o tráfico propriamente dito de africanos constitui um segmento da rede que liga Portugal ao Médio e Extremo Oriente, ajudando-o em suas relações com a Ásia a partir da captação primeira de pedras e metais preciosos. Além disso, tal comércio de escravizados como uma ótima fonte de receitas para o Tesouro Régio, e isso faz com que os ganhos fiscais se tornem maiores do que os próprios ganhos econômicos da escravidão. Outro importante fator está no

estabelecimento do tráfico como um importante vetor da agricultura das ilhas atlânticas, e mesmo onde as atividades giravam em torno da cultura de cereais e do trabalho livre, como no caso d Ilha da Madeira, a escravidão africana termina por se impor.

A expansão portuguesa na África nos séculos XV e XVI, portanto, acabou mostrando à Europa que o valor do continente naquele momento não estava somente no ouro ou no comércio de especiarias, tampouco na possibilidade que se abria para expansão do cristianismo. Na verdade, o continente tinha outras potencialidades, e a que se revelava a mais atrativa era o fornecimento de escravos para a exploração das Américas.

Na chamada Costa dos Escravos - atual Benin -, os portugueses tinham a principal fonte de fornecimento de africanos escravizados, tecidos e contas da África Ocidental, se fixando nas ilhas do Golfo da Guiné em 1485, tendo em vista que este local tornou-se ideal para o abastecimento dos navios com destino à Europa e, posteriormente, ao Brasil. Até então, a área era colonizada por judeus deportados que perceberam o potencial da região para o cultivo de cana-de-açúcar e outras plantas tropicais. Como esse cultivo exigia mão de obra em abundância e a oferta era restrita, a tendência foi um aumento no número de escravos por volta de 1570, tornando-se algo de difícil controle, e quando o centro de produção foi transferido para o Brasil, São Tomé acabou passando de centro produtor para entreposto do tráfico negreiro.

Da perspectiva metropolitana, o delineamento desse processo produtivo baseado no tráfico de gente, gradativamente e de forma regular, segue vantajosa. Afinal, como sublinha Alencastro (2000), as exportações de escravos para o Brasil amarram os enclaves africanos de Portugal às trocas oceânicas. Portanto, longe de se contradizerem, para o autor, os acontecimentos em terras africanas e americanas do Atlântico se esclarecem através de um jogo de efeitos recíprocos e vai fazendo com que, pouco a pouco, a deportação de africanos sincronize as engrenagens do sistema colonial.

A incorporação dessa parte da África pelos portugueses a um sistema comercial mundial e dinâmico, dominado pelos europeus ocidentais, acabou permitindo que a Europa viesse a empreender um controle sobre o continente. Não foi à toa, portanto, que já na primeira década do século XVII, a Companhia Holandesa das Índias Orientais

aniquilou o poderio português no Oriente Índico, e entre os anos de 1637 e 1642, outra companhia holandesa, dessa vez a das Índias Ocidentais, apoderou-se das feitorias mais importantes dos portugueses na costa ocidental da África.

Nesse sentido, segundo Visentini, Ribeiro e Pereira (2013), desde o século XVII até meados do século XIX, quando os europeus mencionavam o “tráfico africano”, na verdade, estavam fazendo referência ao seu comércio com a África Ocidental, e na maior parte dos casos, ao comércio com a costa compreendida, aproximadamente, entre o Senegal e o Congo. Tal comércio colonial europeu com a região chegou a aumentar consideravelmente nesse período, ainda que tenha sido como subsidiário dos interesses europeus na América.



Representação cartográfica do Mapa da África na primeira metade do século XIX (1858)¹⁶.

Mas, ainda conforme os autores, o aumento do comércio europeu com a África Ocidental não representou necessariamente um aumento do poder, já que alguns reis africanos e os respectivos povos, como no caso da Guiné, reagiram ao aumento do comércio externo, como tinham feito alguns reis do Sudão, frente ao aumento do comércio transaariano. Isso demonstra um desenvolvimento de estruturas políticas mais

¹⁶ Fonte: <http://etc.usf.edu/maps/pages/000/32/32.htm>. Acessado em 08/12/2014.

amplas, mais poderosas e comercialmente mais organizadas na África, considerando a dinâmica econômica e política com a qual passara a lidar.

Além disso, nem todas as regiões foram afetadas pelo tráfico de escravos, e algumas delas tinham melhores condições do que outras para resistir aos danos causados por esta movimentação, ou mesmo para lucrar com ela. Na África Ocidental observou-se uma continuidade e um aumento populacional nessa época, além da evolução social, econômica e cultural desde que seus habitantes se dedicavam à agricultura e à metalurgia em períodos anteriores a esse grande tráfico de escravos. Algumas das populações afetadas em Angola e no Congo, por exemplo, não só não viram seu número diminuindo, como os efeitos combinados da seca, da fome e das doenças tornaram-se tão ou mais importantes do que os do tráfico de escravos.

1.4. Negócios do infortúnio

A exportação de escravos para outras partes do mundo foi um fator importante por afetar e causar transformações na África Subsaariana, na medida em que desestruturou sociedades, arrasou regiões e gerou guerras e revoluções, tendo como momento crucial o auge do tráfico no final do século XVIII e início do XIX. Mas, particularmente no que se refere ao envio de escravizados para a América, foi também um dos maiores movimentos populacionais da história, sendo a maior migração por mar a ocorrer antes da grande emigração europeia também para as Américas, esta que ocorre justamente quando o tráfico de escravos no Atlântico chega ao fim.

É preciso lembrar, porém, que essa não foi a única exportação de escravizados oriundos da África Tropical, pois durante séculos eles foram levados em direção ao norte, através do Deserto do Saara, assim como pelo Rio Nilo, pelo Mar Vermelho e pelo Oceano Índico, embora o volume de cativos transportados não possa ser comparado ao do comércio atlântico.

O impacto do tráfico de escravos variou de região para região da África Negra. No que se refere ao tráfico atlântico, quase todos os escravos foram levados da costa ocidental, local onde os europeus haviam estabelecido de forma mais consistente suas relações comerciais.

Somente quando a procura atingiu seu auge, no final do século XIX, e quanto as medidas contra o tráfico ao norte do Atlântico, no século XIX, ganharam proporção, é que a costa oriental passou a fornecer escravos para as Américas (VISENTINI, RIBEIRO e PEREIRA, 2013 p.50).

No início do século XVIII, o empreendimento colonial teve como o mais importante centro exportador de escravos do golfo do Benim o reino de Ajudá (Ouidah), ou mais exatamente Huedá (também chamada Xweda) -, cuja capital em Savi (ou Sabee, e que chegou a ser chamada Xavier), a que Glehue pertencia. A estimativa é de que pelo menos 40% de todos os escravos - cerca de quatrocentos mil - que atravessaram o Atlântico foram embarcados neste local, já no começo do Setecentos. Curiosamente, porém, segundo afirma Silva (2004, p. 41):

Não só a cidade não parecia a isso destinada - fica ao norte da laguna que corre paralela ao litoral e, portanto, a boa distância (pouco menos de cinco quilômetros) da praia -, como toda aquela parte da costa africana, desde o rio Volta até o rio Mahin, não era propícia ao trabalho dos navios. Não havia ali baías nem bocas de rios profundas, onde os navios pudessem ancorar com segurança. Tinham de ficar ao largo, e era à custa de grandes esforços e perigos que os seus escaleres e as canoas nativas atravessavam os bancos de areia que acompanhavam a linha da costa e as violentíssimas ondas que nela arrebentavam.

No entanto, as embarcações negreiras passaram a ser cada vez mais numerosas naquela região, instaurando um comércio tão exitoso ao ponto de advir aí, já na metade do século XVII, a definição de Costa dos Escravos.

Nessa época muitos barcos negreiros saíam de Salvador ou do Recife para a África, com porto definido, e as mercadorias com destinatário certo, entre as quais não faltavam cargas adquiridas no Brasil com escravizados que haviam sido enviados em viagem anterior por traficantes estabelecidos em Ajudá. Por sua vez, era desse comércio de gente que o rei local retirava parte substancial de suas rendas, vendendo prisioneiros de guerra e condenados pela justiça antes mesmo que os seus súbitos pudessem oferecer outros cativos.

Graças à condição de soberano, o preço nesse comércio era praticado num valor bem mais elevado do que aqueles adotados pelos outros fornecedores locais, além de se ter a primeira escolha sobre as mercadorias trazidas pelos navios, aos quais cobrava-se direitos especiais para autorizar que iniciassem seus negócios, a exemplo de impostos

sobre cada escravizado vendido e taxas por todo tipo de serviços, inclusive fornecimento de água, lenha e alimentos. Era também por meio do tráfico de gente que os soberanos locais se abasteciam de armas de fogo, de pólvora e de projéteis, e mesmo dos bens luxuosos que serviam para ostentar seu poder e assegurava fidelidade das pessoas ao seu redor.

O rei ainda podia alterar subitamente e sem explicações as normas que regiam essas transações comerciais se assim resolvesse, não sendo raro que mudar os impostos e taxas, fixar arbitrariamente o preço dos escravos, proibir por certo tempo qualquer operação mercantil ou até mesmo fechar a cidade para as caravanas, conforme suas conveniências políticas ou idiossincrasias pessoais. Eventualmente, teria tentado, inclusive, monopolizar o comércio, embora na maior parte do tempo os comerciantes europeus atuassem com grande liberdade, chegando até a se imiscuírem na política local conforme seus interesses.

Mas importa lembrar que o ritmo e o volume dos negócios poderiam ainda ser afetados pelas guerras em que se envolviam Ajudá e os seus vizinhos, algo que também estava relacionado com o papel político e simbólico dos reis ou dos chamados chefes locais, cujas motivações para deflagrar tais conflitos podiam ser por desafetos históricos, ou pragmaticamente pelo interesse em maior lucratividade no comércio de gente. Em vista de tal dependência direta desse comércio com os interesses dos soberanos africanos, Silva (2004 p. 46) relata que:

Os mesmos conflitos que derramavam nos portos, num determinado momento, um número de escravos tão grande que os navios negreiros ancorados defronte não tinham como absorver nem os barracões guardar sem riscos de rebelião, podiam pouco depois, desorganizar os mercados de cativos no interior ou impedir que as caravanas chegassem ao litoral. E estas podiam vir de relativamente longe – do país mahi, do oeste e do norte da ampla região que depois se chamaria Iorubo e até, talvez, da Hauçalândia -, mas quase sempre tinham um ponto e partida a menos de duzentos quilômetros da costa.

Em meio a esta dinâmica do comércio escravista, os navios negreiros funcionavam também como correio e embaixada nas relações entre a África e o Brasil, servindo como forma de comunicação entre as autoridades africanas e seus súditos no cativo, e também entre exilados políticos escravizados e seus partidários que continuavam a atuar

na África. Portanto, quem empreendia uma guerra ou uma razia por escravos sabia que, se vencido e capturado, seria morto ou terminaria os seus dias no cativeiro.

Os escravizados eram transportados em navios superlotados, sem condição de higiene e mal alimentados, o que resultava numa mortalidade estimada em torno de 30%. Essa passou a ser uma preocupação para os traficantes, que viram sua margem de lucro diminuída, e já nas primeiras décadas do século XIX, por exemplo, o índice de mortalidade dos escravizados caiu para algo entre 7% e 10%.

Mas as perdas muitas vezes começavam bem antes do embarque, pois aqueles aprisionados tinham de enfrentar não só os rigores da viagem como também regiões e povos com doenças e hábitos alimentares totalmente diferentes dos seus. A viagem por diferentes zonas epidemiológicas acabava sendo fatal para muitos, antes mesmo de chegarem à costa. Além disso, embora os negros do litoral ocidental estivessem expostos a doenças levadas por comerciantes brancos desde o século XV, os que habitavam o interior enfrentavam, pela primeira vez, enfermidades europeias, tornando-se, assim, vítimas de gripe, varíola e sarampo.

O transporte de prisioneiros até a costa era cheio de perigos, podendo se alongar às vezes por dois ou três meses, o que podia aumentar a possibilidade de “surpresas” aos caravaneiros:

Os cativos, ainda que ligados uns aos outros pelo pescoço, por cordas, correntes de ferro e forquilhas, podiam rebelar-se, matar quem deles se dizia dono e os seus sequazes, ou morrer na luta. Eram muitos os que, de maus-tratos, alimentação insuficiente, enfermidades ou fadiga, se findavam no caminho, mas por essas perdas eram responsáveis a cupidez e a brutalidade dos próprios traficantes ou de seus agentes que procuravam reduzir ao mínimo os gastos com os escravos. E como estes seguiam, em geral, em fila indiana, as caravanas encompridavam-se, ficando assim ainda mais vulneráveis aos ataques dos inimigos e dos bandidos. Embora fossem acompanhadas por guardas armados, os que até então vinham conduzindo uma feira de escravos se viam, não poucas vezes, de um momento para outro também eles, presos ao libambo (SILVA, 2004 p. 99).

Chegando ao porto, os escravos continuavam a ser tratados como inimigos perigosos. Inteiramente nus e muitos deles amarrados, podiam passar semanas ou meses dentro de barracões ou de cercados sob a vigilância permanente, até serem embarcados. Alguns eram “levados” pelas doenças, pelos maus-tratos, ou pela tristeza ou medo. Outros

encontravam seu fim pelas revoltas e fugas. Portanto, guardar um grande número de escravos era uma temeridade, principalmente se fosse por muito tempo. A qualquer momento, um surto de varíola podia dizimar um depósito inteiro abastecido com pessoas aprisionadas, ou um levante de escravos trucidar seus algozes.



Caravana de escravos em Serra Leoa, 1793. Fonte: Samuel Gamble, *Log of the Sandown, 1793-1794*, Caird Library, National Maritime Museum, London (neg. D7596).

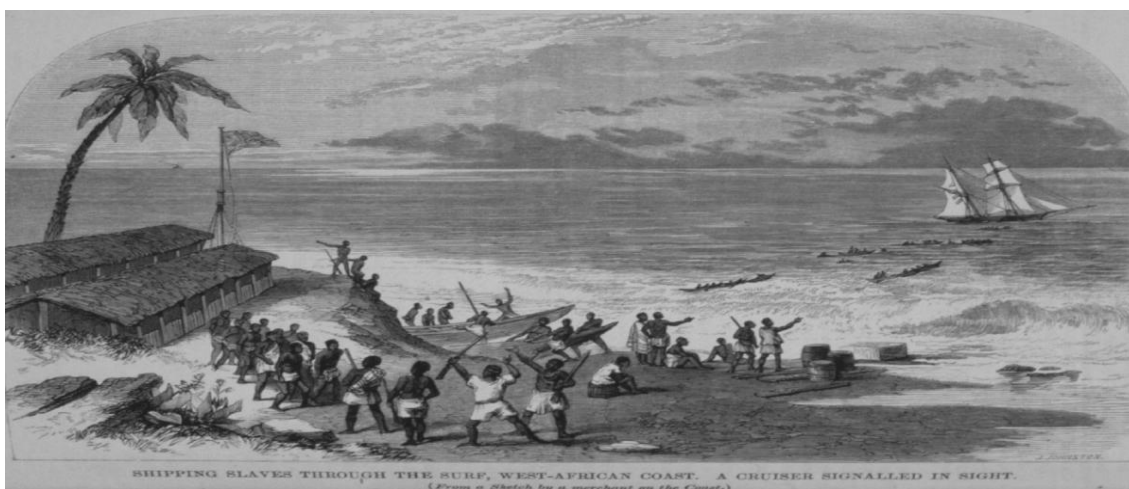
Nessa dinâmica comercial estabelecida entre os dois lados do Atlântico, se institui a figura do agente comercial, tipo de mediador ou administrador do negócio, mas cujo papel também poderia ter um caráter político. Certamente o mais notório nesse tipo de atividade foi Francisco Félix de Souza Silva, o Chachá. De acordo com Silva (2004), não se sabe ao certo quando, como e onde nascera, apenas que, conforme ele mesmo declarou expressamente, era baiano, ainda que fosse súdito do rei de Portugal, como os demais brasileiros até 1822. Apesar de haver quem o qualificasse como branco ou mulato com origem escrava, é provável que fosse um mulato claro ou um “mestiço indefinido”.

Sabe-se que, de certo modo, controlava as exportações e importações e, portanto, o comércio externo. Por isso que a ele tenha sido atribuída a reorganização da alfândega da cidade em moldes mais estreitos, sendo considerado pelos observadores oitocentistas como um árbitro entre os comerciantes estrangeiros, ou conforme as definições: “o prefeito dos mercadores espanhóis e portugueses em Ajudá”, “o magistrado dos mercadores de escravos” e “o capitão de todos os mercadores”; definições que, em

grande medida, eram resultado da posição de absoluta predominância que detinha em relação aos seus colegas de ofício.

Nas transações dos caravaneiros com os mercadores da costa, e destes últimos com os comandantes dos navios negreiros, vários dos corpos que tanto custara trazer de longe e guardar por certo tempo perdiam valor ou eram descartados como inservíveis. Nas épocas de mais tranquilidade desse comércio de gente, os capitães ou médicos de bordo passavam a selecionar seus cativos a partir de determinados critérios, podendo haver descarte de uns, pela idade aparente - limite era de 35 anos -, e outros por apresentarem algum defeito físico. Da mesma forma, preferia-se os homens ao invés de mulheres, assim como meninotes no lugar de crianças pequenas, embora, na pressa de completar a carga, podiam receber mais fêmeas do que desejavam e ignorar pequenos defeitos. Mas acaba sempre sobrando cativos sem comprador e, neste caso, quando não eram incorporados à escravaria local, serviam como sacrifícios aos antepassados, eram abatidos ou então, abandonados para que morressem à míngua.

Nos que haviam sido adquiridos, ou seja, os “aprovados” pela seleção do tráfico, untava-se com um pouco de azeite-de-dendê o ombro ou o peito, para que doesse menos a imposição da marca a ferro ardente com as iniciais ou o símbolo do comprador, da companhia comercial ou do veleiro. Depois eram levados em canoas para os navios.



Embarque de africanos escravizados na Nigéria, meados do século XIX. Fonte: The Church Missionary Intelligencer. *A Monthly Journal of Missionary Information* (vol. 7 [1856], frontspiece, facing p. 241.

Da perspectiva dos africanos escravizados, este momento rumo ao mar e à travessia também recebia uma interpretação própria, conforme permitia o repertório de sua cosmovisão. Na visão de alguns povos pertencentes ao tronco cultural banto, por exemplo, essa jornada rumo ao mar significava ir de encontro à Calunga, já que o grande céu e o grande mar estavam associados à linha do mundo dos mortos. Nesse sentido, a travessia, ou a morte, tratava-se de uma passagem para o desconhecido, para um outro mundo, assim como fizeram os ancestrais, sem, no entanto, perderem a ligação com seu povo. Apesar do sofrimento, a travessia do mar, portanto, não era o fim da existência, nem um corte das origens.

Ao atravessar as rebentações, porém, algumas dessas canoas viravam e os escravos, então amarrados, afogavam-se, gerando uma perda que se somava às demais no cálculo da travessia do Atlântico, como as doenças, a má alimentação e o suicídio. Daí também o motivo, ou talvez o principal deles, para que o comerciante – normalmente uma espécie de atravessador nessa cadeia de comércio - buscasse a aquisição de um grande número de cativos, e de preferência a baixo custo, já que era fundamental garantir o lucro no negócio do tráfico.

Mas tanta determinação pelo sucesso do negócio também envolvia um componente subjetivo dos mercadores, sem o qual não seria possível se manter num tipo de comércio baseado na compra e venda de gente, tudo feito em condições desumanas. O caso do famoso mercador de escravos dessa época, Francisco Félix de Souza, talvez nos sirva de exemplo para tal reflexão. Algumas pistas sobre como ele seria nesse sentido nos são dadas por Silva (2004, p. 143):

Mais do que cortês, encantador nas suas relações com aqueles que considerava como iguais, não sabemos como D. Francisco se comportava com seus subordinados e, muito menos, com a escravaria. Com esta seria certamente duro. Cruel, quando necessário, pois de outro modo não teria tido êxito como traficante. Talvez a olhasse com desprezo; talvez com indiferença; e talvez, em alguns momentos, com aquele tipo de piedade rasa com que um dono de semoventes se afasta de um animal que está a sofrer. O mais possível, porém, é que para a tristeza, medo e desespero dos escravos, tivesse olhos cegos e ouvidos moucos.

Ainda segundo o autor, Francisco Félix também não devia ver-se a si próprio como um celerado. Para tranquilizar sua alma talvez pensasse que exercia um ofício

necessário, num mundo onde ainda havia escravos: fazia, portanto, o que alguém tinha de fazer e que muitos, desde sempre, faziam. Se tal trabalho era perverso, também o eram o do carrasco, o do carcereiro, o do magarefe, o do bandarilheiro, o do soldado e tantos outros, com a diferença que o seu dava mais lucro e podia transformar em poucos anos um simples caixeiro num capitalista, num homem rico.

Os altos ganhos do tráfico, portanto, repercutia na sensibilidade daqueles que se dedicavam a esse negócio. É possível mesmo afirmar que, no fim do século XVIII e início do século XIX, seriam poucos os empresários que olhavam para a escravidão e o tráfico de escravos como algo errado, criminoso ou imoral. No caso de Francisco Félix, é preciso lembrar que criou-se numa cidade – Salvador - onde a escravidão era tida como fato normal, e na África não era diferente.

O próprio rei Guezo, ao recusar-se a assinar, em 1848, um tratado com a Grã-Bretanha, pelo qual se aboliria o tráfico de escravos no Daomé, explicou ao enviado britânico, o Dr. Brodie Cruickshank, que fazê-lo seria “mudar a maneira de sentir do seu povo”, acostumado desde a meninice a considerar aquele comércio justo e correto. E acrescentou que até mesmo as canções com que, no Daomé, as mães ninavam os pequeninos tinham por tema a redução dos adversários ao cativo (SILVA, 2004 p. 144).

Em resumo, ninguém era bondosamente traficante de escravos, já que a profissão era cruel e exigia dureza e frieza na alma para estar sempre “de chicote na mão”. Nesse negócio onde a demanda era grande e a lucratividade era alta, compravam-se e se vendiam escravos com indiferença ou falta de remorso, de aflição ou de angústia.

Segundo Silva (2004), a história de Francisco Félix de Souza terminou no dia 8 de maio de 1849, data em que veio a falecer. Nessa ocasião, tinha 94 anos, sete meses e quatro dias de idade. Ou somente 81 anos, segundo alguns acreditam. O fato que esse homem passou mais da metade da vida na Costa dos Escravos, sem jamais ter voltado ao Brasil, nem mesmo a passeio, de certo modo confirmando a opinião de alguns que atribuíam a atividades ilícitas seu exílio na África. Mas talvez o próprio Guezo, o soberano de Ajudá, o proibisse de se afastar do país, o que, talvez poderia implicar a mando do rei no confisco dos bens como de praxe.

Vale lembrar que em meio a essa autocracia que passou a ser fortemente mantida pelo comércio marítimo, os europeus e os que eram considerados como tais por serem

estrangeiros, a exemplo dos mulatos e dos negros brasileiros, viviam num regime a que já se chamou de cativeiro aberto. Isso significava que estavam livres e seguros para circular dentro dos limites da cidade, mas não podiam, nem por pouco tempo, nem de vez, sair dos seus limites sem permissão das autoridades. Da mesma forma, quando morriam ou regressavam ao país de origem, seus bens passavam às posses do rei.

Sem dúvida, trata-se de algo ser considerado no que se refere à permanência de Francisco Félix por tanto tempo neste lugar. Embora a quem diga que ao falecer estava endividado, o fato é que ele havia sido um homem riquíssimo – num certo momento, calcula-se sua fortuna em 120 milhões de dólares (uma enormidade de dinheiro naquela época) -, e certamente ao fim de sua vida, o patrimônio desse mercador ainda era considerável: esposas, escravos, denezais, terras sob cultivo, currais de gado miúdo, chiqueiros, capoeiras e tulhas de inhame, mandioca e milho. Um patrimônio possível de ter sido mantido, já que seu papel econômico e político junto ao soberano para sucesso dos negócios do tráfico o havia alçado à condição de uma espécie de *dada* em Ajudá.



Africanos escravizados sendo levados a bordo de navio negreiro na Costa do Ouro, final do século XVII. Fonte: Jean Barbot, A Description of the Coasts of North and South Guinea and William Smith, A New Voyage to Guinea (1744), In Thomas Astley (ed.), A New General Collection of Voyages and Travels (London, 1745-47), vol. 2, plate 61, facing p. 589.

Já no navio, estivesse ainda junto à costa ou já em pleno oceano, também corria-se o risco de uma sublevação dos escravos, e não raro eram os casos desse tipo de ocorrência nas quais os insurgentes justicavam a tripulação, algumas vezes poupando um ou dois na esperança de que pudessem ser conduzidos à terra firme. Eventualmente também aconteciam naufrágios, principalmente após a instauração do combate britânico ao tráfico, trazendo um perigo ainda maior de perda total. Os navios negreiros podiam ser apressados, seus comandantes seriam julgados e toda a escravaria libertada. Por isso, ao

avistarem a aproximação de um cruzador britânico, alguns capitães não hesitavam em lançar ao mar os escravos que tinham à bordo para impedir o flagrante.

Segundo descreve Silva (2004), no fim do século XVIII alguns negreiros baianos gastavam um ano e meio para trazer escravos do golfo do Benim; no período do tráfico clandestino, a viagem de ida e volta podia ser feita, em média, em menos de quatro meses. E em vários casos, em apenas sessenta dias, se a embarcação utilizada fossem os clíperes, tipo de veleiro mercante muito velozes construídos nos Estados Unidos. Mas essa busca por maior rapidez na travessia transatlântica tinha sua razão de ser, pois a presença de cruzadores britânicos não só nas proximidades do litoral, mas também no alto-mar, tornara o tráfico um jogo, no qual se podia numa só viagem, ter um enorme lucro ou perder em poucas horas um carregamento inteiro. Na realidade, o comércio de gente fizera-se ainda mais arriscado do que sempre fora.

Porém, se no seu início todo esse mecanismo ficou basicamente sob monopólio real, o crescimento da escravidão como insumo comercial acabou gerando uma especulação que escaparia ao controle dos chefes africanos, na medida em que os mercadores passaram a desrespeitar rotas até então estabelecidas. A partir disso, a captura de pessoas não obedecia mais o que estabeleciam as regras tradicionais de comercialização, dando lugar a um intenso tráfico de escravos. Para além de prisioneiros de guerra e criminosos, a sede por negociar escravos se alastrou e até mesmo nobres passaram a ser aprisionados em guerras interprovinciais para serem vendidos.

De acordo com Moore (2007), as rotas que alimentavam esse tráfico se dispersavam ao longo da costa leste da África e das localidades mais próximas, facilitando, assim, o escoamento do escravo “mercadoria” através do Oceano Índico, do Mar Vermelho, do Deserto do Saara e, mais tarde, do Oceano Atlântico. Estando o Continente Africano dividido em províncias para melhor atender ao fornecimento de escravos, entre elas destacando-se o Egito, com capital em al-Fustat (próxima do Cairo); o Magreb, com capital em Fez, e a Ifriqiya (Tunisia), com capital em Kairuan. Completa o autor, então, que durante longos séculos, foram os árabes os responsáveis por escravizar por conta própria dezenas de milhares de africanos, antes de se converterem nos principais fornecedores de escravos para o Atlântico com a Europa, situação deflagrada pela conquista da Península Ibérica, no século VIII. Conforme descreve o mesmo autor:

Inicialmente, as investidas dos árabes-muçulmanos, seja em relação à conquista de novos territórios, seja no estabelecimento de parcerias com outros Estados, estavam intimamente ligadas ao processo de expansão religiosa. Mas, entre os séculos VII e XV, as investidas mudaram o foco para uma expansão de cunho estritamente econômico que pudesse suprir as necessidades internas de consolidação do recém e tão forte Império Islâmico. O ouro, a madeira e o marfim estavam entre as mercadorias que se comerciavam, mas, neste processo, não adquiriram tamanha importância estrutural como a valorização dada ao escravo. Os Oceanos Índico e Atlântico, o Mar Vermelho, o Mediterrâneo e a Costa da África do Norte era os espaços geográficos mais disputados politicamente entre árabes, persas, gregos, bizantinos, pois dominar estes espaços significava dominar o tráfico de escravos e poder subjugar política, econômica e socialmente os demais Estados (MOORE, 2007 p. 97).

Em suma, o sistema escravista desenvolvido durante séculos pelos árabes-muçulmanos elegeu o continente africano, partindo da África do Norte, como o centro fornecedor da “mercadoria” do seu interesse para submeter ao trabalho e também utilizar como moeda internacional¹⁷. Essas demandas acabaram desestruturando e destruindo as bases sociopolíticas de muitas sociedades africanas, as quais se viam obrigadas política, econômica e militarmente a ceder às pressões dos estrangeiros, inclusive na alimentação de um mercado escravocrata externo, em que pese os interesses de alguns chefes africanos pelo lucro.

Por causa desses temores de invasões, e pela dependência das rotas comerciais, alguns Estados africanos se tornaram, então, tributários de pesados impostos em forma de pessoas escravizadas, e aqueles que não aceitassem essa condição, seriam subjugados a uma relação desigual de comércio de mercadorias. Caberia, então, a tais Estados suprirem o mercado que demandava um número cada vez maior de escravizados, tornando-se, no interior dessa dinâmica, Estados raptos, fomentadores de guerras interétnicas, a fim de responder à dinâmica do mercado escravista que acolhia o produto respaldado na justificação religiosa.

Esse interesse das elites africanas em adquirir cada vez mais bens, conforme lhes eram apresentados, foi fundamental para que se estabelecessem as alianças políticas desejadas pelos árabes. Alianças estas que, por sua vez, se constituíram como porta de

¹⁷ Sobre essa realidade dos escravizados do mundo árabe Moore (2007) destaca a importância da denominada Revolução Zanj, rebelião de soldados negros do Império Árabe foi liderada por Ali b. Muhammad durante o domínio do Califado Abássida (750-1258).

entrada para um processo de escravização racial que persistiu até o início do século XV, sob a direção dos árabes islamizados.

Mas se por um lado observa-se que a escravidão já era algo instituído entre os africanos, e que os árabes não só aumentaram a demanda, como também a expandiu e definiu como elemento étnico-racial, para os europeus o negócio do tráfico se tornaria altamente lucrativo assim com imprescindível para o bom funcionamento das suas colônias. Particularmente para os portugueses, o aprofundamento dos interesses na África Centro-Occidental tem relação direta com suas ilhas do Atlântico e posteriormente na América. Como consequência, os mercadores e a Coroa lusitanos procuraram estreitar suas relações com a região ao sul do Congo, território formado por vários estados independentes que ficou conhecido como Angola, e onde foram mantidas com os nativos, relações diferentes daquelas estabelecidas com o reino com a qual foram estabelecidos os primeiros contatos.

Nos séculos XVII e XVIII, a zona pela qual os europeus mais se interessavam era a costa ocidental da África, já que nessa época o comércio de escravos era muito reduzido na costa oriental, o que só começa a mudar no século XVIII com as primeiras aparições dos traficantes europeus por lá. O problema estava na grande distância a ser superada para atender aos mercados, principalmente para as colônias do Novo Mundo, como ocorria com os habitantes da região que corresponde ao atual Moçambique, que precisavam fazer uma viagem longa, e trágica, para alcançarem o outro lado do Atlântico, especialmente, o Brasil. Discutindo essa dinâmica do comércio internacional em relação à África, Malowist (2010) destaca os dados apresentados por um outro pesquisador do tema, P. D. Curtin, segundo o qual:

(...) o número de escravos arrancados da África Central e da África do Sudeste, entre 1711 e 1810, para serem enviados a América, é da ordem de 810.000, o que representa 24% do número total de escravos importados. Entretanto, faltam informações sobre o número de escravos originários da costa oriental e de seu interior (apud. MALOWIST, 2010 p. 24).

Os portugueses começaram nesse comércio em meados do século XV, e durante o século e meio seguinte praticamente monopolizaram tal mercado. Segundo Blackburn (2003), os príncipes portugueses obtiveram uma espécie de sanção papal para o comércio, e o monarca criou a *Casa dos Escravos* para taxa-lo e regulamentá-lo. Foram

utilizados os mais conhecimentos astronômicos e matemáticos para facilitar e multiplicar as viagens de descoberta, ignorando a animosidade religiosa dos outros cristãos. Assim, estabeleceram colônias e importaram escravos num circuito de ilhas atlânticas; com a ajuda de mercadores italianos e flamengos, transformaram estas ilhas em produtoras de açúcar, algodão e corantes, além de trigo e gado. Essas inovações institucionais acabariam tendo grande influência no processo de colonização europeia do Novo Mundo.

Os primeiros africanos aprisionados pelos portugueses a partir da exploração do Atlântico eram utilizados principalmente nos serviços domésticos e em menor escala nos trabalhos agrícolas. Com a introdução do cultivo da cana do açúcar nas ilhas da Madeira, Açores e Cabo Verde a partir da segunda metade do século XV, os escravos obtidos na África tornaram-se indispensáveis devido à carência de qualquer outro tipo de mão-de-obra. Entretanto, foi com a implantação das colônias nas Américas que o comércio de pessoas, cujo trabalho sustentaria por séculos o sistema colonial que teve no oceano Atlântico sua grande área de circulação, atingiu cifras gigantescas, com consequências definitivas para a história de todos os envolvidos.

Se no começo, os cativos foram obtidos pelo sequestro e ataques inesperados, logo os mercadores constataram a existência de uma variedade de economias locais que tinham regras próprias e que se bem manipuladas levariam a relações comerciais mais sólidas e lucrativas. Sendo assim, além dos portugueses, holandeses, franceses, ingleses e espanhóis passaram a estabelecer relações comerciais com as diversas sociedades africanas. Do século XV a meados do século XVII, no entanto, foram os portugueses que dominaram o comércio com a costa africana, estabelecendo o padrão básico que orientaria as relações entre os povos europeus e os povos africanos até o final do século XIX, quando a dominação já era determinada pela revolução industrial e pela proibição do tráfico de escravos em todo o mundo atlântico.

Em termos organizativos, o incremento do tráfico de escravos fez com que, a partir do século XVII, comerciantes, europeus e africanos passassem a estabelecer as normas desse negócio, rompendo com os monopólios reais adotados até então. Embora taxas fossem pagas aos governantes, a orientação do negócio ficava a cargo dos que tinham capital suficiente para montar a empresa, que envolvia relações com os que obtinham os

diretamente os escravos, mercadorias de troca, manutenção dos cativos durante o trânsito, alojamento, transporte terrestre e transatlântico, além da comercialização nos lugares de chagada.

Segundo destaca Malowist, embora Portugal tenha sido atraído inicialmente para a África Negra pelo ouro, que era anteriormente exportado pelos países islâmicos, eles não tardaram a perceber que a África possuía uma outra mercadoria, também fortemente procurada pelos Europeus: os escravos. Ainda que a escravidão na África fosse diferente da escravidão praticada pelos europeus, a tradição de exportar escravos para os países árabes era muito antiga em grandes partes do continente, em particular do Sudão. Nos séculos XV e XVI, esta tradição pareceu ter ajudado, em certa medida, os portugueses a conseguir, regularmente, escravos em uma grande parte da África Ocidental, notadamente, na Senegâmbia, parceira econômica, de longa data, do Magreb.

Os portugueses, que penetravam cada vez mais profundamente nas regiões do sudeste da África Ocidental, aplicaram, com sucesso, as práticas comerciais utilizadas na Senegâmbia. Compreendendo o caráter indispensável da cooperação dos chefes e dos mercadores locais, dedicaram-se a interessá-los ao trato de escravos.

A partir de 1520, os franceses, e na segunda metade do século XVI os ingleses, revelaram-se, no entanto, perigosos rivais dos portugueses nesse empreendimento, embora desde o fim do século XVI fossem os holandeses mais perigosos do que eles, mesmo tendo se mostrando a princípio pouco interessados pelo comércio de escravos. Por volta de 1600 inaugura-se uma nova fase da penetração europeia na África e ao longo desse período o comércio de escravos passa a ter uma importância crescente para os europeus, entre os quais os holandeses.

De acordo com Malowist (2010), esta evolução foi anunciada com a compra de escravos em Elmina, Acra e Arda, no Benin e no delta do Nilo, tal como em Calabar, no Gabão e no Camarões. Estes escravos eram vendidos aos donos das plantações da ilha de São Tomé (que, então, pertencia aos holandeses) em troca do açúcar ou enviados ao Brasil. Notadamente, tratava-se de Uolófes, adquiridos no delta do Senegal. Já ao longo do século XVIII, segundo o mesmo autor, o fornecimento de mão de obra negra as Antilhas britânicas e francesas crescera consideravelmente, assim como em Cuba. Estes

números testemunham uma mudança radical de atitude, ainda que progressiva, dos europeus para com a África.

Aos olhos deles, este continente deixou de ser uma rica fonte de ouro para tornar-se, antes de tudo, um reservatório de mão de obra, sem o qual seria pura e simplesmente impossível a criação e a exploração de numerosos e grandes domínios europeus na América (MALOWIST, 2010 p. 17).

Vale ressaltar que, se no início de seu engajamento nesta atividade os portugueses se integraram à rede já existente de comércio de escravos ligados aos muçulmanos no Norte do continente africano, logo eles construiriam feitorias, fortes e presídios para servir como pontos de apoio logístico à compra e venda de cativos para as distantes colônias americanas, sendo seguidos rapidamente pelos outros europeus.

Ao tratar da dinâmica desse mercado na região congo-angolana, Rodrigues (2005) destaca que as instalações físicas, além de demarcarem precariamente a posse do território português, introduziram as primeiras transformações na forma de capturar escravos, na medida em que a violência cometida diretamente por europeus sobre os povos do litoral passou a ser cometida paralelamente aos acordos com os soberanos africanos.

A manutenção dos territórios coloniais e a operacionalização do tráfico negreiro estavam intimamente vinculadas, ainda segundo o autor. Desde o final do século XVIII, a dominação portuguesa parecia oscilar entre a presença militar mais incisiva, dominando povos e territórios mais vastos, e uma ocupação pontual de portos e cruzamentos de rotas de escravos. As expedições exploratórias e a edificação de fortalezas procuravam garantir a posse de áreas onde se realizavam atividades negreiras, ao mesmo tempo em que visavam expulsar estrangeiros que faziam um tráfico considerado de contrabando e travar contato com povos cujos costumes ainda eram desconhecidos – interesse que se traduzia numa “etnografia comercial”, cujo principal objetivo era conhecer seus hábitos para efetuar trocas com eles. Para Rodrigues, então:

O papel dos traficantes era fundamental nesse processo, evidenciando a grande diferença que havia entre os portugueses e os outros europeus na política colonial africana do período: enquanto os primeiros efetivamente se estabeleciam e viviam na África, mantendo relações regulares com os africanos que os abasteciam de escravos, os

demais tiveram uma presença superficial e marcada pelo contrabando ou pela posse de áreas reduzidas – política que só foi modificada a partir de meados do século XIX (RODRIGUES, 2005 p. 47).

Garantir seu domínio sobre os territórios africanos não era uma coisa simples para os portugueses. Entre as adversidades que enfrentaram estava o questionamento dos outros governos europeus sobre a posse desses territórios que tanto demarcavam como seus, principalmente depois que o rápido desenvolvimento das plantações de cana-de-açúcar fez aumentar a demanda por mão de obra negra por parte dos colonizadores do Velho Continente.

Entre os eventos que ilustram essa tensão está a invasão de Angola pelos holandeses, em 1641, o que estava estreitamente ligada às suas necessidades no Brasil. Não obstante tenham perdido o nordeste do Brasil e sido expulsos de Angola em 1648, a associação estreita destes dois territórios baseada no trato dos escravos persistiu até o século XIX.

Heywood (2010) destaca que os europeus do norte conheciam toda a linha costeira da África Central ao sul do Cabo Lopes como “Angola” e designavam os escravizados ali comprados como “angolas”, empregando o termo num sentido inteiramente diferente do usado pelos portugueses e brasileiros. Para os portugueses, o “reino de Angola” referia-se, na década de 1570, à região *ngola a kiluanje*, sob o domínio de governantes africanos ao longo do meio do rio Cuanza. Após os representantes governantes estabelecerem seu principal porto de escravatura em Luanda, no começo do século XVII, eles designaram as regiões interiores sujeitas ao seu controle militar como “reino e conquistas d’Angola”. A partir de então, esse termo serviu no Brasil como cognato para “Luanda” ao distinguir escravizados embarcados através de formalidades governamentais que eram executadas nos portos de embarcação designados.

Entretanto, continua a autora, os “angolas” que alcançaram o Caribe e a América do Norte a bordo dos navios franceses, holandeses e ingleses, de 1670 em diante, haviam começado a sua travessia da Passagem do Meio do Atlântico em quaisquer das baías ao norte do Zaire-Mayumba, próximo a Cabo Lopez, depois Loango, Malimbo, Cabinda e a própria foz do rio Congo – como era conhecido o Zaire nessa época. Nos anos de 1770 e 1780 os franceses também adquiriram pequenas quantidades de escravizados “angolas” que levaram de Benquela e rios ao sul, até Cunene, para as Antilhas. Por sua

vez, os ingleses se introduziram também na linha costeira reivindicada pelos portugueses, a maioria ao sul de Luanda, nos anos de 1760 e 1770.

Os carregamentos portugueses de centro-africanos, do sul do Zaire para o Brasil, continuaram com os mesmos padrões do século XVII até a extinção do comércio britânico. As intrusões das esquadrias britânicas da África Ocidental na escravização realizada por outras nações alteraram essas conexões do Atlântico Sul após 1810. Os negociantes sulistas brasileiros, da cidade do Rio de Janeiro, em franco desenvolvimento, multiplicaram muitas vezes suas atividades em Benquela, no século XVIII, ao fornecerem escravizados para o trabalho nas minas de ouro e diamante de Minas Gerais. Desenvolveram uma frota considerável que carregava pessoas originárias cada vez mais do interior das terras montanhosas do sul da África Central (HEYWOOD, 2010 p.42).

Acabariam, então, substituindo os pernambucanos como os maiores compradores nos portos governamentais de Luanda. Pernambuco obteve a maioria de seus escravos por intermédio da Bahia, e secundariamente pelos próprios recursos no Alto Guiné, mas somente em pequenos números vindos de Luanda e que foram ampliados entre o curto período de 1760 e 1770 pela Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba¹⁸.

A estimativa de negros transportados através do Atlântico entre 1541 e 1600 é de 274.000 e em alguns anos, esse número chegou a 1.341.000 pessoas, atingindo 6 milhões, no século XVIII. Particularmente no que se refere ao número de escravos enviados ao Brasil entre 1575 e 1675, os dados são da ordem de 400.000 a 450.000, e, no século XVIII, chegou próximo de 2 milhões¹⁹. Estes números testemunham uma mudança radical de atitude, ainda que progressiva, dos Europeus para com a África, para quem este continente deixou de ser uma rica fonte de ouro para tornar-se, antes de tudo, um reservatório de mão de obra, sem o qual seria simplesmente impossível a criação e a exploração de numerosos e grandes domínios europeus na América. Esta evolução que já era sensível desde a metade do século XVII, tornou-se totalmente evidente por volta de 1700, com destaque para o rápido desenvolvimento das plantações de cana-de-açúcar.

¹⁸ Como atesta o estudo de Ribeiro Jr. (1976) sobre o papel econômico e político desta companhia no nordeste brasileiro.

¹⁹ Esses números são fornecidos novamente por M. Malowist a partir do levantamento publicado por P. D. Curtin. (In. História Geral da África vol.5).

Quase todos os centro-africanos escravizados nas Américas tinham origens agrárias, sendo muitos oriundos das savanas, que compreendiam a maior parte de uma região levada a satisfazer a demanda atlântica. O processo, iniciado desde o século XV na Ilha de Madeira, nas Canárias, nas ilhas de Cabo-Verde e, mais particularmente, em São Tomé, ao longo da segunda metade do século XVI, atingiu o Brasil, adquirindo grandes proporções na região do Nordeste.

Com a ocupação holandesa, isso é reforçado ainda mais e a situação só foi modificada quando os holandeses, expulsos do Brasil, começaram a aplicar nas ilhas do Caribe as técnicas de refinamento do açúcar por eles desenvolvidas em terras brasileiras. Como tais ilhas seriam pouco a pouco dominadas, principalmente, pelos ingleses e franceses, a intensa concorrência com estas novas plantações fez com que aquelas do Brasil só conseguissem ocupar o segundo lugar na economia mundial. Com a exploração das minas de ouro e de diamantes do Brasil Central (e, mais tarde, no século XIX, com o desenvolvimento da cultura do café no Brasil Meridional), a demanda e a importação de escravos, nos séculos XVIII e XIX, quase triplicou em relação aquelas do século XVII.

O comércio de escravos envolvia não apenas os grandes traficantes que propiciavam o transporte dos escravos da África para as Américas, mas uma enorme cadeia de agentes, que ia de fornecedores de mercadorias de troca e de sustento dos escravos a chefes tribais, que dominavam os mercados nos quais se davam as transações, na maioria das vezes bem longe da costa e dos portos nos quais os escravos seriam embarcados, depois de longa jornada e grande sofrimento (SOUZA, 2006 p.115).

Os primeiros africanos introduzidos na América por seus senhores vieram da Europa. Em sua maioria eram originários da Senegâmbia e na América eram chamados *ladinos* porque eles conheciam o espanhol ou o português e foram mais ou menos influenciados pela civilização ibérica. Por isso mesmo eram “melhor vistos”, ao contrário dos boçais que eram aqueles vindos diretamente da África e ainda marcados por uma outra cultura muito diversa.

Intensa nas Antilhas, desde o início do século XVI, a demanda por mão de obra negra cresceu rapidamente com a expansão territorial das conquistas espanholas. Em razão da elevada taxa de mortalidade entre os índios, e do fato de o Clero e a Coroa de Castela não mais conseguirem defender seus interesses, tal demanda não cessou de

umentar, e o fornecimento de escravos negros, provenientes não só da Europa, mas também e, sobretudo, da África, tornou-se uma forte preocupação dos novos senhores da América.

Os portugueses tiveram, igualmente, sérios problemas na África. Durante todo o século XV, eles tiveram um crescente interesse pelo comércio dos escravos e, ao longo do século XVI, como nos outros seguintes, os territórios capazes de lhes fornecerem escravos em grande quantidade, cada vez mais, suscitavam-lhes cobiça. Sobre isso chama atenção Malowist (2010 p. 10):

É sob esta ótica que é preciso alocar a penetração portuguesa no Congo (onde não havia nem ouro e nem prata), encetada no começo do século XVI, e a conquista posterior de Angola, que foi precedida pelo rápido avanço do comércio de escravos na ilha de Luanda. Obter grandes quantidades de escravos era, igualmente, a preocupação dos colonos da ilha de São Tomé, não só porque eles precisavam desta mão de obra para suas plantações, mas também, porque vendiam os escravos as colônias espanholas da América e, a partir do fim do século XVI, também ao Brasil português. A população negra deste país, que era somente de alguns milhares de indivíduos, sofreu, no século seguinte, um brusco aumento, da ordem de 400.000 a 450.000 pessoas, atribuído ao desenvolvimento da cana-de-açúcar.

A conquista da América e a demanda por mão de obra também causaram problemas consideráveis à Coroa de Castela. Fornecer escravos aos colonos era indispensável e, simultaneamente, as finanças reais tinham aí uma abundante fonte de renda, pelo viés do sistema de licenças. Isso porque essas foram concedidas aos negociantes que se comprometiam a importar determinado número de escravos, por conta dos colonos, ao longo de certo período, geralmente de cinco anos.

Portanto, tudo pareceu favorecer a exportação dos negros da África para a América. Como já mencionado, porém, o tráfico negreiro apenas alcançou a sua plena expansão quando foram criadas as grandes plantações de cana-de-açúcar. Primeiro, na América espanhola, depois, no Brasil, percebeu-se a inviabilidade da aplicação da mão-de-obra indígena na dura cadencia do trabalho imposto nas grandes plantações, ao que apareceram os africanos como uma alternativa mais evidente. Já no que se refere à atividade de mineração, a exploração dos negros parece ter tido um alcance mais discreto, com exceção, talvez, da ilha de São Domingos, da Venezuela, e certas regiões tropicais do México, além da região central do Brasil durante certo período.

Mas, se esse fluxo permanente de africanos para o Brasil representava um mal-estar político aliado a uma suposta necessidade econômica, ele também indica outras questões a serem consideradas nas análises sobre a dinâmica da sociedade senhorial dessa época. Podemos dizer que ela demonstra a presença significativa dos africanos do lado de cá do Atlântico que invariavelmente traziam consigo toda a experiência social e histórica que forjava um conjunto de valores com os quais procurariam viabilizar sua vida nessa terra estranha para torna-la uma nova morada.

A CRUZ E O NKISI

2.1. Conversões e cosmovisões

Se a penetração estrangeira na África se processou a partir do estabelecimento de relações políticas e econômicas, junto com estas também veio a catequese católica, para a qual foram grandes as dificuldades encontradas, pelo menos a princípio. De acordo com Souza (2006), como as embaixadas não foram bem-sucedidas de imediato, os ritos religiosos católicos não foram prontamente acolhidos, e diante da recusa dos centro-africanos em aceitar os novos ensinamentos e da sua resistência militar, que segundo a autora, foi eficiente até o final do século XVII, travaram-se muitas guerras entre estes e os portugueses, que por sua vez buscavam não só os mercados de escravos e as minas de metais, como a conversão das almas.

Legitimando a política real de ocupação do território no interior de Luanda, os missionários católicos argumentavam que com aqueles povos arredios, ao contrário do ocorrido no Congo, conversão ao cristianismo só seria possível por meio da conquista armada e da dominação. Dessa forma, defendia, em 1563, a pregação com a espada e o açoite, a imposição da civilização por meio da guerra, e a do cristianismo pela repressão, abrindo o continente ao comércio (SOUZA, 2006 p. 103).

Aproveitando-se das lutas sucessórias internas dos reinos, os portugueses apoiavam uma ou outra linhagem pretendente ao trono e, contribuindo para que se mantivesse no poder, enraizava seu próprio domínio na região de Angola. Foi assim que agiram com os *ngolas* do Ndongo por longo período, sustentando reis nem sempre representativos, enquanto grupos mistos, *ambundos-jagas*, resistiam à penetração portuguesa no continente, ao controle crescente que exerciam sobre o comércio e às tentativas dos missionários para que mudassem suas tradições, adotando novas crenças e costumes.

À frente dessa resistência esteve uma certa rainha chamada Njinga, nascida em 1582, no Ndongo oriental. Entre 1623 e 1663, ela esteve à frente dos povos *ambundos-jagas* que habitavam as regiões do Ndongo e Matamba. Ela era a própria expressão do encontro entre esses dois grupos étnicos, *ambundo-jaga*, que, apesar de algumas semelhanças, tinham organizações distintas. E a essa mistura também acrescentou-se elementos portugueses, embora não com a intensidade que os missionários desejavam,

mas que produziam gradativa mudança na dinâmica das relações entre as tribos da África Centro-Occidental.

Essa resistência de Njinga contra o domínio português acontecia, no entanto, não era algo que se dava de forma, pode-se dizer, inflexível. Entre os portugueses o que se observava era sua habilidade política e de liderança, demonstrada desde que atuou como chefe de uma embaixada enviada por seu irmão, *ngola* do Ndongo, ao governador português em Luanda em 1622. Segundo informa Souza (2006), ela teria causado impacto entre os portugueses ao agir e falar na língua deles, como uma chefe política lúcida e articulada. Entre suas reivindicações

(...) exigia que o *ngola* e seu reino fossem tratados pelos portugueses como iguais, não se justificando a exigência de tributos e guerras de escravização entre parceiros comerciais soberanos. Sua autoridade e habilidade fizeram com que fosse assinado um tratado, nunca cumprido, que aceitava essas exigências (SOUZA, 2006 p. 107).

O contato com Njinga ocorre para os portugueses durante seu processo de busca de alianças para garantir o estabelecimento de relações comerciais, claro, desde que fosse sujeito ao rei de Portugal e, se possível, também ao deus dos cristãos. Obstinados em abrir caminho para o interior rumo às supostas minas de metais preciosos, os lusitanos procuravam respaldar sua ação no discurso religioso para justificar o uso da força para conversão dos nativos resistentes ao cristianismo, assim como à incorporação de novos valores e códigos de conduta, chegando a provocar reação armada daqueles povos que viam sua autonomia ameaçada.

Tendo em vista que desde os primeiros contatos entre os portugueses e africanos, a religião foi tomada como um dos principais mediadores deste “diálogo de surdos”, em função disso a aceitação da “amizade” dos reis de Portugal estava diretamente atrelada ao reconhecimento de uma nova religião com novas práticas e novos ritos. Até porque, a pequena mostra do poderio tecnológico dos recém-chegados através das armas e outros utensílios trazidos, e as promessas de uma associação vantajosa em termos políticos e econômicos, avalizavam esta religião trazida pelos brancos, tornando-a objeto de interesse dos locais.

Por outro lado, no entanto, a compreensão do impacto social causado pela chegada dos europeus no continente africano passa pelo reconhecimento, por parte dos portugueses, de estruturas de poder fundadas em universos cosmológicos particulares e complexos. Uma demonstração dessa ambiguidade da ação catequética portuguesa foi a investida de Diogo Cão ainda no ano de 1485. De acordo com Reginaldo (2011), em razão da demora de seus mensageiros enviados ao centro político e administrativo do reino do Congo, o mesmo partiu para Lisboa levando consigo alguns negros que, segundo justificou, teriam entrado nos navios para verem as novidades das coisas. Só que não muito tempo depois, uma nova expedição retornou à costa africana trazendo os mesmos africanos levados por Diogo Cão, então “vestidos de dignos fatos”, e “instruídos nos artigos da Santa Fé, nos costumes e na língua” dos portugueses. Isso teria marcado o início de uma série de eventos decisivos para a conversão dos soberanos do Congo ao catolicismo.

É preciso, no entanto, considerar a ocorrência desse processo de “conversão” para além da tradicional unilateralidade que se convencionou interpretar. Nesse sentido, importa tentar entender a perspectiva ativa dos africanos no contato com a fé católica. A começar pela cosmovisão da maioria dos povos da África Central, para os quais o oceano também significava a linha divisória, ou a “superfície”, que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos. Portanto, atravessar a kalunga – o oceano – significava “morrer”, se a pessoa vinha da vida, ou “renascer”, se o movimento fosse no outro sentido. Nessa mesma cosmovisão, a cor branca simbolizava a morte, e uma vez que os homens eram pretos e os espíritos brancos foi fácil, por exemplo, para os bakongo identificar a terra dos brancos, Mputu, como a dos mortos. Nesse sentido, compreende-se o efeito psicológico da chegada dos portugueses:

Os brancos portugueses, vindos do mar, aparelhados de coisas nunca vistas e cuja eficiência foi logo comprovada, ofereciam insistentemente sua orientação na iniciação desse culto, que precisa ser mais poderoso dos que os até então conhecidos (REGINALDO, 2011 p.32).

Envolvido pelo mesmo tipo de surpresa, após ouvir os relatos maravilhosos dos homens que conheceram o mundo dos “espíritos brancos” e receber deles os presentes de além-mar, o Mani Congo decidiu enviar uma embaixada ao Rei de Portugal para manifestar sua disposição em aceitar a nova religião. O soberano africano também

enviou seus presentes a D. João II, e junto com isto, solicitava o envio de religiosos, além de alguns profissionais como artesãos, carpinteiros mestres de pedraria, trabalhadores da terra, pastores e animais de tração. Como se vê, o Mani Congo estava disposto não apenas a aceitar a religião dos homens brancos, mas também de ter acesso as suas muitas maravilhas tecnológicas.

O batismo cristão foi, portanto, entendido pelas elites do Congo como uma espécie de iniciação à nova religião, mas abrindo também as portas para uma série de segredos e privilégios em termos sociais e políticos. Assim, Mani Soyo, senhor da província do Soyo não só foi a primeira autoridade africana a manter contato com os portugueses na costa do Congo, como foi o primeiro congouês a ser batizado em solo natal.

Já o Mani Congo, de acordo com Reginaldo, (2011) recebeu o batismo no dia três de maio de 1491, juntamente com seis fidalgos de sua confiança, recebendo então o nome cristão de João, tal qual o rei de Portugal, que se tornara seu novo e poderoso aliado. Como o ocorrido na província do Soyo, muitos poderosos de Mbanza Congo manifestaram o desejo de serem iniciados na nova religião, mas o senhor local, determinou primeiro o batismo de sua família para só depois estender a outros.

Fica evidenciado assim que o batismo cristão, pelo seu poder de inserção ao novo contexto político e religioso, foi num primeiro momento, manipulado pelas elites do Congo, como uma prerrogativa restrita aos nobres e soberanos da terra. Antes de permitir aos seus subordinados o acesso à iniciação dos brancos, as elites conguesas fizeram questão de garantir sua primazia e, portanto, autoridade sobre o novo culto. Por esta razão, o batismo foi reservado aos maiores do reino, numa certa ordem de hierarquias' (REGINALDO, 2011 p.34).

Desde os primeiros tempos, observa-se, então, que os soberanos do Congo buscaram monopolizar a propagação do catolicismo, e em função disso, controlar a própria ação dos missionários. O desejo em abraçar a religião dos visitantes foi expresso desde a solicitação de clérigos, até o pedido para instrução de alguns jovens na fala, escrita e leitura latinas, o que se deu durante todo o ano de 1490 os enviados do soberano congolês permaneceram em terras portuguesas aprendendo a língua, os princípios do catolicismo e se iniciando nos costumes da sociedade portuguesa.

Foi movido por esse mesmo interesse, por exemplo, que o segundo rei cristão do Congo, D. Afonso I, conseguiu a façanha diplomática de ver ser filho, D. Henrique, ser

consagrado bispo em 1518, apesar da relutância do papa Leão X. Para infelicidade de D. Afonso I, este seu filho talvez tenha se habituado demais aos ares europeus, pois veio a falecer dez anos após seu retorno à Mbanza Congo, e até então se queixava de falta de saúde desde seu retorno à África, expressando mesmo seu desejo de voltar à Portugal.

A presença lusitana no Congo, por seu lado, inegavelmente representou intenso nesse processo de aprendizado para ambas as partes, já que descobriram cerimônias características de cada cultura. Enquanto os congolezes assistiram pela primeira vez a missas, procissões; ouviram sermões e hinos religiosos, participaram de refeição ritualizada com música e serviços especializados, prestando muita atenção a tudo, que provavelmente lhes causava forte impressão, os portugueses por seu lado constataram o poderio de seus anfitriões, até mesmo pela quantidade de pessoas mobilizadas para recebê-los, e observaram também seus costumes diferentes, tentando traduzi-los para sua própria linguagem.

O envio de jovens da elite do Congo para Portugal para receberem educação formal e religiosa não só acontecera desde o começo do contato, como foi uma constante, tendo em vista que a formação de um clero “indígena” naquele momento era do interesse tanto dos portugueses, quanto dos congolezes, embora por razões diferentes: enquanto aos primeiros interessava a expansão da fé católica e o conseqüente domínio cultural e político da região, aos soberanos do Congo, a existência de um clero africano representava a garantia de acesso direto aos novos ritos e símbolos cristãos, independente da intermediação estrangeira. A própria criação da diocese do Congo e Angola, em 1596, então desmembrada da diocese de São Tomé, foi em grande parte resultado dos reclames e manobras diplomáticas dos soberanos congolezes, no conjunto das estratégias de controle da expansão do catolicismo.

Tanto interesse dos soberanos do Congo aos ritos e novos objetos sagrados estava associado diretamente à crença de que fortaleciam seus poderes, e nesse sentido, era fundamental garantir o acesso a eles e controlar sua propagação. Mas, o insistente clamor dos reis do Congo pela presença de missionários pode ser melhor compreendido se recorrermos à cosmologia bakongo:

Estes povos concebiam o mundo dividido entre os vivos e os mortos. A comunicação entre estes dois mundos era possível e necessária ao bem

estar dos vivos. Alguns indivíduos eram capacitados e socialmente reconhecidos como intermediários entre eles, como os nganga. Com o auxílio de minkisi (plural de nkinsi), “objetivos mágicos indispensáveis à execução dos ritos religiosos”, prestavam serviço privados ou, em determinadas situações, sociais e comunitários. Nos primeiros catecismos e dicionários de kikongo, elaborados nos séculos XVI e XVII, os sacerdotes católicos também eram denominados ngangas e os objetos de culto cristão minkisi. É possível que, por um lado, os sacerdotes quisessem assumir o lugar dos ngangas, de outra perspectiva, também é preciso reconhecer que a informação primária que permitia a tradução para os idiomas europeus, provinha dos próprios africanos. Assim, a busca de equivalências pode não apenas ter reforçado o mal entendido, mas também formulado uma nova versão do catolicismo à luz da cosmologia bakongo (REGINALDO, 2011 pp. 37-38).

Para a legitimação pública do poder dos soberanos africanos, portanto, a presença de sacerdotes era indispensável para a realização de alguns ritos fundamentais, dando-se preferência aos “barbadinhos”, ou os “ngangas-reais”, termo na língua local adotado para definir os religiosos portugueses.

Mas a aceitação do catolicismo também não significou, de modo algum, o abandono das antigas crenças e dos costumes tradicionais, pois os soberanos do Congo tinham suas referências culturais anteriores à cristianização e isso se fazia valer. Não à toa, questões em torno da poligamia ou da prática de cultos tradicionais se tornaram motivo de muitos conflitos entre os convertidos centro-africanos e missionários. Da mesma forma, as populações africanas que, seguindo o exemplo dos seus líderes, aceitaram a nova religião, o sacramento do matrimônio, diferentemente do batismo, não foi muito apreciado, demonstrando não só a permanência e profundidade de alguns costumes tradicionais, mas também o processo de filtragem adotado pelos congueses com relação ao catolicismo.

Durante os séculos XVI e XVII, por exemplo, sabe-se que centenas de missionários alcançaram a costa e os sertões dos reinos do Congo e Angola, mas efetivamente apenas quatro ordens religiosas participaram no movimento de propagação do catolicismo na África Central e, dentre estas, o destaque coube aos soldados da Companhia de Jesus, seguidos pelos terceiros franciscanos, carmelitas descalços e capuchinhos. Entretanto, Jesuítas e Capuchinhos acabaram sendo os principais responsáveis pela penetração missionária na África Central.



Missionário capuchinho em missa no Sonho, 1740. Fonte: Paola Collo and Silvia Benso (eds.), *Sogno: Bamba, Pemba, Ovando e altre contrade dei regni di Congo, Angola e adjacenti* (Milan: published privately by Franco Maria Ricci, 1986), p. 115.

Em termos operacionais, os esforços de tradução da mensagem cristã para os idiomas “indígenas” não significava exatamente uma abertura à cultura do outro, mas sim, o interesse maior em difundir a mensagem cristã, e com ela, a própria cultura europeia dominante. Em função disso, as línguas nativas precisavam ser submetidas a um sistema linguístico coerente, que neste caso, tinha por base a gramática latina, o que já representava por si só um ato de poder. De qualquer forma, como ressalta Reginaldo (2011), é preciso considerar o papel ativo dos africanos na elaboração dos sistemas de normatização das línguas nativas:

Muitos textos doutrinários, a exemplo daquele organizado pelo padre Mateus Cardoso em 1624, foram traduzidos para o kikongo e o kimbundo por “mestres indígenas”. Estes mestres, muitos dos quais instruídos em Portugal na função de catequistas foram os verdadeiros propagadores da doutrina cristã e os principais informantes para a elaboração de catecismos e gramáticas. Assim, a doutrina cristã ensinada por estes catequistas passava, necessariamente, por um filtro centro-africano. A tradução da cultura centro-africana elaborada pelos europeus, sem deixar de ser um ato de poder, também expressou as

interpretações africanas das equivalências (REGINALDO, 2011 pp. 42-43).

Apesar dos pressupostos teológicos colocados em curso, era bastante visível como os interesses políticos e econômicos influenciavam direta as ações missionárias. No início do século XVI, por exemplo, a Companhia de Jesus já recebia críticas por causa do seu empenho nos negócios temporais em detrimento das atividades religiosas, como o abandono das missões do interior. Em resposta, a mesma Companhia queixava-se frequentemente da escassez de recursos para a manutenção destas missões e, portanto, não tratava-se de desinteresse para com difusão da fé cristã.

Mas diante das denúncias de secularização da Companhia de Jesus e da ocupação holandesa em Luanda, a Ordem dos Frades Menores resolveu iniciar um trabalho de catequese nos reinos do Congo e Angola, começando assim um novo período da era missionária na África Central na medida em que essa presença dos capuchinhos representaria o fim da hegemonia dos jesuítas. Tanto que até o final do século XVIII, os missionários capuchinhos, como já sublinhado, eram os preferidos pelas autoridades portuguesas e das elites africanas, já que sobre eles não pairavam denúncias de corrupção dos costumes nem de enriquecimento ilícito.



Missionário capuchinho queima casa de ídolos na África Centro-Occidental, década de 1740. Fonte: Paola Collo and Silvia Benso (eds.), *Sogno: Bamba, Pemba, Ovando e altre contrade dei regni di Congo, Angola e adjacenti* (Milan: published privately by Franco Maria Ricci, 1986), p. 163.

Um destes capuchinhos, Antonio de Gaeta, viria então a fundar ainda nos sertões de Matamba, uma confraria dedicada a Nossa Senhora do Rosário, e ainda em 1628, em Luanda, também viria a se instalar uma segunda irmandade do Rosário de devotos negros, dessa vez instituída pelo bispo D. Frei Francisco do Soveral. Portanto, já no início do século XVII estas organizações passam a se difundir como um espaço singular entre os africanos convertidos e praticantes da devoção cristã, os quais também iam lhe conferindo características próprias, transformando-as à luz de suas experiências e tradições. Como bem explica Reginaldo (2011, p.51):

Sem nunca terem a importância de suas congêneres em Portugal e nas Américas, as irmandades africanas, sobretudo aquelas de devoção dos negros, revelam histórias de laços e identificações construídos simultaneamente nos três continentes. Em meio a outras práticas devotas, as confrarias auxiliavam na expansão dos ritos, símbolos e doutrinas do catolicismo, colaborando, desse modo, para a reelaboração destes elementos à luz das visões de mundo centro-africanas.

O que se deduz desses primeiros contatos entre congoleses e portugueses, então, é que, desde o começo e por muito tempo, cada lado traduziu noções alheias para sua própria cultura forjando analogias que os levaram a achar que estavam tratando das mesmas coisas, quando na verdade os sistemas culturais distintos permaneciam bastante inalterados. Inseridos em universos culturais completamente diferentes, pode-se dizer até que eles conseguiram criar um campo de compreensão mútua a partir do qual se desenvolveram os “mal-entendidos” propiciados pela leitura dupla dos mesmos eventos e ideias. Por isso, é interessante também pensarmos como diferenças tornaram-se similitudes; como do encontro de duas religiões, dos seus sacerdotes e seguidores, por exemplo, foi possível nascer uma espécie de cristianismo africano, que aceita vários elementos do cristianismo e combina de forma dinâmica as diferentes cosmologias.

Tal fenômeno cultural que se manifestava na adoção e na vivência do cristianismo de modo singular, também demonstrava a própria construção de “novas identidades” resultantes do contato com os estrangeiros e tudo aquilo que traziam consigo. Como as

relações entre africanos e europeus não ficavam só na conversão religiosa ou assimilação cultural, o processo de construção de novas identidades também tinha haver com a mistura entre os dois povos. No caso angolano, mais que mestiço filho de um europeu e uma africana, o pardo - luso-africano - era, sobretudo, uma espécie de “mestiço cultural”. Afinal, mesmo que seus hábitos cotidianos fossem mais próximos do lado africano (muitas vezes, das mães), sua inserção social naquela nova ordem, seja na posição de pombeiros ou de “ilustres” capitães-mores, também os colocavam próximos dos pais europeus. Desse modo, podiam assumir cargos e funções de destaque na sociedade local, sendo muito provável que, no século XVIII, os homens pardos formassem a maioria do clero nativo.

A ocorrência desse tipo de prática de diferenciação e privilégio com base na origem ou vinculação familiar como uma política metropolitana não surpreende. Afinal, no Antigo Regime o lugar que cada indivíduo ocupava na sociedade dependia diretamente da sua linhagem, como em Portugal, onde para se acessar a qualquer cargo ou honraria, fosse civil ou eclesiástico, o candidato era submetido a um processo de *genere*. O mesmo sistema também determinava, portanto, que as honras ou as mazelas derivadas do nascimento seriam transmitidas de geração em geração. Conclui-se que os processos e sentenças de *genere* demonstram a vigência de marcas hierárquicas do Antigo Regime em detrimento mesmo de uma representação racializada das relações sociais.

De qualquer modo, Luanda acabou se tornando o mais importante propagador da religião católica na África Central, embora as autoridades eclesiásticas na capital do Reino de Angola tenham enfrentado sérios problemas para a organização do culto católico no decorrer do século XVIII. Esses problemas eram decorrentes dos longos períodos de vacância nos altos cargos eclesiásticos, da carência crônica de sacerdotes e da própria pobreza dos templos, revelando, assim, uma estrutura eclesiástica bastante precária se comparada a outros lugares onde ocorrera a ação colonial europeia e particularmente a difusão do catolicismo no mesmo período, como por exemplo, à capital da América Portuguesa.

É nesse cenário que as irmandades e confrarias leigas se instalam, e seu número, importância e destaque social se davam de acordo com a precariedade da igreja católica local. Considerando a importância dos referenciais de cor e origem nas confrarias leigas

em Portugal e na América Portuguesa, é interessante também pensar sobre estes aspectos numa sociedade crioula da costa africana e como isso pode ter contribuído para a história atlântica das confrarias de pretos.

2.2. Rosário dos Pretos

Como se sabe, a “sorte” de ser educado na fé e na religião católica não foi algo que se estendeu a todos os africanos, já que através delas, poderiam alcançar estatutos sociais diferenciados e os privilégios decorrentes disso. No mínimo, poderiam se livrar da escravização e deportação de sua terra natal. Mas, ao invés disso, no decorrer dos séculos XVI e XVIII, milhares de africanos desembarcaram em Portugal, por exemplo, na condição de escravos. Embora desde 1512 Lisboa fosse o único porto do reino onde era permitido o desembarque de cativos, efetivamente, até pelo menos a proibição de 1761, um grande número de escravizados africanos foi desembarcado em Setúbal, Porto e muitas outras cidades portuárias localizadas na região do Algarve.

De qualquer modo, Lisboa se constituía não só como a maior das cidades portuguesas, mas também como a detentora de maior concentração de escravos em todo Reino, chegando a receber cativos africanos de várias procedências, como era percebida pelos religiosos jesuítas. Segundo Reginaldo (2011), isso se explica pelo fato das vias de abastecimento dos mercados ibéricos terem sido multiplicadas, variando de acordo com cada época e conjuntura específica. Mas, de um modo geral, as origens - geográficas e culturais - dos negros escravizados em Portugal eram semelhantes às daqueles embarcados para as Américas.

Nos século XV e XVI, “os escravos presentes em Lisboa, Algarve, Alentejo e Andaluzia, provinham principalmente de etnias que povoavam as regiões do atual Senegal até a atual Guiné-Bissau”. Muitos destes cativos foram identificados na documentação como procedentes de Cabo Verde. A “falsa identificação” decorria do fato de que muitos originários das margens dos rios da Guiné e Senegâmbia, antes de serem vendidos para a metrópole, permaneciam em Cabo Verde por um período mais ou menos longo (REGINALDO, 2011 pp. 76-77).

Embora já no final do século XV registre-se a presença dos centro-africanos- especificamente congos e angolas-, no contingente de cativos enviados para o Reino, somente ao seu final, e principalmente, no início do século XVII que estes africanos começaram ser detectados com mais frequência, sendo dessa época as etnias pertencentes ao grupo linguístico banto se tornaram majoritárias no contingente de escravos introduzidos em Portugal. Tornou-se comum nos séculos XVII e XVIII encontrar escravos identificados como minas entre a população cativa de Lisboa. Tratava-se de povos provenientes da Costa do Ouro, da Costa dos Escravos e do Golfo do Benin, que começaram a entrar em Portugal no período de intensificação do que podemos chamar de tráfico baiano com esta região africana.

Não à toa, nas cidades e vilas mais importantes do reino português havia uma presença grande de trabalhadores escravizados de origem africana, sendo, no caso de Lisboa, por exemplo, os responsáveis por tarefas variadas, tais como criados, cozinheiros, ferreiros, serralheiros, alfaiates, aguadeiros, caiadores e marítimos. Já entre as mulheres, destacavam-se as vendedoras ambulantes de iguarias culinárias, lavadeiras, trapeiras, aguadeiras e calhandreiras, além de outras inúmeras atividades, à semelhança do que ocorria na América. A tendência seguida em todo o Reino era a prevalência dos pequenos proprietários, os quais costumavam alugar os serviços de seus cativos.

Podemos dizer, enfim, que o surgimento das confrarias de negros expressa o crescimento desta população em Portugal, e, sobretudo, a importância que este tipo de associação foi adquirindo entre os africanos e seus descendentes no Reino, embora não tenha ficado restritas a Lisboa, já que também foram criadas em todas as localidades que concentraram populações de origem africana. A grande concentração de africanos dessa origem em Lisboa e em outras partes do reino veio como resultado da própria predominância do tráfico com a África Central, a partir do século XVII, algo que se reflete nas coroações de reis e rainhas “do Congo e de Angola”, as quais se preservaram dentro das irmandades. Tem-se, assim, uma mostra significativa do vigor deste grupo em termos numéricos e culturais, o que torna também mais compreensível os desdobramentos identitários que a ele estiveram relacionados.

De qualquer modo, considerando as particularidades da escravidão no reino, sobretudo no que diz respeito ao número e à concentração urbana dos cativos, é possível

sugerir que a união em comunidades mais abertas tenha sido não só uma importante, mas especialmente inteligente estratégia de sobrevivência. Mas não se perca de vista que a identificação étnica foi apenas uma das múltiplas identidades que esses sujeitos, escravos e libertos, assumiram no decorrer de suas vidas.

Espalhadas por todo o território português desde o século XVIII, as confrarias católicas se inscrevem nesse jogo de espaços e significados sociais. Não por acaso, elas chegaram a congregar milhares de indivíduos, muitos deles motivados por fatores como: a busca de proteção divina, o auxílio nos momentos difíceis da vida, a garantia de um funeral cristão e a multiplicação dos templos de sociabilidade. Mas, além destes, as irmandades também se tornaram importantes por abrir uma possibilidade de exercício de poder para os grupos sociais menos privilegiados, que viam, então, seus níveis de protagonismo social serem aumentados.

As irmandades de escravos e forros, à semelhança das irmandades de brancos, também cumpriam um papel religioso e de ajuda mútua. A importância e a forma do exercício de poder protagonizado pelas confrarias negras parecem ter sido o grande diferencial em relação às confrarias dos brancos. A conquista de alguns privilégios régios permitiu que as confrarias de negros em Portugal se tornassem, “para seus irmãos escravos, um lugar de proteção e apoio jurídico, podendo sujeitar as suas causas ao Desembargo do Paço” (REGINALDO, 2011 pp. 85-86).

Importante salientar que os numerosos processos de resgate de irmãos cativos não terminavam necessariamente de modo favorável para os requerentes que moviam tais ações, chegando mesmo, no caso de alguns processos, sequer a serem concluídos. Mesmo assim, não deixa de ser interessante a quantidade de petições e a insistência das irmandades nos processos para resgate de irmãos que eram cativos, indicando, assim, que elas se constituíam o mais importante canal de defesa dos escravos em Portugal. O reconhecimento deste espaço para tal fim tende a se estender no decorrer dos séculos XVIII e XIX para outras partes do Atlântico, especialmente após a proibição do transporte de escravos para acompanhar seus senhores em viagem dos portos da América, África e Ásia, para Portugal e Algarve, causando indignação particularmente nos cativos, que passaram a recorrer às irmandades para garantir sua liberdade.

O espaço gradativamente demarcado foi, portanto, tornando-se um espaço também reconhecido. E na medida em que a identificação foi se dando na experiência cotidiana

da escravidão as irmandades tornaram-se fundamentais na defesa dos interesses das populações escravas e libertas.

Portanto, independentemente da invocação, as irmandades de negros em Portugal foram lugares de proteção e apoio jurídico dos escravos e libertos a elas vinculados. Particularmente em si tratando da invocação do Rosário, no entanto, além de pioneira, ela foi também a mais popular entre a população negra estabelecida em terras portuguesas. Essa associação entre a invocação e à proteção e defesa das populações negras espalhadas pelo Império cada vez mais foi se consolidando, fazendo com que encontrar uma irmandade do Rosário, após ser compulsoriamente obrigado a atravessar o Atlântico, significasse um conforto para muitos.

Mas toda essa popularidade da devoção ao Rosário também deve ser observada a partir de outros vetores. Afinal, tinha origem dominicana no seu princípio e desde o século XVI passou a ser uma das principais invocações do movimento de conquista e conversão dos chamados “gentios”, passando então a ser divulgada por todas as ordens religiosas missionárias que a ela passaram a dar destaque entre suas atividades. Posteriormente, porém, os próprios africanos e seus descendentes parecem ter passado a reconhecer as irmandades dedicadas à Mãe de Deus com a invocação do Rosário, e nelas, um espaço próprio e reservado. Como explica Reginaldo (2011, pp.91-91):

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

A mesma autora diz ainda que o culto ao Rosário se espalhou por Portugal no século XVIII, vindo a se estabelecer a partir desta época uma associação entre esta devoção e a população de escravos e libertos do Reino. A maioria das irmandades de negros de Lisboa e do restante do país era, portanto, dedicada a Nossa Senhora do Rosário, e algumas, como a Confraria de N. S. do Rosário e dos Santos Reis Magos, em Lisboa, ou a de N. S. do Rosário e São Benedito, no Porto, como se vê, associava a Virgem a

outras devoções. Ainda assim, o número de confrarias dedicadas ao Rosário atestava a primazia da devoção no país.

Vale salientar que, por regra estabelecida, ao menos inicialmente, em sua formação, as confrarias do Rosário não levavam em consideração critérios de riqueza e estatuto social. Nesse sentido, admitia todos os cristãos, de qualquer estado e condição. No plano oficial, ao menos inicialmente, estabelecia que ninguém deveria ser exigido pagamento para entrar na confraria, de modo que não se inviabilizasse a participação de pessoas em seus quadros por motivos econômicos.

A manutenção destes espaços compostos por negros permitia a criação de uma experiência do catolicismo certamente imbuída de valores africanos. Tal associação tão estreita e permanente pode estar baseada no sentido um tanto mágico que o rosário adquiriu, vindo a se constituir como um apelo à cosmovisão africana. Embora não tenha sido exatamente uma exclusividade da devoção dos negros, tal tipo de uso do rosário, assim como de outros símbolos cristãos demonstra sua transformação de modo semelhante como veio a ocorrer com outros objetos sagrados do cristianismo em *minkisi*. Antes mesmo da presença dos grandes contingentes de cativos *jejes* e *iorubás* entre as populações negras nas Américas, o culto ao Rosário já demonstrava importância e vigor, indo para além do mero efeito sedutor da aparência, ou do determinismo da justaposição de exterioridades que desconsidera a experiência histórica de elaboração da identificação.

O quesito da “cor” como classificação na organização das confrarias leigas resultou do próprio crescimento do número de africanos no Reino e sua entrada na cristandade, já que os critérios de pertença vigentes nas irmandades lusitanas eram diversos até então. Na hierarquia do antigo regime, estes critérios podiam estar baseados em vínculos corporativos ou de afinidade profissional, no gênero ou na origem nacional.

Segundo analisa Reginaldo em estudo sobre esse processo no século XVIII, as irmandades angolas teriam reproduzido a tônica atlântica de funcionamento, adotando para sua constituição critérios hierárquicos de origem social, geográfica e cor. Isso significa que as características físicas e as diferenças de cor eram conformadas dentro de uma lógica de exclusão e classificação dos povos convertidos. Mas, no caso das

irmandades do Rosário, estas também acabaram se estabelecendo a partir de certas particularidades:

A devoção do Rosário em Luanda esteve associada especialmente aos negros cativos e forros. Tratava-se de uma devoção reservada aos africanos inseridos na experiência da escravidão, seja na condição de cativos ou de libertos. Nesse sentido, a devoção ao Rosário entre os negros nasceu vinculada às marcas da “conversão-cativeiro” (REGINALDO, 2011 p. 63).

A autora diz ainda que a ereção de uma irmandade do Rosário dentro de uma instituição jesuíta sugere uma catequese que buscava vincular esta devoção aos escravos, o que sugere terem sido os jesuítas agentes fundamentais para a propagação da devoção do Rosário entre os escravos negros nos dois lados do Atlântico. Por outro lado, a invocação à Virgem do Rosário viria a se propagar pelo interior de Angola sem estar necessariamente vinculada às devoções negras, estando aparentemente em sintonia com seu significado oficial. Afinal, desde o século XVI, no espírito da luta contra os protestantes e infiéis, a Virgem Maria, com o especial título do Rosário, era invocada nas batalhas contra os inimigos da fé católica.

Não só a devoção à Senhora do Rosário, mas também outras devoções de negros comuns na diáspora se estabeleceram na África Central. Uma delas foi a de São Benedito, o qual nasceu na Sicília em 1524, filho de escravos mouros e morreu em Palermo em 1589. Já em 1551, a então Confraria do Rosário do Convento de São Domingos, em Lisboa, estava uma organização que evidenciava o mesmo caráter: uma de pessoas honradas, e outra dos pretos forros e escravos. Uma vez assim organizada, deu-se uma série de conflitos entre “os irmãos pretos” e o segmento das “pessoas honradas”, levando a uma cisão definitiva do grupo, até que em 1565, os irmãos negros tiveram seu primeiro compromisso aprovado pela autoridade régia. Porém, o acirramento das disputas que chegou a envolver os superiores do convento e até o Papa, acabou levando à expulsão da irmandade dos negros do templo dominicano no fim do século XVI.

No início do século XVII, algumas décadas após a morte de São Benedito, a popularização à sua devoção já era uma realidade, tanto que as primeiras notícias nesse sentido, tanto em Portugal, quanto em Angola, datam do final do mesmo século, como no caso da Igreja do Rosário de Luanda, na periferia da cidade, que num dos seus altares

trazia espaço dedicado ao mesmo São Benedito, o que indicava não só a devoção, mas também alguma identificação com o santo, já que dizia-se que sua mãe era, na verdade, natural de Kissama, no Reino de Angola.

Essa analogia, no entanto, também podia se dar em termos mais abstratos, a exemplo da associação entre os objetos sagrados do catolicismo, tais como crucifixos, rosários e imagens de santos, comercializados desde o início da presença portuguesa no Congo, e os “nkisi-fetiches”, considerados fontes de poder espiritual. Tal prática aponta para a incorporação do Deus cristão e os santos católicos ao padrão das divindades locais centro-africanas. Ou seja, assim como os espíritos dos ancestrais, os santos podiam socorrer os africanos na solução de problemas temporais específicos, tornando-se, então, importantes pontos de conexão entre as crenças africanas e o catolicismo.

Mas, também é possível ainda que os símbolos católicos tenham sido transformados e integrados às religiões e às visões de mundo africano e não o contrário, demonstrando que as crenças africanas não teriam sido destruídas pelas influências do cristianismo ocidental. Significa que as crenças africanas absorveram e reinterpretaram ritos, práticas e visões de mundo católico, sem serem necessariamente suplantadas nesse processo, e apesar das conexões criadas com os europeus, mantinham-se as profundas diferenças entre os dois universos religiosos. As analogias eram possíveis porque o catolicismo tinha efeito de canais de comunicação com a antiga tradição centro-africana, e sem os quais seria impossível o desenvolvimento de um cristianismo africano.

Apesar das distâncias geográficas e culturais, havia entre os dois povos um compartilhamento de algumas realidades fundamentais da religião, a exemplo da aceitação das revelações como formas de contato entre o mundo dos vivos e o “outro mundo”. As apropriações do credo ocidental produziram movimentos religiosos que, apesar de considerados “heréticos” pela igreja católica, foram entendidos dentro de uma lógica de revelações reconhecidas tanto pelo seu caráter santificado, quanto pelas suas inspirações diabólicas pelos africanos.

Tanto por parte dos europeus, quanto dos africanos, símbolos idênticos foram interpretados de formas diferentes, segundo ou conforme suas culturas e experiências de mundo. Um exemplo dessa singularidade de significados aos mesmos elementos pode

ser observado no culto a Santo Antônio. No decorrer do século XVIII, sua popularidade era inquestionável, e enquanto os portugueses lhe atribuíam todas as vitórias que tiveram nas guerras contra o gentio do sertão, do outro lado os considerados gentios o veneravam com o título de Deus Santo Antônio, algumas vezes trazendo sua imagem ao pescoço. Nas mentes de muitos centro-africanos, é como se Santo Antônio tivesse cruzado o Atlântico, e mesmo esculpido com outra forma, tivesse retornado aos seus devotos negros. Talvez, inclusive, tenha restado algo do Deus Santo Antônio do Congo depois da dolorosa travessia do oceano. Com base nestas observações, Reginaldo (2001 pp. 71-72) sublinha:

O reconhecimento de um cristianismo africano, como uma variante do catolicismo ocidental, ou ainda a afirmação de uma reinterpretação africana dos símbolos e práticas cristãs, chamam a atenção para a experiência de cristianização da África Central como fator importante na compreensão da história política e cultural dos africanos e seus descendentes afro-americanos.

Nestes termos, podemos entender que as irmandades e devoções católicas se constituíram como importantes veículos não simplesmente de difusão da religião dos estrangeiros entre os africanos, mas, especialmente, como canais de elaboração e propagação destas concepções cristãs africanizadas.

Embora continuasse cara aos brancos pelo que representava, o fato é que, no decorrer do século XVII e também do XVIII, o Rosário foi se constituindo numa devoção preferencialmente de negros, ainda em terras africanas. Com base nessa realidade, é interessante pensar na possibilidade da devoção ao Rosário ter se tornado, em Portugal e principalmente nas Américas, uma ponte entre as tradições africanas e o catolicismo. Em vista disso, a discussão pode se tornar mais enriquecida com o reconhecimento da importância do Rosário na catequese ministrada aos negros e, sobretudo, a experiência das irmandades negras na diáspora.

2.3. Terra estranha, nova morada

Nas Américas a diáspora africana teve a sua maior amplitude. Os africanos e os seus descendentes desempenharam um importante papel no desenvolvimento de todas as

sociedades do Novo Mundo, desde a descoberta da região pelos europeus, ao final do século XV. Como registra Knight (2010), qualquer que tenha sido o número de africanos em tal ou qual país, a África imprimiu, na América, a sua marca profunda e indelével. Um dos aspectos desta atuação está ligado, obviamente, ao plano econômico, já que os negros foram trazidos para trabalhar e pela própria quantidade que aqui chegou ao longo de todo o período que durou o tráfico internacional de escravos, acabariam se tornando parte majoritária na formação da força de trabalho nesse lado do Atlântico.

Thornton (2004) sublinha que em algumas áreas, como nas colônias espanholas, os africanos constituíram um grupo dependente de colonos, que poderia servir à sociedade colonial europeia de maneiras específicas, num contexto em que onde a maior parte do trabalho básico era realizada pela população nativa conquistada. Já em outras áreas, como as ilhas africanas, o Brasil e as colônias da Europa do norte no Caribe, foram a única força de trabalho nos locais pouco habitados ou mesmo desabitados.

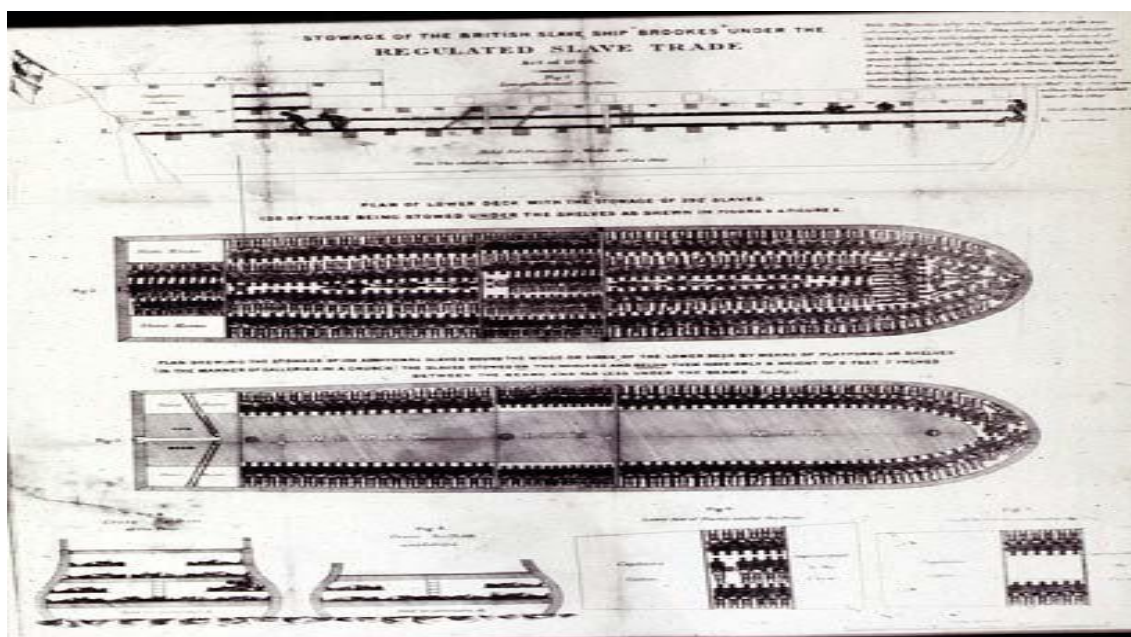
Do mesmo modo que os imigrantes livres vindos para as Américas entre os séculos XVI e XIX, os africanos trabalharam em todos os tipos de produção e desempenharam todos os papéis sociais, se distinguindo pela atuação em certos ofícios, conforme os espaços sociais possíveis. Após o século XVII, entretanto, os africanos eram os únicos escravos legais nas duas Américas e passariam então a carregar os estigmas dessa condição no seio das sociedades americanas, embora essa mesma sociedade tenha produzido formas muito peculiares para estruturar e legitimar tal ordem escravista. De acordo com Knight (2010, p. 889):

As divisões essenciais da sociedade e da própria cultura afro-americanas se originaram em menor grau nas fronteiras coloniais, influentes na evolução das sociedades americanas, comparativamente a influencia das circunstâncias fortuitas do lugar, da exploração agrícola e das estruturas socioeconômicas. Em todo o continente americano, os africanos – escravos ou libertos – que viviam e trabalhavam nas cidades, aparentemente, beneficiavam-se de mais amplos contatos e tinham maiores oportunidades de ascensão social e maiores possibilidades de alcançarem a liberdade, comparativamente aqueles cujos indivíduos compunham grandes grupos de trabalho, nas plantações, fazendas e usinas de cana-de-açúcar. Esta generalização aparentava ser válida além das divisões coloniais convencionais.

Certamente, essa “habilidade” ibérica com a instituição da escravidão e dos seus efeitos sociais nas Américas estivesse também ligada ao fato de já utilizarem o africano como escravo durante mais de cem anos antes dos ingleses e franceses em suas colônias nessa faixa continental.

Para nos dar uma ideia do destino ao qual foi submetida essa população durante os séculos do escravismo nas Américas, o mesmo Knight (2010) diz que, caso considerássemos que o efetivo total de 8,5 milhões de africanos e afro-americanos habitantes do Novo Mundo no início do século XIX, era provavelmente inferior ao total de africanos transportados pelo Atlântico a partir do ano 1600. Ao longo de todo o período que durou o tráfico negreiro o Brasil foi o maior importador de africanos, tendo recebido cerca de 38% do efetivo total de africanos introduzidos no Novo Mundo.

Antes mesmo que o escravizado chegasse em terras brasileiras sua privação física já se iniciava, pois eram levados do interior para o litoral da África e para aqueles que sobreviviam aos maus tratos e às diversas enfermidades, havia o desafio da travessia do Atlântico, aterrorizante tanto em termos psicológicos quanto físicos. Apesar das leis da Coroa, estas viagens caracterizavam-se pelo excesso de gente, pelo suprimento inadequado de água e comida e pelas condições insalubres.



Plano do navio negreiro *Brookes* em 1787. Fonte: Broadside collection, Rare Book and Special Collections Division, Library of Congress (Portfolio 282-43 [Library of Congress, Prints and Photographs Division, LC-USZ62-44000]).

No Brasil, o cativo recém-chegado era transportado para o mercado, operação sob a qual incidia novo imposto, dessa vez de entrada, antes de, finalmente, ser vendido ao comprador final por um preço médio que evoluiu de 20 mil réis no final do século XVI para 50 mil réis em 1650, 200 mil réis na primeira metade do século XVIII e 300 mil réis no início do século XIX. Utilizado em quase todas as atividades econômicas, havia claramente a preferência pelo africano, pois tinham, em geral, um padrão cultural mais próximo às necessidades dos portugueses – conheciam melhor do que os índios a agricultura e possuíam mais habilidades para a utilização dos metais e para o artesanato.

É preciso considerar que ampliação do tráfico e sua organização em sólidas bases empresariais permitiu a criação de um mercado negreiro transatlântico e a garantia de estabilidade ao fluxo de mão de obra, aumentando, conseqüentemente, a oferta. A atuação da igreja, a partir da ação dos jesuítas, também contribuiu para a preferência pelos negros na medida em que condenava a escravização dos indígenas. Em face desse cenário de alta valorização, o escravizado africano era utilizado nas regiões de maior poder aquisitivo, enquanto o índio continuou servindo como mão de obra para aquelas menos abastadas e, portanto, impossibilitadas de importar o africano, ficando excluídas por isso das rotas do tráfico.

As medidas de quarentena tomadas na chegada tinham eficácia variável e os escravizados acabavam levando doenças infecciosas para as cidades, as fazendas e o interior do Brasil. Mesmo se por acaso o indivíduo tivesse desenvolvido algum grau de resistência à determinada doença na África, no Brasil ele tinha pouca defesa imunológica contra uma variante da mesma enfermidade.

Já atuando no eito, os riscos se mantinham, ou talvez até aumentassem. Nas áreas de mineração, por exemplo, onde ficavam mergulhados em fortes e frios cursos d'água para batear ouro e diamantes, os escravos comumente desenvolviam doenças dos rins e reumatismo. Nas fazendas açucareiras e no serviço doméstico, as roupas infestadas provocavam contaminações, da mesma forma que a redução da resistência física e a

vida confinada contribuíam para as doenças pulmonares. Como não havia boas condições sanitárias nas vilas e cidades, aconteciam epidemias de varíola e lepra, e no Nordeste era a febre amarela que assolava. Na morte, a falta de condições econômicas e a desqualificação social não permitia ao escravo - e ao indígena - a garantia de um sepultamento cristão, mesmo sendo convertido. Por isso, era comum deixarem os cadáveres nas portas das igrejas, na esperança de que o padre lhes arranjasse o enterro. Na melhor das hipóteses, os negros e mulatos desamparados podiam contar com uma cova rasa num cemitério qualquer assolado por cães, e na pior, seus corpos eram lançados ao mar, amarrados a uma trave.

Os escravizados negros trazidos originalmente da África para trabalhar nas plantações de açúcar do Nordeste brasileira tornaram-se o sustentáculo da economia, e como tais, estavam suscetíveis às mudanças das circunstâncias. Segundo Russel-Wood (2005), durante os séculos XVI e XVII, por exemplo, os maiores núcleos de escravizados ficavam na Bahia, Pernambuco e, em menor grau, no Rio de Janeiro. Em sua maior parte, eles eram empregados nos canaviais da zona fértil, e uma minoria era transportada para o interior para trabalhar nas fazendas de criação de gado, ocorrendo uma deserção das áreas costeiras com a descoberta de ouro em Minas Gerais na década de 1690, o que transformou radicalmente na base agrícola até então estável.

Conforme registra Soares (2007), o comércio regular de escravos entre o Brasil e a Baía do Benim, na África Ocidental, incluindo-se as primeiras remessas do século XVI estendeu-se até o término do tráfico atlântico em 1850, sem contar os últimos desembarques clandestinos que podem ter ocorrido até cerca de 1856. A legitimidade desse negócio viria a sofrer forte impacto, porém, a partir de 1807, quando o parlamento inglês declarou ilegal aos súditos britânicos o comércio de escravos e, através de uma série de tratados comerciais e a atuação de um forte corpo diplomático, passou a pressionar outras nações escravistas a extinguirem o tráfico em seus territórios.

No caso brasileiro, depois de todo o esforço diplomático concentrado na obtenção do reconhecimento de sua independência pelos demais Estados nacionais, vieram as preocupações externas justamente com os problemas ligados ao tráfico de escravos e à navegação comercial entre o Brasil e a África. Agora não se tratava mais de um diálogo direto com os reinos e as cidades-estados independentes da África, e sim de um debate

diplomático, logo transformado em amarga disputa entre o Brasil e a Grã-Bretanha, com o detalhe que o país europeu rapidamente teria como seus seguidores políticos – embora de fidelidade oscilante - os governos da França, de Portugal e de outras potências europeias. Tudo isso tendo o tráfico de escravos no foco do jogo de interesses.

O mais curioso é que, entre os principais responsáveis pelo rápido crescimento do capitalismo britânico estavam os lucros do tráfico negreiro, os incentivos que esse comércio criou para a indústria do Reino Unido e para a expansão de sua marinha, bem como o açúcar das Caraíbas e os carregamentos de ouro e de metais preciosos que, por intermédio de Portugal e da Espanha, afluíram das Américas para o Estado e para os bancos ingleses.

Portanto, as mesmas forças que haviam encorajado o tráfico negreiro começaram a condená-lo. As conveniências e as prioridades não apenas da indústria e da marinha britânicas, mas do próprio comércio do açúcar, agora eram outras, e o controle desse cenário a Grã-Bretanha aspirava a manter:

Crescia a pressão contra o tráfico negreiro para as Américas, à medida que os interesses ingleses se ampliavam na Índia – onde, graças ao sistema de governo indireto e sob o pretexto de não-interferência nos assuntos internos dos estados nativos, se consentia e estimulava o trabalho escravo nas plantações de cana. Desejavam os ingleses diminuir as possibilidades de competição do açúcar americano com o açúcar da Índia e, além disso, da satisfação ostensiva aos interesses das Antilhas britânicas, atingidos pela quebra do antigo monopólio colonial. Embora concentrada em expandir a produção açucareira na Índia, não tinha a Grã-Bretanha condições de abandonar os seus colonos nas Caraíbas, arregimentados em forte, rica e coesa facção do Parlamento londrino. Para satisfazê-los, força era aumentar a coação sobre o Brasil e Cuba (SILVA, 2003 pp. 14-15).

Se o Reino Unido negava escravos às suas colônias nas Caraíbas, também não podia permitir que eles continuassem a chegar aos portos brasileiros. Sendo assim, o estancamento do fluxo de mão-de-obra africana era fator essencial para impedir o crescimento da produção açucareira no Brasil, a preços mais baixos do que na Índia ou nas Antilhas britânicas. Uma reiteração agravada do ajuste firmado entre Portugal e Grã-Bretanha já em 1817 viria a ser a Convenção de 1826, pois atingia de frente e com dureza a soberania do Brasil, na medida em que dava aos navios ingleses o direito de

visita aos barcos brasileiros e permitia o apresamento daqueles que se dedicassem ao tráfico negreiro.

Mais do que um grande problema diplomático a ser resolvido pela nova nação independente, esse impasse representava fundamentalmente um problema de ordem interna, tendo em vista que a mudança de condição política não viera acompanhada de uma alteração substancial das estruturas econômicas coloniais, fundadas na lavoura latifundiária e na escravidão. Essa relação entre grande propriedade e trabalho servil tinha até mesmo se fortalecido, uma vez que o acesso do país à soberania política fez romper-se a rede do monopólio colonial, abrindo um espaço para a exportação de seus produtos nos amplos mercados europeus. Em vista dessa realidade, pode-se dizer que:

O poder do novo estado, tinha origem na classe agrária, e esta estava comprometido com a escravatura. Não perceberam, por isso, os que fizeram e consolidaram a Independência, quão contraditório era consagrar na Constituição a liberdade individual e a igualdade de todos perante à lei e, ao mesmo tempo, preservar intocada a escravidão (SILVA, 2003 pp. 20-21).

Apesar da realidade posta, fora aprovada a Convenção de 23 de novembro de 1826 entre Sua Majestade o imperador do Brasil e Sua Majestade britânica para acabar com o tráfico negreiro, e promulgada na Lei de 7 de novembro de 1831, que impunha penas aos importadores e declarava livre todo o escravo vindo de fora do país. Parecendo demonstrar certa disposição para fazer valer tal acordo e com isso manter boa relação diplomática com os poderosos ingleses, o governo regencial sancionou lei decretada pela Assembleia Geral, cujos artigos estabeleciam:

Art. 5º Todo aquelle que der noticia e fornecer os meios de se apreender qualquer numero de pessoas importadas como escravos, ou sem ter precedido anuncio ou mandado judicial, fiser qualquer apreensão desta natureza, ou que perante o juiz de paz, ou qualquer autoridade local, der noticia do desembarque de pessoas livres como escravos, por tal maneira que sejam apreendidos, receberá da fazenda pública a quantia de trinta mil reis por pessoa apreendida.

Art. 7º Não será permitido a qualquer homem liberto, que não for brasileiro, desembarcar nos portos do Brasil debaixo de qualquer motivo que seja. O que desembarcar será immediatamente reexportado²⁰.

²⁰ Diário de Pernambuco, 04 de janeiro de 1832 n.303 pág.s/n

A medida, sem dúvida, causou algum impacto nos negócios do tráfico pelo menos inicialmente, e deve ter sido vista com muito bons olhos pelos britânicos, conforme seus objetivos de mudança na dinâmica comercial do Atlântico. Mas certamente também foi sentida pela população, até mesmo porque esse mercado era o responsável por alimentar a permanente demanda exploratória da sociedade que se constituía num verdadeiro traço cultural. Nesse sentido, é preciso considerar que aqueles oficialmente beneficiados pela lei não deixaram de estar atentos às mudanças e reconhecer seu significado, mesmo que de forma não declarada, aparentemente traduzidas nas práticas culturais vigentes na sociedade imperial, como demonstrara um preto africano que encaminhou solicitação às autoridades para festejar com seus companheiros a coroação do novo Imperador.

Por meio de uma petição enviada ao Prefeito da Comarca do Recife em 6 de julho de 1841, o preto africano Domingos do Carmo solicitava licença para festejar com seus companheiros, ao modo de sua nação, o Dia da Coroação e Sagração de S. M. Imperial, o Sr. D. Pedro II²¹. Esse caso mostra que, apesar das suas limitações em termos práticos, os africanos vítimas do tráfico de certa já contemplavam a importância das medidas tomadas nessa época no conjunto de elementos a serem mobilizados na luta para se desvencilhar do cativeiro, o que não queria dizer necessariamente voltar para a África.

Tudo, porém, continuou a funcionar como se esses documentos não existissem, e essa lei acabou ficando só no papel, tornando-se conhecida como “lei para inglês ver”. Em resposta à inércia ou conivência das autoridades brasileiras, a poderosa esquadra inglesa começou a usar e abusar do direito de visita e busca para assim apresar as embarcações dos traficantes.

Se crescia essa fiscalização britânica, francesa e portuguesa, também aumentava e se aperfeiçoava a rede de tráfico clandestino nas duas margens do Atlântico. Do lado africano, reis, sobas, chefes de casa e dirigentes de comunidades de brasileiros asseguravam tanto o contrabando de escravos, quanto o comércio de mercadorias, pois, como já visto, além de tratar-se de uma atividade com grande retorno econômico, também influenciava na obtenção do controle ou manutenção do poder político.

²¹ P.C. 19 (Prefeitura de Comarcas). Recife, 6 de julho de 1841.

Já do lado brasileiro, os traficantes e os compradores procurava criar seus meios de driblar tal repressão, chegando a contar com certo apoio popular em função do que consideravam uma intolerância por parte dos ingleses. Afinal, a repressão ao tráfico negreiro se acirrou a tal ponto que até mesmo a navegação de cabotagem enfrentou a coação britânica. No ano de 1845 foi então promulgado o *Bill Aberdeen*, através das canhoneiras da marinha de guerra britânica, a Royal Navy ampliou sua ação repressiva contra os negreiros brasileiros, não hesitando nem mesmo em abordar barcos brasileiros que se encontravam no mar territorial ou aqueles ancorados nas baías nacionais.

Segundo informa Silva (2003), em 1842 entraram no Brasil 17.435 escravos; em 1846, 50.324; em 1848, 60 mil; em 1850, 23 mil. Tal quantitativo refletiria, na verdade, a própria intensidade que o comércio de gente tinha adquirido nessa época, particularmente no que se refere ao Brasil como desembarque. No início do Oitocentos, eram mais numerosos os navios que faziam o percurso entre Angola e o Brasil do que aqueles que ligavam os portos angolanos a Portugal, chegando mesmo a equipara o tráfico marítimo entre o Brasil e os portos da atual República do Benim, do Togo e da Nigéria, com o que vinculava a Costa dos Escravos à Europa.

Em meio a essa conjuntura, o ministro da justiça Eusébio de Queirós não teve dificuldades para obter do Parlamento a lei de 4 de setembro de 1850, que deu ao governo poderes amplos e efetivos para abolir o tráfico. A partir disso, pode-se dizer que a repressão passou a ser mais eficiente e imediata: destruíam-se os barracões que serviam de depósitos de escravos; deportavam-se os traficantes estrangeiros (vários deles importantes credores dos proprietários rurais); perseguiram-se os navios negreiros; os africanos introduzidos clandestinamente no país eram teoricamente libertados.

Mesmo assim, o Brasil continuaria sendo o único país a praticar o tráfico negreiro, a partir de então mais assimilado à pirataria e proibido pelos tratados internacionais e pelas próprias leis nacionais, o que supõe ao patrulhamento inglês nas águas do Atlântico, certa dose de falha ou mesmo de alguma corrupção. A ocorrência justamente dessas “brexas” que favoreciam o funcionamento do tráfico de africanos escravizados servem como fio condutor para uma melhor compreensão de sua complexidade, conforme bem relata Carvalho (2012) ao discutir o processo de desembarque dos negreiros nas praias pernambucanas. Segundo o autor, na medida em que saio das

idades portuárias esse tipo de comércio passou a envolver outros agentes, criou novas tensões na política local, além de empregar muita gente no litoral fora do perímetro urbano das capitais provinciais, levando ao surgimento de novas oportunidades e novas tensões para os proprietários rurais cujas terras margeavam os portos naturais das províncias.

Depois de 1831, o desembarque de africanos deixou de ser um episódio mercantil a mais da vida urbana para se tornar um grande evento no litoral da Zona da Mata brasileira. O tráfico teve que se adaptar. Seus agentes também. Muita coisa mudaria para os ocupantes das terras no litoral, agora diretamente envolvidos no comércio negreiro, bem como para a população que vivia nas proximidades dos portos naturais mais apropriados para recepção de navios negreiros. Todos foram atingidos, dos agricultores aos pescadores (CARVALHO, 2012 p. 3).

No caso das autoridades brasileiras, demonstrava-se considerável incapacidade - ou desinteresse - em efetivamente reprimir esse negócio ilegal. Uma comprovação de como esta atividade continuou ainda em curso pode ser observada nos próprios registros pelas autoridades policiais. Em Pernambuco não eram raras denúncias sobre existência de africanos transportados ou instalados ilegalmente na Província, para o que se demandava ao menos se investigar a veracidade do fato.

No dia 20 de julho de 1839, por exemplo, o Prefeito da Comarca do Recife recebera a denúncia de que haviam 135 africanos à venda na praia de Pau Amarelo e no Sítio de S. José. Mas, após sair com uma escolta até o local, não foram encontrados os ditos africanos, o que foi informado terem sido conduzidos para o interior da Província²². Pela quantidade de gente que estava sendo comercializada, segundo informou a denúncia, nota-se que os traficantes e comerciantes de escravos não pareciam se preocupar tanto com as proibições a esse tipo de negócio, mas sim com a lucratividade que ele ainda proporcionava, valendo correr o risco de prisão e confisco dos escravos, caso fossem encontrados.

Por outro lado, se fruto simplesmente de denúncias ou mesmo resultado de investigações da própria polícia, as denúncias sobre tal comércio não poupavam nem mesmo os casos menos prováveis, cabendo às autoridades policiais sair à investigação. Uma ilustração disso pode ser constata num comunicado expedido pelo Prefeito da

²² P.C. 10 (Prefeituras de Comarcas): 20 de julho de 1839, p. 34.

Comarca de Limoeiro, também em Pernambuco, João Mauricio Duarte Wanderley, ao Presidente da Província, Francisco do Rêgo Barros. Segundo informou o Prefeito da Comarca, foram presos pela guarda no dia 15 de dezembro dois pretos africanos, os quais por serem boçais, pareciam terem sido trazidos através de contrabando. Diante disso, teriam o competente destino logo que fosse examinado o caso e constatada qual a verdade a respeito²³.

Situações assim, de averiguação das denúncias sobre africanos contrabandeados, e da possibilidade até de terem ocorrido até apreensões e detenções dos responsáveis em Pernambuco e nas outras partes do Brasil sugerem que, se não podemos afirmar que houve efetivamente um interesse do governo brasileiro em reprimir o tráfico de africanos, sob os riscos de vir se comprometer no cenário político internacional, ao mesmo tempo a própria existência da repressão, mesmo que pontual, também revela que a manutenção dessa atividade era algo que dava pouca margem a improvisos.

Afinal, o mau gerenciamento podia resultar em mortes e prejuízo. E com a morte também poderia vir epidemias capazes de se espalhar pela cidade, dizimando talvez até mesmo a família do consignatário da carga humana, já que nem os capitães e tripulantes estavam livres desse perigo. Além disso, o comércio atlântico de escravizados também implicava em impactos em setores que iam desde a tecnologia de navegação, passando pelo direito comercial, pelos equipamentos portuários nos pontos de desembarque, até as rotinas médicas urbanas. Essa amplitude do tráfico é compreensível na medida em que até então nunca houve uma experiência semelhante, que envolvia o transporte de bens semoventes em larga escala entre um continente e outro.

O “detalhe” nisso tudo é que essa mesma mercadoria viva, apesar de subjugada pela força e pelos acordos políticos e comerciais operados em tal ocasião, também era capaz de resistir, rebelar-se, fugir e até de interferir no processo de venda, e assim, podendo se apresentar conforme sua interpretação do significado de sua venda. Porém, depois de novembro de 1831, tudo isso iria mudar.

De acordo com Carvalho (2012) não seria mais viável desembarcar cativos nos principais portos brasileiros, todos em cidades importantes, geralmente sedes de

²³ P.C. 4 (Prefeituras de Comarcas): 15 de dezembro de 1837.

governos provinciais. Mesmo tendo continuado a haver desembarques bem perto das capitais ou mesmo à vista da Corte, isso a ocorrência disso não deixava de ser um atrevimento de traficantes excessivamente ousados. Desobedecer à lei assim tão frontalmente era desafiar não apenas os governos provinciais, mas a marinha brasileira e a própria Coroa, tendo em vista que estas instâncias eram responsáveis por fiscalizar e reprimir tal atividade ilícita. Mas a resposta a tal ousadia também era sentida:

A crescente demanda por cativos no Primeiro Reinado acelerou a expansão das importações de cativos antes de 1831. Os repetidos avisos sobre a iminência do fim do tráfico no final do Primeiro Reinado e a relativa queda do preço dos cativos na maioria dos portos da costa africana nessa época também justificam que tenha havido até certo provisão anterior à lei de novembro de 1831, o que provavelmente facilitou a diminuição do tráfico logo nos primeiros meses de 1832. Era como se o efeito imediato da lei tivesse sido realmente devastador, impactando as atividades dos negociantes de escravos (CARVALHO, 2012 pp. 5-6).

Tendo em vista se tratar de uma prática ilegal e, portanto, envolta mistérios, é provável que tal negócio também contasse com a colaboração de determinados observadores oficiais sobre o influxo de africanos do Brasil nesse período, os quais pareciam ter certa desatenção com relação às praias das zonas agroexportadoras. Essa mesma desatenção, por outro lado, acabaria também contribuindo para afetar o “tráfico” atlântico na sua operacionalidade. Afinal, a transferência de todas essas rotinas para portos naturais no litoral não era algo simples, até porque o comércio de gente realizado nos portos urbanos empregava equipamentos e pessoal treinado nos seus vários processos, o que ia desde o desembarque, até os cuidados antes da venda. Como explica o mesmo Carvalho (2012, p.6):

Depois de quase 300 anos, havia profissionais especializados, processos rotinizados e práticas de gestão consolidadas. Mas as circunstâncias eram diferentes fora dos portos das capitais das principais províncias importadoras de cativos diretamente da África como Rio de Janeiro, Salvador, Recife e São Luiz. Mesmo os melhores portos naturais não dispunham dos equipamentos daqueles portos e dificilmente tinham espaço de ancoragem e estrutura em terra para receber mais de um navio simultaneamente. A própria chegada ao ponto exato de desembarque era complexa. Os traficantes não podiam mais se guiar por faróis permanentes encimados nas encostas contíguas às grandes cidades, evitando mais facilmente os arrecifes, os bancos de areia, sendo informados das correntes mais fortes e da direção a ser tomada para entrar na barra.

Todo esse conjunto de fatores contava ainda com mais um complicador, que era a concorrência entre os traficantes. E eles eram muitos. Sendo assim, mesmo aliando-se em torno da defesa do tráfico, os interesses particulares pela lucratividade dos negócios acabavam falando mais alto, resultando em tensões entre os mercadores desde a costa da África até o outro lado do Atlântico. O interesse no monopólio fazia com que sempre se procurasse afastar os concorrentes com menos capital, ou mais frágeis militarmente, o que chegou, por exemplo, a levar no século XVIII, em pleno apogeu do comércio atlântico de escravos, as fortalezas europeias a apontarem seus canhões ou para o mar, ou para outras fortalezas europeias, numa espécie de contrasenso que fazia todo sentido nesse comércio negreiro dominado fundamentalmente pelos europeus.

Os problemas não paravam por aí. A identificação de bons ancoradouros naturais não esgotava o problema para continuar esse tipo de negócio depois de 1831, pois mesmo havendo muitas praias espalhadas pelo litoral brasileiro que eram próprias para ancoragem e desembarque, nem todos contavam com água potável perto, algo que foi fundamental para a ocupação inicial da colônia. E era justamente nesses locais que se situavam as capitais das províncias costeiras, estando vetados a partir de 1831.

A situação era difícil, pois não seria muito prático desembarcar em portos naturais perfeitos os cativos cujos destinos já estavam definidos pela negociação de compra, e nesse caso, não teria sentido após isso ainda precisar encarar uma caminhada por dias ou semanas, no meio da mata atlântica até chegar ao ponto de entrega, comercialização ou emprego direto da carga humana transportada do continente africano. Essa extensão do percurso aumentaria o risco de fuga ou mesmo de roubo dos “africanos novos”, e diante disso, outra possibilidade seria desembarcá-los e depois reembarcá-los para transporte de cabotagem, o que obviamente também não era muito racional. O ideal mesmo era que o porto fosse perto das propriedades agrárias produtivas ou então das povoações mais importantes, onde haveria compradores certos ou onde se encontravam os consignatários da carga.

De qualquer forma, os mercados precisavam ser atendidos e, portanto, a carga humana tinha que chegar para supri-los, ou pelo menos alcançar suas proximidades de modo que pudesse ser distribuída sem atropelos em poucas horas ou dias de caminhada. É preciso lembrar que qualquer descuido também poderia levar estes aprisionados a

tentarem fugir para o mato, possibilidade que eventualmente parecia se concretizar, já que não era incomum a presença de negros boçais em quilombos pelo Brasil afora.

Em Pernambuco, os portos ao sul do eixo urbano Recife-Olinda ficavam próximos às matas onde ocorreria a Cabanada (1832-1835). Aqueles ao norte margeavam as matas do Catucá, onde sempre havia negros fugidos, inclusive boçais. No Rio de Janeiro, como indicam os estudos de Flávio Gomes, havia negros aquilombados no entorno da própria capital imperial, depois de 1831, no auge do tráfico negreiro. Ora, se os cativos conseguiam fugir mato adentro assim tão perto dos pontos de revenda e distribuição, quanto mais se o desembarque se desse em pontos ermos da costa, impróprios para qualquer plantio, muito longe das principais propriedades agrárias e povoações. Quanto mais perto fosse o porto dos mercados a serem atendidos melhor para os negociantes atlânticos de escravos (CARVALHO, 2012 p.9).

O desafio da chegada ao destino certo também representava um problema adicional para os traficantes, pois a passagem de navios de maior porte pelos portos das principais cidades costeiras e que seguiam adiante sem apresentarem estarem à deriva, arribados ou perdidos, certamente significava que estavam traficando escravos. Era assim que os navios negreiros costumavam ser identificados ainda no mar, chamando a atenção dos cônsules ingleses e também daquelas autoridades brasileiras que porventura tivessem alguma preocupação sincera em reprimir o tráfico.

Para evitar que se levantassem suspeitas desse tipo uma alternativa era enviar ajuda aos navios ainda em alto mar, e para isso, muitos barcos costumava ficar à espreita da chegada dos negreiros. Estes barcos se aproximavam e cobravam dez mil réis por cada cativo que desembarcasse em segurança ou mesmo para desembarcar os africanos. É por essa razão, costumava-se ver muita gente sendo levada pelo interior, mas nem sempre era possível saber em que navio tinha vindo. Os próprios consignatários da carga e possíveis compradores muitas vezes chegavam mais rapidamente aos pontos de desembarque de barco do que a cavalo.

Portanto, o tráfico veio a se tornar uma alternativa concreta de renda extra para os barqueiros estabelecidos na costa e até então atuavam apenas com a pesca e o transporte de pessoas e mercadorias, bastando apenas ter o barco e conhecer o litoral para ganhar uma oportunidade de lucro com o contrabando de escravos, mesmo que não tivesse contato com a África, nem capital ou mesmo experiência nesse tipo de negócio.

O tráfico deu emprego a muita gente antes dependente da pesca e do pequeno comércio de cabotagem. Esse cenário, superlativo no Rio de Janeiro, repetiu-se em menor escala nas outras províncias. O fim do tráfico liquidaria muitos negócios locais, vinculados aos inúmeros barracões para depósito de “africanos novos”, que viriam a ser queimados pelas autoridades brasileiras encarregadas de exterminar o tráfico (CARVALHO, 2012 pp. 17-18).

Sendo formalmente um negócio ilegal, é preciso ainda lembrar que o tráfico era feito em freguesias onde as autoridades locais comumente também eram proprietárias de terra e escravos, sendo, portanto, um dos segmentos mais “interessados” nesse negócio. Por causa disso, não fazia sentido assistir seus vizinhos, muito menos concorrentes e adversários políticos, se beneficiarem sozinhos do tráfico. Em meio a tal jogo de interesses, um navio negreiro que viesse a parar na praia errada, por exemplo, poderia ter sua carga de cativos apropriada pela ação destes proprietários locais que controlavam o acesso por terra, e que por estarem nessa posição tinham significativa vantagem, já que a carga humana tinha que ser desembarcada rapidamente.

Mas, além dos riscos de prejuízo na chegada em terra firme, o local de depósito da carga humana ainda precisava ser seguro e bem vigiado, demandando gente preparada para isso com armas e outros tantos apetrechos de contenção. Por outro lado, a necessidade de todo esse preparo da segurança também significa que havia gente especializada em roubar escravos recém-desembarcados.

O mesmo Carvalho (2012) relata um caso de uma carta que chegou a ser publicada pelo *Diário de Pernambuco* em 1837, na qual se defendia explicitamente o comércio atlântico de escravos, e cujo autor, que se assinava sarcasticamente como “Anjo Gabriel”, diz ter visto passar na porta do seu engenho uma caravana levando uns 200 “colonos” africanos que haviam desembarcado ali perto. Mas, além desses tais “colonos”, o autor dizia também haver cerca de 40 homens armados vigiando a referida caravana. Cenas como estas não deviam ser raras nessa etapa do tráfico, principalmente tratando-se de zonas de *plantation* próximas à costa. Portanto, tudo tinha que ser muito bem arranjado, da chegada do navio à distribuição dos cativos.

Até o começo dos anos 1830 é possível que tais caravanas seguissem seu percurso com relativa tranquilidade pelo interior afora, só que, com o passar do tempo, como mostra o próprio relato acima mencionado, a vigilância parece ter se aprimorado e agora

não apenas para coibir as fugas, mas também para prevenir ou reagir aos ladrões de escravos. Os tradicionais ataques promovidos por piratas que aconteciam até aquela época agregou-se, ou em certos casos foram mesmo substituídos por ataques em terra, sendo as caravanas o alvo.

Vale ressaltar que o grande alvo desse processo eram os cativos que, embora na condição de carga, e por mais que seus algozes quizessem fazer crer, não deixavam de ser gente, sendo, portanto, capazes de participar ativamente dessas transformações sofridas no tráfico, como, por exemplo, colaborar com seu próprio roubo para trocar de senhor no meio do trajeto, ou mesmo aproveitar as condições em terra para fugir.

Tamanha corrida pelo desembarque, e conseqüentemente, a continuada submissão a esse processo fazia sentido não só pela necessidade da entrega da carga para fechar o negócio. Afinal, havia o risco permanente para o tráfico após 1831 era o da apreensão da carga pela marinha brasileira ou pela inglesa. Além disso, quanto mais tempo os cativos permanecessem a bordo, mareados, sem higiene adequada e nem mesmo água limpa, mais ficavam expostos a um regime epidemiológico brutal e a uma maior mortalidade. Por isso, a chegada na praia precisava ser algo incontornável e, portanto, precisava ser administrada da melhor maneira junto aos proprietários locais.

Em Pernambuco, conforme registra Carvalho (2012), todas as praias consideradas próprias para o tráfico geralmente tinham dono, algumas das quais, inclusive, que não tinham tanto valor antes de 1831, algo que veio a mudar, principalmente no que se refere àquelas praias onde havia portos naturais com barra e profundidade que permitiam a entrada de navios negreiros com segurança.

É em vista de todos estes aspectos que se faziam determinantes no conjunto da operação do tráfico ilegal, que importa considerar a dinâmica própria que tinha esse tipo de negócio, de modo a exergá-lo e compreendê-lo para além da superficialidade com a qual costuma ser tratado. Nos seus mais de vinte anos de existência ele não foi igual, passando por adaptações conforme as circunstâncias exigiam.

A ocorrência do tráfico atlântico ainda trazia consigo uma série de desdobramentos que não aqueles de âmbito operacional. Sobre isso Carvalho (2001) chama atenção para os vários percalços políticos enfrentados na primeira metade do século XIX em

Pernambuco que viriam a comprometer os cofres públicos, afastando os capitais da província, e obrigando o governo provincial a consumir grandes somas para manter a ordem interna. Portanto, havia fortes razões econômicas para que essa suposta repressão interna ao tráfico não fosse algo tão efetivo quanto se enunciava, já que os recursos tinham outras prioridades:

(...) mesmo se assumirmos a hipótese meio absurda de que o governo provincial estava de fato preocupado em findar o tráfico antes de 1850, a sobrecarga dos aparelhos repressivos e a desorganização institucional fizeram com que os seus esforços não fossem documentados (CARVALHO, 2001 p. 96).

É bom sempre lembrar que o trabalho escravo era uma das colunas de sustentação da economia de *plantation* desde o período colonial e, como explica Menezes (2005) nessa época quem atuava na indústria do engenho, como consequência do tipo especial de mecânica nesse processo de fabricação, eram os oficiais livres que vinham do Reino. Posteriormente, no entanto, a maior demanda das construções e o serviço de manutenção levaram a habilitar os escravos mais hábeis, mais ladinos, posto que homens de cor onde já participavam como auxiliares nessas atividades. Assim, a mão-de-obra negra e mulata se introduz além daquele campo a ela inicialmente destinado no engenho, qual seja o da lavoura, da obtenção do mel, do cozimento, se estendendo aos ofícios que estavam a serviço do grande empreendimento do açúcar.

Como decorrência do fluxo migratório interno e do próprio processo de urbanização, essa força de trabalho passou a ser amplamente utilizada em atividades exercidas fora do meio rural. Se nas casas ricas das cidades, por exemplo, a escravidão suntuária era regra, demandando a presença de cozinheiras, mucamas e amas de leite, cocheiros, caseiros e, algumas vezes, até guarda-costas, também haviam negros e negras realizando serviços em lojas, oficinas ou nas ruas, como as vendedoras de laranja, banana, doces e outras mercadorias²⁴. Outra figura bastante comum desse cenário eram os “cirurgiões negros”, curandeiros que podiam ser encontrados em todos os bairros, utilizando ervas, benzedeiras, talismãs, aplicações de ventosas nos seus tratamentos, rivalizando com a medicina importada da Europa e gozando de grande prestígio entre negros, escravos ou não, e a até mesmo entre a população branca pobre.

²⁴ Alguns deles chegaram a deixar o viajante inglês Henry Koster muito incomodado com gritos que, segundo ele, eram “em todos os tons de que a voz humana é capaz...” (KOSTER, 1978 p.29).

Esse nível dependência generalizada da mão-de-obra escrava e mesmo a conseqüente desvalorização do trabalho manual na sociedade brasileira pela associação cada vez maior com a escravidão, chamava atenção de alguns. Um desses críticos ferrenhos era o Padre Lopes Gama, ou o “Padre Carapuço”, como passou a ser conhecido na cidade do Recife em virtude das críticas sobre temas variados que publicava no seu jornal do mesmo nome, e que a “carapuça” acabava servindo em alguém da sociedade recifense. A partir de sua leitura ácida do modo de vida local, o autor apontava:

Aqui, finalmente, uma não pequena parte da gente livre e da liberta entende que o trabalho só é próprio do escravo, e em conseqüência despreza tudo quanto é serviço corporal. Diz-se geralmente que temos muita falta de população. É uma verdade em respeito à extensão do nosso território, mas não é este o nosso maior mal, porém sim o viver na ociosidade uma acrescida porção dessa mesma gente que temos (GAMA, 1996 p.199).

Mas todo esse avanço do trabalho nos diversos aspectos do mundo do trabalho, entanto, também traz implicações sobre a própria leitura em relação a esses sujeitos na sociedade senhorial. Ele mostra que os negros não eram somente os trabalhadores do eito que se prestavam apenas para a realização das atividades agrícolas duras e nas quais seria necessário simplesmente o trabalho braçal, tal como os rótulos muitas vezes impostos a esses indivíduos de serem irresponsáveis, boçais e incapazes de executar atividades mais complexas. Na diversificação da divisão do trabalho eles entravam nas mais diferentes atividades, especialmente no setor artesanal, algo não só era usual, como tomou maior proporção no século XIX.

Em alguns ramos chegavam mesmo a ser os mais hábeis como, por exemplo, na metalurgia cujas técnicas trazidas da África foram aqui aplicadas e desenvolvidas, sendo, segundo Moura (1988), os únicos que aplicaram e desenvolveram essa arte na região de mineração. Em vista disso, o autor destaca:

Tanto na época colonial como na última fase da escravidão, o escravo negro se articulava em diversos níveis da estrutura ocupacional, desempenhando satisfatoriamente os mais diferenciados misteres. Durante todo o tempo em que o escravismo existiu o escravo negro foi aquele trabalhador que estava presente em todos os ofícios por mais diversificados que eles fossem. Sua força de trabalho era distribuída em todos os setores de atividades (MOURA, 1988 p. 68).

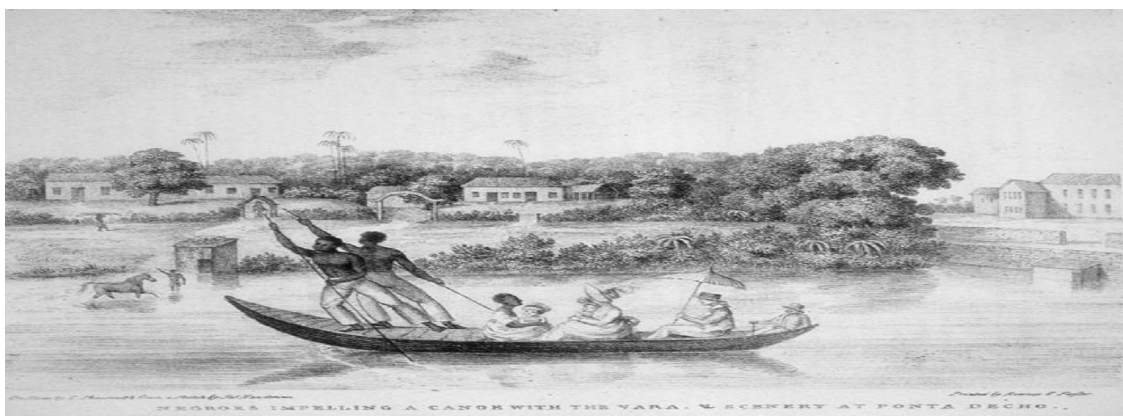
Nas cidades a maioria desses cativos trabalhava em ruas, fábricas, oficinas e lojas imundas e residências apinhadas, diante de condições específicas de trabalho que

influenciavam também na sua saúde. Mas onde quer que trabalhassem, seu horário era longo, pois o dia típico para muitos escravos começava bem antes do amanhecer, a exemplo de como era nas áreas rurais.

Mas para se adaptar às condições impostas pela vida urbana, a escravidão sofreria transformações em alguns dos seus aspectos tradicionais. E certamente uma das maiores transformações produzidas pelo universo do escravismo urbano foi o surgimento do escravo de ganho, uma categoria “diferente” de cativo que acabava fazendo o sistema demonstrar sua grande contradição. Segundo a definição de Silva (1988):

(...) era um “autônomo”, pois esse escravo deveria com seu trabalho prover o próprio sustento e ainda levar para o proprietário parte do rendimento de sua jornada. Alugando o seu serviço a outrem, esse escravo deveria retornar ao fim do dia ou da semana levando uma quantia predeterminada. Ao senhor não importava como o escravo conseguia aquele dinheiro, nem se havia ultrapassado o limite determinado. Esta atitude estimulava atos ilegais, pois os escravos ao ganho, quando não conseguiam completar o valor da jornada, apelavam para os furtos ou a prostituição. Todo o excedente pertencia ao escravo e o senhor respeitava essa regra, embora não existisse nenhuma lei que a garantisse (SILVA, 1988 pp. 87-88).

No Recife, entre as atividades bastante desempenhadas pelos ganhadores era a de canoeiro. Fundamental numa cidade recortada por rios, principalmente quando era possível ter uma canoa própria, uma vez que era um negócio que poderia ser combinado com a pesca e a pega de caranguejo, aumentando, assim, a arrecadação do seu senhor, ou mesmo do cativo.



Escravos canoeiros no Recife, século XIX. Fonte: James Henderson, *A History of the Brazil*. . . (London, 1821), facing p. 389.

Não havia como essa realidade ser diferente, pois, principalmente na época pré-industrial, os rios do Recife eram as estradas por onde as pessoas circulavam e por onde suas atividades aconteciam, definindo fortemente a personalidade da cidade. Segundo informa Carvalho (1997), era por essas verdadeiras “estradas d’água” que vinha o açúcar produzido na várzea do rio Capibaribe e, à medida que o tempo passou, a cidade foi crescendo seguindo as margens desse rio, sendo ocupadas por moradias de todos os tamanhos, intensificando-se o tráfego fluvial de pessoas, mercadorias e animais domésticos.

Apesar de abrirem margem para novas rupturas do próprio sistema, essas mesmas transformações o levaram contraditoriamente a se consolidar dentro desse contexto. Na opinião de Silva (1988, p.33):

(...) é incontestável que a escravidão se adaptou às condições urbanas. Algumas modificações ocorrem no sistema, como a questão do ganho, a flexibilidade de circulação e dos contatos com grupos diferenciados. Entretanto, esses fatores não desarticularam o sistema, pelo contrário, foram incorporados por ele.

Nos jornais da época, por exemplo, quase sempre se podia encontrar anúncios disponibilizando escravos para aprender todo tipo de ofício, dando mostra do quanto o ganho era algo lucrativo para o senhores. Em 1843, um pardo de 16 anos fora oferecido para ser ajudante de qualquer mestre alfaiate, desde que lhe fornecessem o sustento e acabassem de ensiná-lo, pois, segundo seu proprietário, já tinha algum conhecimento do ofício.²⁵ Em outro anúncio, o preto padeiro era oferecido para aluguel, e dizia-se ter muita prática²⁶. Tal experiência profissional não era improvável, já que normalmente o contato com essas profissões ocorria bem cedo, como mostra outro anúncio também em 1843 que procurava meninos que quisessem aprender o ofício de sapateiro, não importando se fossem livres ou cativos.²⁷ Sendo assim, ao chegarem à idade adulta, os negros acabavam se tornando exímios no seu ofício.

Assim como na maioria das cidades brasileiras dessa época, na capital pernambucana também encontravam-se negros, inclusive, com ofícios diversos, como o caso de preto de 20 anos, que aparecera à venda e que, segundo o anunciante, além de oficial de

²⁵ Diário de Pernambuco: 31 de outubro de 1843 pág. s/n.

²⁶ Diário de Pernambuco: 23 de janeiro de 1843. pág. s/n

²⁷ Diário de Pernambuco: 26 de janeiro de 1843. pág. s/n

alfaiate, ele também era sapateiro e ótimo cozinheiro²⁸. Por ser um profissional na arte da alfaiataria, deve ter agregado os conhecimentos de sapateiro talvez pela própria proximidade das duas atividades. Já a habilidade de cozinheiro pode ser um indício de que esse indivíduo também tenha passado pelo cativo doméstico antes de se especializar. Ostentar todos esses atributos seria uma forma de adquirir mais valor no mercado escravista, o que poderia significar não só a possibilidade de auferir uma boa renda, mas principalmente de manter-se vivo, livre de castigos pesados, e mesmo ter certo controle sobre seu destino e quem sabe de seus familiares.

A “flexibilidade” proporcionada pelo sistema de ganho apresentava-se como sendo um fenômeno característico da cidade, um momento de transição dentro da estrutura escravista tradicional onde se abria uma brecha através da própria ideologia dominante, fomentando assim outras noções de liberdade, apesar do sistemático controle sobre a presença da população negra no cotidiano.

Mas, se por uma lado era permitida, tendo em vista sua utilidade como dispositivo de contenção dos escravos frente ao cotidiano de permanente exploração, essa autonomia relativa também demandava à sociedade escravista no Brasil medidas de controle tanto ostensivas, quanto sutis e preventivas, de modo a fazer evidente e indiscutível o poder dos senhores em relação a seus cativos. Esse constante monitoramento, ou pelo menos sua tentativa, fazia da sociedade senhorial no Brasil um permanente campo de tensão, onde a definição de lugares sociais e processos de normatização matizavam o jogo relativamente bastante disputado entre os diferentes atores.

²⁸ Diário de Pernambuco: 01 de dezembro de 1843. pág. s/n

SOB O GOVERNO DO CATIVEIRO

3.1. O jogo das diferenças na sociedade escravista

Mais do que uma herança colonial, como um vínculo com o passado que o presente se encarrega de dissolver, na análise de Alencastro (1997) o escravismo apresenta-se como um compromisso para o futuro, que nesse caso, é a própria chegada do século XIX e com ele o Estado Imperial.

Além de ser a base de sustentação econômica, este sistema representava o grande parâmetro para a organização social brasileira durante a primeira metade do século XIX, definindo posições e estabelecendo condutas a partir dos valores senhoriais. Nesse sentido, atributos como liberdade e propriedade existiam de modo articulado, se desdobrando em medidas específicas no decorrer do processo de organização política e jurídica do Brasil, fazendo com que a vida privada escravista se estendesse a uma verdadeira *ordem privada* carregada de contradições com a ordem pública.

Segundo define Mattos (1994), era uma sociedade imprimia-se nos indivíduos que a compunham, distinguindo, hierarquizando e forçando-os a manter vínculos pessoais. A própria posse de escravos, devido ao elevado valor unitário do cativo, sempre relegou a um conjunto restrito de indivíduos as condições materiais para realizá-la, levando com isto, principalmente no meio urbano, a uma difusão da escravidão de pequeno porte. Em conexão com o escravismo desenvolvia-se também o paternalismo, o patriarcalismo rural e urbano, e nesse domínio das relações entre fazendeiros e homens livres, ocorriam choques entre o público e o privado.

Nessa estrutura, as pessoas de cor poderiam ser escravas, forras ou “livres de cor”, só que, no caso dos cativos, além de não serem donos legais do produto do seu trabalho, também não tinham o atributo de cidadãos, pois, de acordo com Carvalho (2001), o Direito o reconhecia como pessoa apenas quando o tornava imputável criminalmente. Para os demais atos jurídicos, era uma coisa ou, quando muito, um menor, como nos casos em que era chamado para depor na justiça, mas cujo testemunho não servia como prova e apenas para informar o processo. Conclui, então, o autor que:

(...) o escravo era, portanto, um estranho à sociedade dos homens livres. Mesmo quando nascido no país, não tinha nenhum dos direitos inerentes à noção de cidadania. A rigor, ele não “pertencia” a nação brasileira (CARVALHO, 2001 p. 219).

Não por acaso, quando alguém se referia no Brasil dessa época a um africano, o mais provável é que estivesse a falar de um escravo, pois era nessa condição que aqui vivia maioria dos homens e mulheres vindos da África. Mas, podia também referir-se a outros estatutos daquela sociedade, como a um liberto, ou seja, um ex-escravo; ou a um emancipado, isto é, um negro retirado de um navio surpreendido no tráfico clandestino. Mais raros, porém existentes, eram aqueles africanos livres, o que significa jamais terem sofrido a experiência do cativo.

Constituído num tipo de propriedade particular, a posse do cativo demandava reiteradamente o aval da autoridade pública, o que significa que precisava ser captado pelos instrumentos jurídicos e políticos vigentes, fazendo com que elementos como Governo e Direito tivessem um caráter quase que constitutivo do escravismo. Havia, portanto, uma ordem privada específica, escravista, num processo de institucionalização cujos condicionantes históricos desse processo configuraram duradouramente o cotidiano, a sociabilidade, a vida familiar e a vida pública brasileira.

Contudo, se as políticas de dominação vigentes na sociedade brasileira de então poderiam ser descritas como paternalistas, na opinião de Chalhoub (2003) é preciso que se considere também alguns inconvenientes e precauções. Afinal, a ideologia de sustentação do poder senhorial incluía a imagem de que aquela era uma sociedade em que os pontos de referência – ou seja, de atribuição e formulação de consciência de lugares sociais – definiam-se todos na verticalidade. Nos termos do autor:

Os sujeitos do poder senhorial *concedem*, controlam uma espécie de *economia de favores*, nunca cedem a pressões ou reconhecem direitos adquiridos em lutas sociais. Fora dos referenciais da verticalidade, haveria apenas pulverização, átomos sem existência social (CHALHOUB, 2003 p. 60).

Significa dizer que, na ideologia do paternalista, de modo transparente, o foco está no sentido de encobrimento de interesses e solidariedades horizontais entre os “dominados”, “subordinados”, “subalternos”, “dependentes”. Em tal acepção, portanto, o paternalismo nada mais é do que um mundo idealizado pelos senhores, ou podemos

dizer, a sociedade imaginária que eles tanto sonhavam realizar no cotidiano. Exemplo dessa necessidade de distinção e dominação pode ser observado numa nota de jornal do dia 14 de março de 1843, cujo anunciante reclamava:

Roga-se ao Sr. João Bernardo, que tenha mais repugnância na venda dos seus bilhetes; pois que não exceptua vender a pessoa alguma que queira comprar, o caso está em dar os dez tostões, pois que em dando pode entrar, seja que pessoa for, até pessoas sujeitos (escravos), como teve lugar na noite de 12 do corrente, que tive por minha desgraça de me acentar ao pé de um crioulo: o qual era sujeito, pois eu o conheço bem, e não foi este só pois que eu me queixando disto, disse-me uma pessoa que tão bem era sujeito, (e não se declara o nome do Sr. por não ser preciso), e como este procedimento não seja muito decente; antes pelo contrario muito estranho; por isso roga-se ao mesmo Sr todo cuidado sobre isto, pois que nós temos visto trabalharem várias companhias, e nunca apareceu semelhantes couzas, o público tem censurado bastante em tal procedimento, espera-se que não tornem aparecer tão tristes cousas, em uma companhia tão brilhante como he a do Sr. Bernardo.²⁹

Ao que conta o reclamante, trata-se de uma situação ocorrida durante a apresentação aparentemente de uma companhia teatral, atividade esta que se tornava costumeira nas principais capitais do país, bem aos moldes europeus, sendo também uma das principais atividades de entretenimento na vida social da cidade neste período. Justamente por isso, seria um ambiente de distinção, restrito a poucos ilustrados e ou aos abastados que compunham esse extrato da sociedade, o legítimo público desse tipo de espetáculo. Portanto, a ideia de encontrar algum escravo nesse ambiente e ainda ter que dividir com ele o lugar de expectador era algo que um sujeito da classe senhorial não podia admitir, pois se tratava de uma afronta a sua própria cidadania concebida naqueles tempos.

Para o reclamante se a companhia tinha todo o direito de vender os ingressos para seu espetáculo e por isso qualquer um poderia comprá-los, o problema era justamente porque os escravos tinham acesso a esse valor em dinheiro. Portanto, exigia mais critério na hora da venda dos ingressos, evitando vendê-lo conforme o “tipo de pessoa” que desejava comprá-lo, já que “o público” demonstrava estar indignado com tais ocorrências, as quais outras companhias nunca tinham permitido acontecer. A simples ideia de que se poderia pagar para assistir a uma apresentação teatral não simples assim na ordem escravista, principalmente se o interessado espetáculo fosse um escravo.

²⁹ Diário de Pernambuco, 14 de março de 1843 n. 59 pág. 4

Apesar do choque do dito reclamante em relação a essa presença dos negros no distinto recinto, em termos cotidianos é claro que os senhores sabiam desse exercício de autonomia, assim como da existência das solidariedades entre seus trabalhadores (escravos e/ou livres dependentes), para além do fato comum de sua própria subordinação, e reconheciam tacitamente alguns costumes locais, laços étnicos, dialetos, manifestações religiosas, ofícios diversos, como as artes de cura, e demais práticas culturais. Mesmo assim, essa autonomia que era real, não tinha lugar enquanto tal no imaginário senhorial, existindo apenas porque os senhores teriam *concedido* aos trabalhadores a possibilidade de exercê-las ou inventá-las. Ou seja, as ações dos outros sujeitos históricos – os negros - apareciam como originárias dessa vontade soberana e inviolável dos senhores.

O que escapa a esse enquadramento era a insubordinação ou a revolta, algo a ser esmagado através das ações de incivilidade dos próprios poderosos. Isto se expressava nos suplicios brutais muitas vezes realizados publicamente com o objetivo de fazer com que todos não esquecessem quem detinha o controle em tal ordem social. Porém, havia territórios sociais mais ambíguos, indeterminados, nos quais eram se operavam outras práticas políticas diferentes da aparente submissão ou o antagonismo aberto estavam instituídas e eram constantemente acionadas.

Eram os territórios do *diálogo*, das trocas cotidianas diretas entre senhores e escravos, senhores e dependentes. Tratava-se esses, certamente, de territórios mapeados pelos senhores, pois os significados sociais gerais reconhecidos pelos sujeitos eram os atinentes à política da dominação senhorial. O fato, contudo, é que a alteridade, a diferença, vazava a rotina do diálogo inevitável entre sujeitos socialmente desiguais (CHALHOUB, 2003 pp. 61-62).

Em seu estudo sobre o que chama de “o mundo que os escravos criaram” no sul dos Estados Unidos, a partir de elementos como sua religião, sua vida em família, suas atitudes perante os senhores, e suas estratégias de resistência, Genovese (1988) também, afirma que esse mundo não era autônomo, e nem podia ser, dada a proximidade e o poder dos senhores. Nesse sentido, a escravidão teria juntado dois povos num duro antagonismo e ao mesmo tempo promovia uma espécie de relacionamento orgânico, complexo e ambivalente. Ao conceito de “paternalismo” dos senhores, entendido como a bondade destes e como o dever do escravo de se submeter sem questionamento à vontade de seu dono, diz o autor que os escravos opuseram sua própria definição do

termo, entendendo-o como uma rede de deveres recíprocos e de direitos. Da mesma forma, à noção cristã de que a recompensa de Deus para o sofrimento nesta vida se daria no outro mundo, os escravos opuseram seu próprio conceitos da “terra prometida”.

O paternalismo em vigor era aceito tanto por senhores quanto por escravos, embora cada um dos lados desse interpretações diversas a isso, traduzindo-se numa espécie de ponte entre as contradições inerentes a uma sociedade baseada no racismo e na exploração, e que por isso, dependia da reprodução e produtividade de suas vítimas. Para os senhores de escravos, representava uma tentativa de superar a contradição fundamental da escravidão: a impossibilidade de os escravos virem a tornar-se as *coisas* que se supunha que fossem.

O paternalismo definia o trabalho involuntário dos escravos como uma legítima retribuição à proteção e à direção que lhe davam os senhores. No entanto, a necessidade que tinham estes de ver seus escravos como seres humanos aquiescentes constituía uma vitória moral para os próprios escravos. A insistência do paternalismo em obrigações mútuas– deveres, responsabilidades e, em última instância, até direitos – representava, implicitamente, a humanidade dos escravos (GENOVESE, 1988 p. 25).

No caso brasileiro, tomadas as devidas proporções em relação ao caráter tomado pelo escravismo, a perspectiva hegemônica pode-se dizer que era a mesma. Nesse contexto, ser uma pessoa livre significaria fazer parte de uma elite definida como “homens bons”, que posteriormente à emancipação política, passariam a ser os “cidadãos ativos” aos quais o recurso à mobilidade espacial era comum, fossem “ricos” ou “pobres”, embora as expressivas diferenças que a posse de escravos ou outros bens móveis pudesse fazer nas oportunidades abertas de reinserção social.

Um dos grandes símbolos de distinção entre um homem livre e de um forro acabava sendo, ao final, o voto, já que após a Independência, um homem livre tinha direitos eleitorais e, por sua vez, o liberto não podia ocupar cargos políticos ou ser eleitor. Mas, se o forro fosse maior de 25 anos, ele podia ser um eleitor de segundo grau, ou “votante”, que significava votar numa eleição para selecionar eleitores, o que lhe exigia um mínimo de propriedade e ter certas patentes ou ordens militares.

Portanto, tratava-se de uma sociedade onde o reconhecimento dos indivíduos se dava por um conjunto de atributos e representações diversas sobre os tipos sociais. Nesse

jogo complexo, o signo da “cor” aparecia como um qualificativo fundamental de maior ou menor mobilidade nos diferentes espaços. Por sua vez, cada qualificativo traduzia um estatuto social diferenciado em relação ao conjunto da população³⁰, repercutindo na trajetória e nas vivências da população negra em particular.

Nos processos de reinserção social de negros libertos no sudeste brasileiro da segunda metade do século XIX investigados por Castro (1995), por exemplo, esta autora constatou que o termo “pardo” não era utilizado generalizadamente apenas como referência à cor da pele mais clara do mestiço, para a qual se usava preferencialmente o significante mulato. A designação de pardo era usada, antes, como forma de registrar uma diferenciação social, variável conforme o caso, na condição mais geral de não-branco. Assim, todo escravizado descendente de homem livre (branco) tornava-se pardo, bem como todo homem nascido livre, que trouxesse a marca de sua ascendência africana – fosse mestiço ou não. Sobre a vigência desse espectro sócio-racial, a autora ainda afirma:

(...) os processos de empobrecimento e a obtenção de alforrias geravam continuamente novos livres à procura de laços, e a inserção social destas pessoas se fez, entretanto, profundamente marcada por uma hierarquização racial, que separava, até mesmo na prática religiosa, pretos, brancos e pardos (CASTRO, 1995, pp. 28-29).

A cor da pele, a textura do cabelo, e outros sinais físicos visíveis determinavam a categoria racial em que a pessoa era posta por aqueles que ficava conhecendo. Além disso, a reação do observador podia ser também influenciada pela aparente riqueza ou provável *status* social da pessoa julgada, então, pelas suas roupas e pelos seus amigos. As origens podiam ainda ser tidas por relevantes, uma vez que os mestiços em ascensão social davam-se ao grande trabalho para esconder os seus antecedentes raciais.

Estes aspectos da sociedade escravista também fora observado por Skidmore (1989) ao discutir raça e nacionalismo no pensamento brasileiro. Sendo um conhecedor da realidade dos negros em relação ao processo de inserção social nos Estados Unidos, o autor destaca esta como um das particularidades para o caso da população negra no Brasil nos contextos da escravidão e pós-abolição:

³⁰ Nos registros oficiais Setecentistas e Oitocentistas, a “qualidade” funcionava como uma forma jurídica utilizada para definir os indivíduos conforme a partir dos traços fenotípicos, principalmente à cor da pele.

Tal comportamento sugere que um mulato, a quem os traços fenotípicos tinham permitido o desejo de ascensão social, podia sentir-se ainda suficientemente inseguro para temer que a sua vivência na sociedade pudesse ficar ameaçada por uma redefinição de status com base nas raízes familiares (SKIDMORE, 1989 p.56).

Já os significantes “crioulo” e “preto” mostravam-se claramente reservados aos escravizados e aos forros recentes. A designação “crioulo” era exclusiva de cativos e forros nascidos no Brasil e o significante preto, até a primeira metade do século XVIII, era referido preferencialmente aos africanos. A designação de “negro” era mais rara e, sem dúvida, guardava um componente racial quando aparecia qualificando a população livre, o que servia para reforçar a liberdade como um atributo específico dos “brancos” e a escravidão, dos “negros”.

Embora cada uma dessas representações pudessem carregar significados mais indicativos de posição social do que propriamente de identidade racial, vale considerar as possíveis variações na terminologia empregada ao longo do tempo e no espaço, algumas das quais continuariam pautadas em conceitos de natureza racial ou étnica. Essas ambiguidades não deixam de ser reveladoras, indicando, geralmente que:

(...) a cor da pele estava associada à condição que separava a liberdade da escravidão. (...) ela era lida, no Reino e na América portuguesa, como uma entre as muitas marcas simbólicas de distinção social. Incorporada à linguagem que traduzia visualmente as hierarquias sociais, a cor branca podia funcionar como sinal de distinção e liberdade, enquanto a tez mais escura indicava uma associação direta ou indireta com a escravidão. Ainda que não se pudesse afirmar que todos os negros, pardos e mulatos fossem ou tivessem sido necessariamente escravos, a cor era um importante elemento de identificação e classificação social. Nesse sentido, nomear as pessoas como negros, cafuzos, pardos, pretos e crioulos era uma forma de afastá-las dos brancos. Em diversas situações, muitos pardos e mulatos, livres ou forros, foram dessa forma empurrados para longe da condição da liberdade, apartados de um possível pertencimento ao mundo senhorial. Podiam ter nascidos livres e até possuir escravos, mas estavam, de certo modo, identificados com o universo da escravidão (LARA, 2007 pp. 143-144).

É preciso considerar ainda, como ressalta a citada autora, que essas representações não se bastaram, pois se associaram à classificação por condição de cada indivíduo. Num primeiro momento, tal classificação parece ter sido quase que predeterminada, dividindo os membros da sociedade entre aqueles que nasceram livres ou que foram alforriados – isto é, forros ou libertos – e escravizados.

Em sua análise sobre as diferentes estratégias de resistência adotadas pelos escravizados e libertos através do uso dos testamentos no século XVIII, no entanto, Paiva (1995) aponta como a prática da coartação, ou a compra parcelada da liberdade, foi se mostrando uma espécie de sub-condição caracterizada por uma semi-liberdade, ou seja, um estado situado virtualmente entre a escravidão e a condição de liberto. A partir desta constatação mesmo tendo em vista se tratar de um contexto histórico bem diferente daquele aqui em foco, vale considerar como o autor defende ser perfeitamente legítimo refletir sobre a probabilidade de formas de cativo diferenciadas. Sendo assim, pode-se dizer que, conseqüentemente, poderia haver outros estatutos sociais associados a esta condição de transição que tinham algum significado, ao menos entre a população negra, apesar da fragilidade jurídica, e isso em alguma medida se deu ao logo de todo período escravista no Brasil, apesar das particularidades de cada conjuntura.

Mesmo nesses casos diferenciados observa-se o quanto a política de domínio dessa sociedade senhorial procurava manter seu caráter supostamente inabalável na medida em que os senhores de escravos continuavam procurando tomando como sua a prerrogativa exclusiva de conceder, ou denegar, liberdades. E quanto a isso, ressentiam-se mesmo de qualquer intervenção do poder público em tais assuntos, sustentando resolutamente a ideia da inviolabilidade da vontade senhorial em tudo que concernia à liberdade de escravos.

Mas vale também ressaltar que a alforria não era necessariamente um sinônimo de liberdade, mas sim um dos muitos passos nesse sentido, embora pudesse vir a ser o mais importante. Isso porque, como define Carvalho (2001), juridicamente, a alforria transformava uma “coisa” num “homem”, concedendo o direito a formar uma família e adquirir propriedade. Por outro lado, era só o direito que era concedido e não a realidade de um grupo para se “pertencer”, pois esta era uma conquista que dependia do próprio liberto. Da mesma forma, também não ficava garantida a aquisição de riqueza suficiente para a manutenção da autonomia individual, principalmente à noite.

Um caso ilustrativo dessa frágil condição é o de Pedro Nolasco, um pardo que publicara no jornal sua situação em vista do constrangimento que estava passando. Na ocasião, ele disse que viveu na condição de cativo de um tal João José da Cunha e este o libertara depois que arriscou sua vida para salvar o senhor publicamente. Depois de

alguns anos gozando da liberdade sem que ninguém viesse questionar, porém, apareceu certo Manoel de Araújo Cavalcante de Albuquerque Lins, morador do Engenho Paulista, querendo reescravizá-lo sob o argumento de tê-lo comprado. Diante disso, Pedro tratou de provar a sua liberdade por ação competente, indo a juízo prestar fiança da idoneidade de sua condição jurídica, para a qual conseguiu mandado de manutenção. Diante disso, vinha à público avisar para que não fizessem contrato algum com o dito Lins com relação a sua pessoa, posto que era liberto, como havia de provar definitivamente.³¹

A situação de Pedro Nolasco mostra, então, como a obtenção de uma alforria não significava exatamente um fim das preocupações com o cativo, na medida em que ainda precisava do reconhecimento da sociedade senhorial, cujos interesses muitas vezes costumavam se colocar acima da própria lei. Na verdade, a lei forjava-se a partir desses princípios e interesses paternalistas, criando possibilidades de questionamento ou deslegitimação do direito à liberdade conquistado pelo escravo.

Para ilustrar essa realidade, Carvalho (2001) lembra que até 1871 a alforria poderia ser revogada devido a um simples ato de desrespeito ao antigo senhor, mesmo 16 anos depois de ter sido lavrada a carta. Frente a essa falta de garantia real dos libertos, o autor assinala que:

Quanto mais complexa e normatizada for uma sociedade, maior o número de degraus a serem galgados em direção a liberdade, pois os direitos a serem adquiridos tornam-se cada vez mais vinculados entre si. Conquistas ou perdas, numa determinada área, implicam na aquisição, ou destituição, de outros direitos e obrigações correspondentes. Na prática, portanto, o caminho da liberdade correspondia a uma conquista gradual de espaços e posições nas várias hierarquias sociais justapostas. Este processo poderia avançar, estacionar, e até sofrer retrocessos. No percurso de uma vida, uma mesma pessoa poderia inclusive experimentar diferentes graus de liberdade, conforme o momento e o lugar (CARVALHO, 2001, p. 237).

O permanente risco da reescravização também fez com que a preta Roza Maria publicasse no Diário de Pernambuco do dia 1 de janeiro de 1843 para conhecimento público que estava forra graças à iniciativa do seu legítimo senhor, e que não estava escondida nem fugida como vinham divulgando, pois transitava abertamente pela cidade do Recife sem receio de coisa alguma já que a condição de forra garantia sua

³¹ Diário de Pernambuco: 15 de janeiro de 1831 n. 11 pág. 43

liberdade³². Assim como Pedro Nolasco, a preta Roza Maria parece ter ficado “mais vulnerável” ao escravismo, justamente depois que conseguira a alforria, revelando o contra senso do sistema em relação à população negra.

Com efeito, haviam vários exemplos de indivíduos que, embora identificados como forros num determinado período, chegariam a um momento imediatamente posterior ou até mesmo se passando décadas depois, sem qualquer qualificação de condição. Algumas vezes, essa ausência podia ser indicativa de terem nascido livres, mas também existiam casos que apontam na direção oposta, ou seja, o termo forro pôde ser transmitido para novas gerações.

Em seu estudo sobre os registros de alforrias nos Campos dos Goitacazes entre 1750 e 1830, por exemplo, Soares (2006) conclui que, embora seja perfeitamente claro que a condição de alforriado jamais poderia ser herdada em termos estritamente legais, a imposição do termo por mais de uma geração obviamente constituía uma representação visando a identificação de vínculos ascendentes com a escravidão. Ou seja, é possível que alguns desses personagens encontrados pelo autor de fato não fossem alforriados, tendo, na verdade, herdado por certo tempo esse rótulo em função das práticas antigas que insistiam em destacar a ascendência escrava das pessoas de cor. Por outro lado, é também provável que, pelo menos para alguns, o peso dessa qualificação de condição intermediária – nem livre, nem escrava – ia diminuindo ao longo dos anos, e às vezes simplesmente desaparecendo. Significativamente, quase todos esses indivíduos que passaram a não ser rotulados como libertos eram identificados como pardos – com certeza, a mais complexa das representações identitárias “nativas”.

A partir desses aspectos, seria possível, então, concluir que o termo pardo teria sido muito mais carregado de indícios de uma ascendência escrava – remota ou não – mais do que de sinais de algum grau de miscigenação? É assim que sugere Castro, ao reiterar a noção “das cores do silêncio”:

A emergência de uma população livre de ascendência africana, não necessariamente mestiça, mas necessariamente desassociada já por algumas gerações da experiência mais direta do cativo, consolidou a categoria de “pardo livre” como condição lingüística necessária para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da

³² Diário de Pernambuco: 01 de janeiro de 1843, p. 4.

escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava (CASTRO, 2001 p.155).

De forma distinta, porém, a partir da sua análise sobre as pretas Mina vendedoras no Rio de Janeiro entre o século XVIII até 1850, Faria (2007) sugere que o termo pardo significasse filho de africano nascido já na liberdade, ou seja, de mãe forra, nunca tendo sido escravo. Na sua proposição sobre esse “passado” dos pardos, vale ressaltar, no entanto, que Castro (2001) ao menos se limitou a falar em “pardo livre”. Mas, essa condição em geral é expressa implicitamente apenas pelo uso do rótulo pardo sozinho.

Por sua vez, lembra Guedes (2007), após seu estudo sobre a ascensão social de um ex-escravizado, que o termo “pardo livre” praticamente inexistia na documentação de época, enquanto “pardo forro” ou “pardo escravo” eram bastante comuns. Tais constatações, no mínimo, sugerem que essa representação teria sido ainda mais complexa do que se vem alegando. Nesse sentido, talvez caberia considerar a conotação de mestiçagem racial, muito embora essa via não seja suficiente para eliminar alguma ascendência escravizada, e também com ela, as fortes referências africanas.

Essa teia de particularidades que formava o universo da população negra, inclusive, com todas as suas contradições, demonstra em grande medida o quão complexa e dinâmica foi sua experiência na ordem escravista do Brasil e como tal repertório de representações, inclusive aquelas construídas ou adotadas por esta população, trazia possibilidades de interação, organização e atuação social reconhecimento desses sujeitos entre si. Mas, todo esse jogo de representações também operava-se de forma articulada a um processo de constituição e ocupação dos espaços, ao mesmo tempo em que instituíam-se novos aparelhos sociais responsáveis por organizar uma sociedade que se complexificava cada vez mais. Na verdade, eram mudanças na cena social do Brasil oitocentista que continuava sob a direção do pensamento senhorial e seus interesses, nos quais certamente não estava a aceitação do avanço da gente de cor.

Isso implicava invariavelmente conter as chamadas “camadas populares” de maiores possibilidades de atuação que pudesse colocar em risco a manutenção da estrutura social vigente, tendo em vista todo o contraste que representavam sua presença e seus hábitos, considerados incivilizados. Da mesma forma, eram incômodas suas pretensões de uma maior e efetiva igualdade social e política, a ser vivenciada no cotidiano, devendo, portanto, serem tolhidas por diversos meios.

Dentre as dimensões que compunham esse campo de tensão e de interesses estava a educação que, da perspectiva da aristocracia, envolvia a legitimação de modos e de saberes com referência europeia, e que determinada porção precisaria se fazer valer na formação ou transformação da mentalidade dos outros estratos sociais, procurando manter, assim, a ordem social.

Após o advento da independência política do Brasil, ampliam-se os discursos oficiais e políticas para a difusão da instrução do povo com vistas a sua suposta “emancipação” e o conseqüente desenvolvimento da nova nação, o que significará um impulso no processo de difusão e institucionalização da escola. Paralelamente, intensificam-se as demandas e as iniciativas por parte dos segmentos populares em relação à escolarização e à alfabetização que passam gradativamente a ser entendidos como elementos de inserção social. Percepção esta também manifestada pela população negra.

3.2. Instrução e civilidade para as “classes populares”

No Brasil da primeira metade do século XIX os limites políticos e culturais relacionados ao sistema escravista que tornavam a sociedade autoritária e desigual também se impunham a um ordenamento legal da educação escolar que se estendesse à maioria da população, fazendo com que o direito à alfabetização não contemplasse os escravos e a maioria das mulheres, elegendo, desse modo, ler e escrever como um privilégio de poucos.

Desde épocas anteriores que prevalecia aos pobres de um modo geral, uma lógica do aprender-fazendo, pela aquisição de rudimentos necessários para garantir a subsistência e para reproduzir os papéis que lhes eram reservados na sociedade.

Segundo Villalta (1997), as perspectivas educacionais acabavam se tornando limitadas pela precariedade da existência da maioria dos indivíduos, e nesse sentido, a luta para subsistir acabava reduzindo-se quase literalmente à luta para sobreviver, negando-lhes, conseqüentemente, o direito de alimentar maiores expectativas em relação à escola, já de acesso tão difícil pelos múltiplos obstáculos sociais colocados. Nessa situação, afirma o autor que “alargava-se o campo educacional, mas se

empobrecia a instrução escolar: mais do que polir, cabia, na perspectiva das autoridades, cultivar a obediência, e aos olhos das camadas mais humildes, garantir a sobrevivência”.

Tal aprendizado para a sobrevivência tradicionalmente pensado pelo Estado e pelas elites para o povo, em alguns casos, poderia ocorrer através de vínculos menos informais, envolvendo uma relação contratada entre mestres e aprendizes, em geral, para o aprendizado de habilidades, ofícios e primeiras letras. Muitos letrados na época do Brasil colônia formaram-se nesse sistema de mestre e aprendiz, tais como os “mestres de risco”, que praticavam a arquitetura e a engenharia, os boticários e os cirurgiões, os quais, depois de aprenderem na prática, prestavam um exame para serem autorizados a exercer a profissão³³.

Ainda de acordo com Villata (2007), já nas próprias *Ordenações Filipinas* as normas diferenciavam a instrução de órfãos conforme o seu grupo social e seu sexo. Aos homens, devia-se ensinar a ler, escrever e contar – até certo tempo, apenas aos homens de classes abastadas e, mais tarde, a todos. Às mulheres, a coser, a lavar, a fazer rendas e todos os misteres femininos. Diferentes condições sociais, diferentes aprendizagens:

(...) os filhos de pessoas de “menor qualidade” – portanto, não-brancos - poderiam ser dados a outrem para trabalhar e aprender em troca do sustento e criação, sendo os filhos de lavradores entregues a lavradores, e os filhos dos oficiais mecânicos, a oficiais. Às pessoas de “maior qualidade”, porém, como um neto de nobre da terra, não se podia obrigar a aprender um ofício mecânico (VILLALTA, 1997 pp.351-352).

No começo do século XIX, porém, já havia em algumas províncias, de acordo com Faria Filho (2000), intensa discussão nas Assembléias Provinciais sobre a necessidade de escolarização da população, sobretudo das chamadas “camadas inferiores da sociedade”. No meio desse debate, avaliava-se a pertinência ou não da instrução dos negros (livres, libertos ou escravos), índios e mulheres.

O governo chegou a estabelecer em 15 de outubro de 1827 uma lei autorizando a criação de escolas de primeiras letras nas províncias do Império, determinando que elas deveriam existir “em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos que forem necessárias”, o que colocaria a rede oficial de ensino num gradativo processo de institucionalização (BRASIL, 1827 pp. 71-73).

³³ O mesmo Villalta (1997) chega a afirmar que até mesmo alguns membros das academias literárias setecentistas passaram por esse tipo de formação, sendo poucos entre eles os que estudaram nas universidades.

Ao analisar a expansão do processo de escolarização nesse sentido, Veiga (2002) o observa dentro de um programa civilizador cujas condições de possibilidade não se referem necessariamente às técnicas de controle, nem a um saber pedagógico, mas sim a partir do monopólio dos saberes elementares pelo Estado. Podemos dizer que neste conjunto de saberes se inclui a leitura e a escrita, tendo em vista que não se tratam de conhecimentos fabricados pela escola, mas sim que a ela se tornam associados, passando a compor o que se denomina por alfabetização. Segundo a autora:

A associação dos saberes pedagógicos produzidos a partir do século XVI e a técnicas de controle social, em direção à produção do dispositivo da escolarização, somente se tornaram possíveis quando o Estado monopolizou tais técnicas e saberes, no momento em que se tornou definitivamente necessário para o programa civilizador a incorporação dos pobres na sociedade civilizada (VEIGA, 2002 p. 97).

Tal análise da escolarização aqui situa-se na continuidade do processo de civilização, sendo este dispositivo (a escolarização) fundamental para aprofundar a própria teoria da civilização na perspectiva de sociedade que se auto-interpreta como tal. Por esse entendimento, o monopólio do saber pelo Estado e a universalização da instrução, teria ampliado para toda a população – ou visava ampliar – os modelos de autocoerção, domínio das emoções, os sentidos de vergonha e pudor, disseminando outra configuração da sociedade na medida em que inventou a educação escolarizada como categoria da atividade social.

Também de acordo com Veiga (2002), a escolarização do século XIX, pela extensão do autocontrole ao conjunto das relações sociais, é também uma extensão do controle da violência sobre as crianças, algo que interferia no âmbito privado das famílias em geral, tendo em vista que figuravam como alvo de castigos físicos. O modelo de civilização apresentado previa, então, a reprodução de formas de comportamento presentes no interior de uma configuração social aristocrático-burguesa, para toda a população, de forma que as coerções passassem a ser interiorizadas.

Nesse contexto do século XIX, por meio da monopolização dos saberes elementares pelo Estado, observa-se, portanto, a produção de um dispositivo de inclusão de todos na civilização; neste sentido, a identidade a identidade de escolarizado/não-escolarizado produziu novas relações de interdependência entre os grupos sociais, indicando outra configuração social. Como na monopolização da força física, a monopolização dos saberes elementares pelo Estado diluiu as relações de saber na sociedade, particularmente entre as populações pobres,

fazendo desencadear todo um movimento de contenção dos saberes e, com isso, tornando possível a delegação da educação dos seus filhos ao Estado (VEIGA, 2002 pp. 98-99).

A universalização da instrução elementar e a extensão social das formas de comportamento civilizado constituíram, portanto, um aprofundamento do controle das normas de conduta, algo que esteve diretamente relacionado às novas formas de sociabilidade e de distinção social, engendradas pela escola que se queria expandir.

Embora tal exercício analítico desenvolvido por Veiga (2002) tome como parâmetro a auto-imagem que a sociedade europeia passa a produzir dela mesma nessa época, a reflexão também nos serve para tentar compreender o mesmo processo de escolarização aqui discutido no Brasil na medida em que este não deixou de incorporar a ideia de civilização a partir da monopolização dos saberes elementares pelo Estado juntamente com a monopolização da própria força física, já que a presença de relações escravistas na organização deste mesmo Estado possibilitavam a produção de uma cultura de poder.

Sendo assim, o suposto interesse governamental numa espécie de democratização da instrução do povo tratava-se na realidade de uma perspectiva de parte das elites de construir uma nação tendo a instrução como uma das principais estratégias desse projeto civilizatório para que o povo, teoricamente, viesse a participar da definição dos destinos do país, sendo o Estado o grande agente promotor dessa “emancipação”. Buscava-se constituir, na verdade, as condições de governabilidade, ou seja:

A criação das condições não apenas para a existência de um Estado independente mas, também, dotar esse Estado de condições de governo. Dentre essas condições, uma das mais fundamentais seria, sem dúvida, dotar o Estado de mecanismos de atuação sobre a população. Nessa perspectiva, a instrução como um mecanismo de governo permitiria não apenas indicar os melhores caminhos a serem trilhados por um povo livre mas também evitaria que esse mesmo povo se desviasse do caminho traçado (FARIA FILHO, 1999 p.137).

Tendo variado desde o início do período colonial, conforme os grupos sociais, os espaços e os momentos, e crescido no século XVIII devido ao florescimento de uma civilização urbana, a instrução acabou se tornando um apanágio dos privilegiados ou dos que podiam e almejavam ascender, servindo como elemento de reforço do status ou de sua melhoria, o que lhe conferia uma natureza pública inscrita na civilidade das aparências.

Além disso, boa parte dessas discussões sobre a importância da instrução, sobretudo nas duas décadas posteriores à independência, estava relacionada, segundo o autor, à necessidade de se estabelecer, no Brasil, o Império das leis. Isso significa, por um lado, instituir o arcabouço jurídico-institucional de sustentação legal do Estado imperial nas suas mais diversas manifestações e funções e, por outro lado, fazer com que os mais diversos estratos sociais existentes no país ou mesmo que exerciam funções de governo viessem a obedecer às determinações legais (FARIA FILHO, 1999).

Esse momento inicial de estruturação do Estado imperial e as tentativas de se legislar sobre o tema da educação reafirmava a expressão “escolas de primeiras letras” como uma definição para se entender e identificar o primeiro nível da educação escolar neste período. Tal forma de referir-se à escola que se queria estender para todo o povo também dá a perceber que se queria generalizar simplesmente os rudimentos do saber *ler, escrever e contar*, não se imaginando uma relação muito estreita dessa escola com outros níveis de instrução: o secundário e o superior.

Sendo assim, para a elite brasileira da época interessava que a escola para os pobres, mesmo em se tratando dos brancos e livres, não deveria ultrapassar o aprendizado das primeiras letras. Afinal, era do interesse desta elite que a instrução se difundisse entre as massas para instrumentalizá-las de modo a ser tornar-se um povo “emancipado” de uma nova nação rumo ao desenvolvimento.

Vale lembrar que própria Constituição de 1824 também já trazia no seu parágrafo 32, a garantia de gratuidade da instrução primária a todos os cidadãos, como um princípio inviolável dos direitos civis e políticos dos brasileiros (BRASIL, 1824, art.179). Depois de outorgada esta Constituição pelo Imperador Pedro I, os políticos de orientação liberal apressaram-se em propor a reformá-la e desse processo viria o Ato Adicional de 1834, que estabelecia às províncias o dever de garantir a instrução primária gratuita a todos os brasileiros.

Ao analisar as consequências dessa descentralização da educação promovida pelo Ato Adicional de 1834, Sucupira (1996) chama atenção para o perigo de se atribuir toda a responsabilidade pelo fracasso e descalabro da instrução primária no Império à essa descentralização, e conclui que houve, na verdade, uma omissão das classes dirigentes com relação à educação para o povo. De modo mais contundente, ele afirma:

Numa sociedade patriarcal, escravista como a brasileira do Império, num estado patrimonialista dominado pelas grandes oligarquias do patriarcado rural, as classes dirigentes não se sensibilizavam com o imperativo democrático da universalização da educação básica. Para elas, o mais importante era uma escola superior destinada a preparar as elites políticas e quadros profissionais de nível superior em estreita consonância com a ideologia política e social do Estado, de modo a garantir a “construção da ordem”, a estabilidade das instituições monárquicas e a preservação do regime oligárquico (SUCUPIRA, 1996, p.67).

Vale destacar que as escolas que vieram a ser incentivadas por estas medidas, fossem públicas ou particulares, tinham o caráter de sua época no que se refere à concepção do espaço de ensino e, portanto, não seguiam exatamente o padrão de instituições como, por exemplo, os Liceus Provinciais, tidos como uma espécie de “centros de excelência” nas Províncias³⁴. De qualquer forma, tal política de estímulo à instrução tendia a fazer com que a oferta das aulas de primeiras letras se multiplicassem, e nesse momento, as escolas particulares figuravam como espaços significativos de instrução, já que tal tipo de oferta de aulas era mais espontânea e conseguia atrair público. Sobre isso, Faria Filho chama atenção para o fato de que:

A rede de escolarização doméstica, ou seja, de ensino e aprendizagem da leitura, da escrita e do cálculo, mas, sobretudo, da leitura, atendia a um número de pessoas bem superior ao da rede pública estatal. Essas escolas, às vezes chamadas de particulares outras vezes domésticas, ao que tudo indica, superavam em número, até bem avançado no século XIX, aquelas cujos professores mantinham um vínculo direto com o Estado (FARIA FILHO, 1999, pp.144-145).

Quanto às aulas ministradas por esses professores, poderiam funcionar tanto nas suas próprias casas ou outro imóvel por eles alugados, como ironicamente também acontecia com algumas aulas públicas, quanto em espaços cedidos e organizados pelos pais das crianças e jovens aos quais os professores deveriam ensinar, sendo comum essas aulas algumas vezes agregarem os vizinhos e parentes dos contratantes.

A oferta dessas aulas de primeiras letras era feita cotidianamente nos jornais da cidade, de modo a captar novos alunos, principalmente numa conjuntura de “expansão” da instrução. No dia 22 de janeiro de 1831, João Simplício de Araújo Caldas divulgou que abriria suas aulas de primeira letras em primeiro de fevereiro do mesmo ano, na Rua

³⁴ Em seu estudo sobre a transição das cadeiras isoladas para os grupos escolares, Pinheiro (2002) sublinha que a mudança desse modelo pulverizado de aulas públicas para outros espaços educacionais mais definidos e permanentes só viria acontecer a partir do final do século XIX.

das Cinco Pontas, na qual pretendia ensinar o que era de costume e onde se podiam dirigir as pessoas que se quisessem aproveitar dos seus serviços para se ajustarem.³⁵ Um outro anúncio publicado no dia 19 de fevereiro de 1831, porém, cuidava de apresentar não só o conteúdo a ser ensinado, mas também o método a ser empregado considerando o público ao qual as aulas se abriam:

Pretende-se estabelecer uma aula particular de primeiras letras, em a Rua das Trinxeiras, ao entrar pela Matriz do lado direito caza P. 5, na qual vai o anunciante ensinar (essencialmente a modalidade pobre, segundo o método moderno, com certeza, clareza, e individualção) a ler, escrever, e contar as quatro espécies, a saber: somar, diminuir, multiplicar, e repartir; a doutrina cristã, ajudar missa conforme a ordem romana, etc. Além do mais que o anunciante for lembrando, e julgar útil, e interessante para maior illustração da mesma mocidade em geral, e em particular dos seus alumnos. Todo pai de família pobre, que se quiser utilizar do limitado préstimo do anunciante, dirija-se a rua, e a caza anunciada a entender-se com o mesmo, cuja abertura há de – se verificar em o 1º do futuro mez de março do corrente; tarefa que promete elle desempenhar não só com todas as foras, como com tudo mais quanto da sua parte, e alcanse estiver para bem, e educação da dita mocidade³⁶.

Chama atenção neste anuncio o fato do ofertante das aulas, certamente o próprio professor, destacar que suas aulas são aulas para pobres, um detalhe que o faz, inclusive, definir a modalidade de ensino. Pelo que informa, tratava-se de aulas de formação elementar da época, cujo conteúdo incluía tanto o aprendizado da leitura e da escrita, mas também das operações matemáticas e da formação moral e religiosa. Embora outros anúncios não cheguem a detalhar tanto seus objetivos nesse sentido, em geral tais aulas acabavam tendo esse caráter, o que expressava também a perspectiva social e moral do professor e da sociedade que estimulava essa formação.

Mas um aspecto fundamental nessas aulas particulares era o financeiro, ou seja, a possibilidade de maior arrecadação com o pagamento das aulas, ou pelo menos um rendimento que permitisse a tais professores sobreviverem. Para tentar garantir essa subsistência, valeria até mesmo diversificar os serviços, como mostra este anúncio: “Na aula de primeiras letras, na Rua da Conceição da Boa Vista, n. 8, vende-se excelente

³⁵ Diário de Pernambuco: 22 de janeiro de 1831 n. 17 pág. 7

³⁶ Diário de Pernambuco: 19 de fevereiro de 1831 n. 4 pág. 16

tinta para escrever, à razão de 400 reis a garrafa, levando o portador o casco; e não levando, a 460 reis³⁷.

Apesar dos elementos passíveis de serem depreendidos a partir da divulgação dessas aulas nos jornais pelos próprios professores, com eventuais detalhes sobre as aulas ofertadas, e das informações que foram produzidos pelas autoridades ou órgãos públicos dessa época, não se têm muitos registros desses espaços educacionais e dos professores que neles atuavam, definidos como professores particulares. Silva (2006) sugere que, além da precaução ao tipo de avaliação que se pudesse fazer ao seu trabalho, certamente tal ocultamento dos documentos educacionais, se deu dentro das estratégias de resistência por eles adotadas diante do crescente enquadramento imposto pelas autoridades governamentais desde o século XVIII, que ia desde a determinação dos atributos pessoais e profissionais ao magistério, até a definição dos conteúdos a serem ministrados e do público para o qual poderiam ou não lecionar, além de definidos também as “taxas” a serem pagas para o exercício autônomo desse ofício. O nível da ingerência das autoridades sobre essas aulas pode ser observado nessa publicação feita pelo jornal em 29 de dezembro de 1831, sobre as Disposições da Câmara. No seu título 14º, parágrafo 5º, o texto assinala:

Os professores d’aulas públicas, e particulares de qualquer sexo, suspenderão o uzo dos castigos de palmatória, e assoutes, aplicando somente com energia os meios de correções, e privações temporárias, sem procedimentos inflamatórios; sob pena de serem multados em 4\$, salvo se o dito mestre tiver consentimento por escrito³⁸.

Apesar disso, no entanto, segundo Silva (2006), via de regra, estes profissionais, principalmente os mais modestos, resistiram às crescentes tentativas de controle, regulamentação e taxaçoão por parte das autoridades governamentais encarregadas de dirigir e fiscalizar a instrução pública em ambas as cidades (Recife e Rio de Janeiro). Conforme atesta a autora:

Na medida em que a imensa maioria dos registros atualmente preservados e disponíveis sobre a instrução pública até a primeira metade do século XIX, tanto para Pernambuco quanto para a Corte, foram produzidos por aquelas autoridades (das quais aqueles profissionais, via de regra, queriam distância), é comum a ausência de informações acerca de inúmeros aspectos relacionados às práticas privadas de educação e instrução nestas cidades. E muito embora, do

³⁷ Diário de Pernambuco: 20 de março de 1843 n. 64 pág. 5

³⁸ Diário de Pernambuco: 29 de dezembro de 1831 n. 27 s/p.

ponto de vista das regulamentações, o exercício do magistério público ou privado contasse com um conjunto de regras dependentes de comprovações documentais acerca da vida pessoal dos professores, são raríssimos os registros destas comprovações nos acervos... (SILVA, 2006, p.197).

Após analisar a dinâmica que envolvia do cotidiano dessa categoria profissional, com base da documentação que conseguiu encontrar, a autora conclui que, da mesma forma que ocorria com os professores públicos primários, também eram inúmeros os universos nos quais os professores e professoras particulares, principalmente os de primeiras letras, circularam e assim como inúmeras foram as suas práticas. E a despeito do desejo e das ações das autoridades públicas e das elites, durante a primeira metade do século XIX, ainda segundo a autora, estes universos e práticas foram bastante diferenciados dos modelos de aulas e de professores que acostumamos na atualidade, a nos referir, principalmente com relação àquilo que chamamos de “passado”.

Por sua vez, as “outras escolas públicas” do período comumente funcionavam em espaços improvisados, com os professores recebendo uma pequena ajuda do governo para o pagamento do aluguel. Na maioria das vezes essas aulas acabavam mesmo sendo ministradas na própria casa do mestre, o que, de acordo com Faria Filho (1999), ainda seria uma herança das escolas régias ou das cadeiras públicas de primeiras letras do período colonial.

Curiosamente, mesmo que a ajuda do governo para pagamento de aluguel não costumasse ser suficiente, as exigências com relação aos ambientes de instrução se mantinham cada vez mais rigorosas, não bastando apenas que o próprio professor arranjasse lugar para a realização das aulas, sendo também obrigado o espaço utilizado atendesse a demanda do bairro onde se localizava. Num ofício da Diretoria de Instrução Pública da Província de Pernambuco, por exemplo, exigia-se que os professores das aulas públicas da cidade do Recife que não fossem do Liceu Provincial estavam obrigados a ter uma casa em tamanho suficiente para receber os alunos, não sendo admitidos espaços pequenos para aqueles do seu bairro que se lhe apresentarem³⁹.

Se por um lado medidas governamentais como esta podem ter contribuído para uma crescente afirmação da instituição escolar nessa época que guarda uma íntima relação com o alfabetismo, por outro vale destacar que a escola não teve o mesmo significado

³⁹ I. P. 1- 1825/1838, artigo: 17

ou foi vivida da mesma maneira pelo conjunto desta população a qual o projeto oitocentista focalizava. Na verdade, tal movimento se processa, como bem frisa Faria Filho (1999), no interior de uma forte relação de tensão com a cultura oral da população, repercutindo em conflitos no que se refere aos modos de pensamento, de conhecimento e de expressão característicos dessas diferentes esferas culturais.

A própria a presença dos negros nos espaços escolares da época era envolvida nesse campo de tensão, na medida em que também procuravam lidar com tais espaços não apenas conforme as condições disponíveis, mas sim pelas possibilidades que poderiam lhes proporcionar. Nesse sentido, Fonseca (2009) problematiza a suposta ausência das escolas formais, tão atribuída a essa população pela historiografia brasileira ao longo de anos, e para isso, traz um levantamento dos dados populacionais de Minas Gerais desse período, sobre os quais conclui ter se tratado de uma escola pública com forte presença da gente negra e pobre, que por seu lado vislumbravam na escola um importante código de liberdade. A partir dessa constatação, o autor completa:

(...) podemos dizer que eles estabeleceram relação com os processos de modernização no mesmo nível que outros grupos. Sua dificuldade de inclusão na sociedade contemporânea não se deu por uma incapacidade de compreender o significado de elementos modernizadores, como a escola (FONSECA, 2009 pp. 232-233).

Essa mesma constatação para também foi feita por Veiga (2004) ao analisar a participação das crianças negras e mestiças na instrução elementar ainda em Minas Gerais do século XIX. Segundo esta autora, havia uma presença efetiva da população negra no processo de escolarização, tendo em vista que tal processo fazia parte do projeto civilizacional colocado em curso pelo Império, ao qual era necessária a mudança de valores e comportamentos dos diferentes grupos sociais até se adequarem ao que precisava ser o Brasil moderno.

No entanto, sabe-se que essa possibilidade de ocupação das aulas públicas se fazia mais próxima dos negros livres, já que havia proibição explícita para a matrícula de escravos nas “escolas”, como consta, por exemplo, no artigo 4º da Lei nº 43, sancionada

por Vicente Thomaz Pires de Figueiredo Camargo, Presidente da Província de Pernambuco em 1837⁴⁰.

O tipo de aprendizado que restaria aos escravos nesse contexto era basicamente o aprendizado de algum ofício, de modo a garantir que mantivessem ou melhorassem seu rendimento como mão-de-obra, e com isso se mantivesse a lucratividade e o suposto controle de ideias por parte da sociedade senhorial. Essa perspectiva educacional definida para os escravos pode ser observada nos anúncios de jornais voltados ao mercado do trabalho manufaturado e ao trabalho cativo, como este publicado no dia 5 de janeiro de 1850, onde se diz precisar de um ou dois aprendizes forros ou cativos de boa conduta, para aprenderem o ofício de latoeiro ou funileiro. Quem se interessasse poderia se dirigir à Rua das Cruzes, na loja número 33⁴¹. Também procuravam meninos tanto livres, quanto cativos para aprenderem o ofício de sapateiro, só que nesse caso, bastava responder ao anúncio no jornal que seria procurado pelo interessado⁴². Outro anunciante oferecia um pardo de 16 anos, com princípios do ofício de alfaiate para algum mestre que estivesse querendo um ajudante, com a condição de acabar de ensiná-lo, e para isso precisava apenas dar-lhe o sustento⁴³.

Pode-se dizer que basicamente esse interesse na formação de uma “mão-de-obra qualificada” estava voltado para o mercado do trabalho ao ganho, que, como sabemos, era realizado pelos escravos que viviam pelas ruas e tendas vendendo seus serviços para auferirem certa quantia de dinheiro, pois, ao final do dia ou da semana, precisavam entregar ao seu senhor parte do dinheiro arrecadado, sob pena de serem castigados se não rendessem. Ter o conhecimento de algum ofício, portanto, no contexto urbano era um atributo fundamental para tonar-se um escravo de ganho, com todas as suas vantagens e desvantagens que isso pudesse representar para um escravo.

Bastante comuns eram os anúncios sobre compra, venda ou aluguel de escravos para prestar seus serviços específicos e qualificados. Um destes anúncios dizia alugar um preto para trabalhar como padeiro, no que tinha muita prática⁴⁴. Já no dia 11 de março

⁴⁰ Lei Provincial n.43 de 10 de junho de 1837. Recife: Typ. de M.F. de Faria. Recife, Fl.63 do 1º livro de Leis Provinciais, p.26-35, 12 jun.1837.

⁴¹ Diário de Pernambuco: 5 de janeiro de 1850 n. 4 pág.3

⁴² Diário de Pernambuco: 24 de janeiro de 1843 n.21 pág.3

⁴³ Diário de Pernambuco: 31 de outubro de 1843 n.23 pág.4

⁴⁴ Diário de Pernambuco: 23 de março de 1843 n.18 pág. 3

de 1831, oferecia-se uma preta da Costa, sadia e vistosa, que costumava fazer seu tráfico e pagar jornal fielmente. De acordo com o anunciante, ela estava sendo vendida apenas porque não queria acompanhá-lo para o sertão, mas que também aceitava trocá-la por um moleque ou uma moleca⁴⁵. Outro buscava comprar um escravo que fosse oficial de marceneiro ou de carpina, contanto que fosse perito no seu ofício⁴⁶.

Se uma significativa parcela da população negra não poderia frequentar a escola para aprender a ler e escrever porque era escrava, a solução era alfabetizar-se por outros meios, se apropriando desses conhecimentos no interior do mundo do trabalho de forma articulada ao aprendizado de algum ofício, assim como no caso das escravas domésticas isso poderia acontecer ao acompanharem as crianças filhas de seus senhores à escola ou estando por perto nos momentos de fazerem as lições. Não a toa, alguns escravos que aparecem nos anúncios de venda, compra e troca, além daqueles que simplesmente fugiam, os quais sabiam ler e escrever graças a processos outros que não os assentos escolares e o ensino sistemático dos códigos da escrita.

O pardo escuro Luiz, por exemplo, era um sapateiro com olho esquerdo caolho e que sabia ler e escrever, tendo fugido no dia 15 de outubro de 1831⁴⁷. Também sabia ler e escrever o mulato de 20 anos de idade e alfaiate de profissão que estava sendo colocado à venda⁴⁸. Um caso interessante é o de Joaquim, um mulato alto, seco do corpo e sem barba, que tinha como dado marcante uma cicatriz no dedo polegar de uma das mãos. Conforme o anunciante, ele era sapateiro e sabia ler e escrever alguma coisa e conseguia até mesmo se passar por forro graças a sua fala mansa, ao seu jeito mais educado. Era natural do Rio Grande do Norte onde se tornou cativo, tendo sido vendido em Santa Rita do Rio Preto, na Província da Bahia.

Nota-se que Luiz é um sujeito bastante experiente no que se refere ao exercício da mobilidade que muitas vezes a escravidão determinava aos negros através dos processos de compra e venda. Pode ter aprendido a leitura e a escrita com seus próprios senhores ou pessoas próximas a estes, já que isso não era impossível de acontecer, ou isso aconteceu por outros meios menos previsíveis. Mas o fato é que tal conhecimento parece ter se tornado um elemento fundamental na sua vivência de liberdade, na medida

⁴⁵ Diário de Pernambuco: 11 de março de 1831 n. 56 pág. 2

⁴⁶ Diário de Pernambuco: 01 de abril de 1843 n. 14 pág. 4

⁴⁷ Diário de Pernambuco: 25 de janeiro de 1831 n.3 pág. 12

⁴⁸ Diário de Pernambuco: 10 de janeiro de 1831 n.6 pág. 24

em que sua instrução ajudava-o a passar por forro nos diferentes espaços onde fosse parar, como se sabiamente usasse a leitura, a escrita e a suposta “polidez” de sua fala mansa como um código do mundo das pessoas livres para enganá-los.

Apesar dos muitos casos de instrução por conta própria, ou de procura de aulas particulares, vale reconhecer que isso também não era exatamente algo ao alcance ou do interesse de todos, e nesse caso, restava procurar tutores particulares que alugavam comumente seus serviços. Talvez houvesse mesmo uma boa demanda nesse sentido, já que, segundo Villalta (1997), para a imensa população de cativos existente no Brasil dessa época, educar-se significava, no mínimo, passar de *boçal* – isto é, de um estado de trânsito limitado à própria cultura, sem ter domínio da língua portuguesa, sendo capaz apenas de comunicar-se primariamente com outrem – para *ladino* – uma situação de maior integração na sociedade e na nova cultura.

Aos que não conseguiam acessar tais aulas, havia também a possibilidade de criarem seus próprios espaços de instrução, a exemplo da escola primária particular na freguesia de Sacramento, no ano de 1853, que, de acordo com o que investigou Silva (2002), era desvinculada do aprendizado de ofícios específicos e urbanos, e destinada aos meninos “pretos e pardos”, em plena Corte, conforme descrição do seu fundador e professor, Pretextato dos Passos e Silva, que também se designava “preto”.

A existência dessas escolas particulares em várias províncias do Império mostra, portanto, que o desenvolvimento da instrução no Brasil, não contou simplesmente com os tradicionais agentes e políticas governamentais, mas também com as iniciativas isoladas ou organizadas, talvez as mais significativas nesse período, que acabavam refletindo a busca de alguns segmentos sociais no sentido de atender as suas próprias demandas por educação. Algumas delas - como a escola do citado Pretextato - representavam mais explicitamente o interesse e a articulação da população negra para se apropriarem da leitura e da escrita como um conhecimento também importante, além daqueles conhecimentos adquiridos e praticados no mundo do trabalho.

A instrução acabava constituindo-se, portanto, como um instrumento ambíguo que no plano oficial apontava para o reforço da distinção e da exclusão a partir da ideia de civilidade à qual a maioria da população supostamente não estaria afeita, em função de suas origens e de suas condições materiais. Mas ao mesmo tempo podia ser apropriada e

resignificada pelos negros como mais uma ferramenta de resistência à constante tentativa de coisificação empreendida pelo escravismo, contribuindo mesmo para o exercício da sua mobilidade, e com ela, novas vivências de liberdade.

Justamente para tolher tal população (escravos, livres e mesmo brancos pobres) de exprimir essa humanidade, inclusive, pelo medo das consequências que isso poderia trazer para a estabilidade do próprio sistema, é que os aparatos repressivos passaram a ser criados e acionados de maneira mais cada vez mais planejada, resultando em mais medidas de repressão e marginalização para manter sob controle essa população.

3.3. Ordem pública e repressão à “gente de cor”

O jogo de representações e posições sociais que definia estatutos marginais e subalternos às pessoas negras, por vezes até recebidos como herança por seus descendentes, também parecia se materializar pela adoção de medidas de controle e repressão a essa população, sendo sentidas principalmente pelos escravos.

Em seu estudo sobre os escravos e libertos no Brasil colonial, Russel-Wood (2005) afirma que os indivíduos de ascendência africana, fossem escravos ou libertos, negros ou mulatos, tinham de reconhecer que todas as normas que regiam a conduta comercial e social eram estabelecidas por uma minoria branca. A incapacidade de se adaptar a esses preceitos era menos tolerada numa pessoa de cor que numa pessoa branca, podendo resultar em vitimização, censura ou condenação pela lei dessa minoria que detinha o poder, sem haver chance de defesa aos negros.

Isso porque os portugueses construíram um arcabouço de leis civis, ditames teológicos e costumes no esforço determinado de extirpar tudo o que fosse africano ou seus resíduos, fossem culturais, comportamentais ou linguísticos, vistos pelas autoridades brancas como desafio às normas tão cuidadosamente levadas pelos portugueses ao Brasil para serem promovidas pelo esforço incansável de reis, vice-reis, governadores e colonos. Segundo este autor, esta política se manifestaria primariamente das três seguintes maneiras:

(...) repressão e supressão completas das manifestações africanas; erradicação total ou redução parcial de todos os fatores que fossem,

direta ou indiretamente, essenciais para a continuação da tradição africana; adoção de uma série de mecanismos sociais, da persuasão amigável ou do suborno à coação e à violência física, pelos quais os portugueses buscaram assimilar tradições consideradas de origem africana – e qualquer característica que não fizesse parte da norma portuguesa seria considerada desviante em assim, suspeita – à cultura branca dominante, com o objetivo e a esperança declarados de que tais supostos africanismos fossem afinal erradicados (RUSSEL-WOOD, 2005 p. 145).

Conforme registra o autor, nas próprias Ordenações Filipinas o objetivo era fundamentalmente a punição, ou seja, castigar os maus escravos que atentassem contra a ordem e a tranquilidade pública. No século XIX, essa idealização do controle social também se traduz na produção de leis e aparatos jurídicos e policiais que fossem capazes de se impor sobre essa diversidade e peculiaridade da população, a saber: os negros e seu arcabouço cultural.

Após a independência, o aumento da vigilância e das restrições às classes populares era um desdobramento lógico, decorrente do processo de organização do Estado Nacional. Numa sociedade estratificada e escravista como era o Brasil imperial, fazia todo sentido, portanto, a existência de regras diferentes para os diferentes sujeitos, de forma a garantir a manutenção da ordem.

As penalidades não eram proporcionais à natureza do crime, mas sim ao perigo iminente da sociedade, ainda mais tendo sido a primeira metade do século XIX um período extremamente conturbado, mergulhado em uma atmosfera de incerteza, de desordem e de medo. Ainda que grande parte de tais conturbações tivesse como motivo principal os anseios da elite, os “homens livres de cor”, soldados, desertores e os escravos tinham intensa participação nesses movimentos.

Importante destacar que não houve no Brasil uma legislação criminal especial para os escravos, e esta ausência estava ligada à certeza de que a barbárie dos escravos se estendia a outros setores da população. Se por um lado no Brasil do XIX não se podia entender o sistema jurídico através de uma linha divisória entre brancos e negros, por outro houve é preciso reconhecer que houve uma política deliberada de controle das “camadas perigosas” que, em sua maior parte, eram compostas por mestiços e negros. Como destaca Carvalho (2001, p. 176):

Era preciso organizar e ordenar as cidades a partir da ótica do poder. Não é irreal supor que a Independência trouxe mais repressão aos escravos. O aumento da vigilância e das restrições foram desdobramentos da própria organização do Estado nacional. Após a Independência, discutiu-se toda uma série de propostas na Câmara e no Senado, desaguando na criação da justiça de paz em 1828, da guarda nacional em 1830, e da polícia civil pouco depois. O resultado foi o surgimento de uma série de instâncias repressivas paralelas, justapostas, e com atribuições que muitas vezes se cruzavam. O propósito explícito dessas instâncias era controlar a população livre e liberta tanto no meio rural quanto nos centros urbanos. Mas é óbvio que ficava implícito que essa estrutura repressiva pesava também sobre a população cativa, principalmente nas cidades, onde a força pública se fazia mais presente.

Nesse sentido, também passaram a haver leis que podiam, quando necessário, ser aplicadas aos escravos, a exemplo do Código Criminal promulgado em 1830 e do Código de Processo Criminal, em 1832⁴⁹. Diferentemente das Ordenações Filipinas onde mais interessava penalizar os maus escravos, e não “conhecer” os indivíduos para com isso organizar e disciplinar a sociedade, o Código, por sua vez, definia os comportamentos criminosos, os graus de culpabilidade e cumplicidade, e as circunstâncias atenuantes e agravantes. Proibia punições com base na retroatividade de leis, bem como qualquer punição que não fosse estabelecida por lei, e ainda estabelecia graus de punição para crimes específicos, reunindo assim, um conjunto de itens que de maneira geral satisfazia a urgência liberal de introduzir o Brasil na modernidade sem, no entanto, romper com os interesses dos membros das elites.

O caráter disciplinar podia ser observado registros policiais e nos processos judiciais desse período que envolvessem cativos ou mesmo ex-escravos. Num desses, expedido pela Prefeitura da Comarca do Recife, em 4 de abril de 1838, consta o encaminhamento dado ao caso do preto Antônio Calabar, preso por haver assassinado seu senhor, Miguel Ferreira de Melo, e que por isso foi sentenciado à morte. Segundo o registro, a sentença havia deixado de ser cumprida em tempo devido à falta de verdugo, mas que finalmente seria executado às 8 horas da manhã do dia seguinte⁵⁰.

Pode-se observar uma práxis jurídica com a presença de expedientes de legitimação apoiados em uma herança jurídica romana, destinados a forçar a legislação nacional a

⁴⁹ Coleção das Leis do Império do Brasil. Volume III – Ouro Preto: Typografia da Silva, 1839.

⁵⁰ P.C.7 (Prefeituras de Comarcas) 4. Abr.1838.

adaptar-se às exigências de disciplina e controle da população escrava, seja de africanos, seja de negros nascidos no Brasil.

Na opinião de Russel-Wood (2005), as penas aplicadas aos escravos eram mais duras e cruéis do que as aplicadas aos homens livres. Considerado um inimigo em potencial para a ordem pública, a severidade das penas aplicadas ao escravo era justificada por sua intenção em, mais que punir, inibir as manifestações de oposição aos interesses das classes dominantes. Da mesma forma, os julgamentos de escravos não eram apenas orientados por critérios jurídicos, sendo o tipo de relacionamento mantido com os senhores um importante diferencial na punição dos cativos. Dependendo do empenho dos senhores, era possível até mesmo ignorar a gravidade do delito cometido e não punir os escravos pela via judicial, já que as decisões judiciais tinham de se articular com a estrutura latifundiária escravista e exportadora, mesmo que se pretendesse superá-las gradativamente.

Do ponto de vista da elite, a ação repressora sobre os hábitos e os costumes não decorria apenas da pobreza e da cor em si, mas também do fato de se tratarem de pessoas “sem civilização”. Nesse sentido, era preciso tornar a cidade um lugar onde reinasse a ordem e a civilidade e para isso, fazia-se necessário instituir forças policiais para fazer valer as regras de controle, tendo em vista que os poderes dos senhores de escravos já não eram suficientes. Daí, então, o surgimento de forças policiais modernas como algo inerente à organização da burocracia estatal em desenvolvimento no Brasil dessa época.

Muitas das detenções de populares desse período demonstram tal caráter. Foi assim que ocorreu com os pretos Joaquim, escravo de Maria Feliciano; Paulo, cativo de Antônio do Carmo Maxado Rios; e Diogo, escravo de Manoel Zeferino. Segundo o registro policial, eles foram detidos pelo Sub-Prefeito da Freguesia da Boa Vista por terem sido encontrados em uma palhoça na freguesia da Estância às 11 horas da noite em meio a jogarem com grande alarido⁵¹.

Para manter a ordem, esse Estado-feitor, como assinalou Algranti (1988), procurava disciplinar a circulação e punir aos infratores das várias posturas que se multiplicavam na relação direta do crescimento da cidade e do aumento da população escrava. As

⁵¹ P.C. 7 (Prefeituras de Comarcas). Abr.1838. pág. 95.

punições garantiam, além de uma arrecadação devida às multas, a possibilidade de utilização dos escravos a serviço do governo.

Conforme seu estudo sobre as Posturas Municipais do Recife nessa época, Souza (2002) assinala que o controle ia desde a proibição da circulação de pretos com cargas pelas calçadas da cidade, até a repressão do que fosse considerada desordem feita por escravos, com punição de 100 açoites e entrega do cativo ao seu senhor num prazo de 24 horas. O título 11º das Posturas da Câmara colocado a circular em jornal do dia 13 de dezembro de 1831 também estabelecia no seu parágrafo 5º:

Ninguém poderá mandar a noite, depois do toque de recolher os seus escravos a ruá sem que seja com bilhete em que declare o nome do escravo, e que vai a seo serviço, e a quem pertence, com data do dia, mez, e anno; e sendo donos, que não saibão escrever, deverá sahir com uma luz de lanterna, sobre a mesma pena e circunstancias do § antecedente.⁵²

Caso fossem pegos andando armados, seja explicitamente ou modo oculto, a punição seria encarceramento na prisão e castigo que poderia variar de 50 a 150 açoites. Os relatórios de detenção de indivíduos por porte de algum instrumento utilizado como arma são diversos. Em 1836 registrou-se a prisão de um crioulo com compasso⁵³; de um mulato com bengala e pretos com faca⁵⁴; outro pardo também estar com navalha⁵⁵; também andando armados foram presos uns pretos no mesmo ano⁵⁶. Um pardo fora preso por estar com um compasso⁵⁷. Como se vê, a disponibilidade para se carregar algum instrumento que pudesse ser mortal era grande. Mas também grande parecia era a intolerância das autoridades, dispostas a fiscalizar e reprimir a todo custo esses hábitos.

Toda essa disposição fazia com que as ocorrências aumentassem significativamente, já que era preciso manter ordem na cidade, civilizar o povo e demonstrar a todos que uma sociedade nova para um país novo estava em construção. A documentação disponível no Arquivo Público, reunida no Fundo: Secretaria de Segurança Pública, nos mostra que entre 1836 e 1841, foram efetuados um número expressivo de prisões não apenas por crimes de morte, roubos ou qualquer outra coisa desse gênero, mas também

⁵² Diário de Pernambuco: 13 de dezembro de 1831.

⁵³ P.C. 01 (Prefeituras de Comarcas) Recife, 1836 pág. 39.

⁵⁴ Idem. pág. 44.

⁵⁵ Idem. pág. 184.

⁵⁶ Idem. pág. 337.

⁵⁷ Idem. pág. 290.

por delitos cometidos contra a ordem pública, como vadiagem, circulação em horário indevido, desacato, gritaria, bebedeira, jogo, batucada e também prática de feitiços.

A partir de 1842 esse trabalho de manutenção da ordem que até então era da responsabilidade do Prefeito ou Sub-Prefeito da Comarca, passou à figura do Chefe de Polícia, o que consta nos ofícios do Comando das Armas. Porém, a política de controle e manutenção da ordem pública continuaria tendo a mesma, o que demonstra a opção do governo imperial por uma polícia fundamentalmente de costumes, a qual deveria viabilizar este processo de civilização das classes populares.

Em vista disso, passou-se a exigir a identificação dos escravos de ganho por meio de chapas metálicas que deveriam trazer penduradas ao pescoço, contendo principalmente o nome dos seus senhores. O controle passou a ser tão grande que chegou até na fiscalização das ferramentas que certos trabalhadores (cuteleiros, açougueiros e até alguns artesãos) usavam no exercício do seu ofício.

A quem ousasse se desviar de tal código de conduta, restavam as penalidades. O pardo Narciso José foi preso pelo Sub-Prefeito da Comarca do Recife por ter sido encontrado com outros que logo se puseram em fuga, em brincadeira de Bumba, sendo já meia noite.⁵⁸ Acusados justamente de infringirem as Posturas Municipais, foram então recolhidos à cadeia o preto Domingos, escravo do tenente-coronel Francisco D'Albuquerque Maranhão Cavalcante; o preto Marcelino, escravo do Padre Ambrósio Rodrigues Machado; Fidelis, escravo de D. Constância de Tal; e o pardo Lourenço, escravo de João Bizerra de Figueiredo. Não há detalhes sobre qual teria sido exatamente o delito ante ao que previa o código de leis, mas o fato é que eles posteriormente acabaram sendo soltos sem que se saiba também sob que justificativa. De qualquer forma, talvez não seja absurdo considerar que tenhamos mais uma demonstração da influencia de outros fatores no funcionamento da lei, dentre os quais os interesses ou exigências dos senhores de escravos.

Observa-se que tal processo é acompanhado diretamente pela atuação da polícia no espaço público para controlar e dirigir o comportamento das pessoas. Particularmente com relação aos escravos, a atenção do corpo policial era redobrada não pelo receio de atos de rebeldias, como fugas e assassinatos, mas sim pela prevenção às desordens

⁵⁸ P.C. 07 (Prefeitura de Comarcas). Recife, 1837 p. 12.

corriqueiras. Com sua dinâmica social intensa, a cidade se tornava um “esconderijo” e a polícia era o aparato repressivo responsável por garantir a tranquilidade pública.

Instituir as forças policiais era, portanto, o meio de fazer valer as regras de controle pensadas e estabelecidas para aquela sociedade senhorial, mas que também era inerente à organização da burocracia estatal que se desenvolvia, e que passava a receber poderes até então dispersos nas mãos de particulares. Por isso, na maior parte do tempo os policiais ocupavam-se em reprimir coisas como vadiagem, mendicância, desacato, violação do toque de recolher, insulto ou desordens em geral.

Em Pernambuco, de acordo com Maia (1995), essas leis e aparatos de repressão identificavam progressivamente tanto a categoria dos homens livres de cor, que ao final do século XIX já constituía a maioria da população da Província, quanto a dos escravos, considerando que esse dispositivo legal fazia parte das formas de controle que as autoridades tiveram que adotar de modo que abrangessem as duas categorias, uma vez que, como primeira viviam em condições não muito superiores a segunda, sua proximidade passou a existir até nas horas de lazer.

A partir da leitura feita sobre as posturas da segunda metade do século, a autora destaca que havia duas formas diferentes de ajuntamentos de escravos que eram reprimidos. Uma dessas formas ocorria nas tavernas, com o pretexto dos escravos irem fazer compras a mando do senhor, o que poderia levar mais tempo do que o necessário, aproveitando o escravo para beber, prostrar com seus irmãos de cativeiro ou com livres pobres, e tratar de fazer seus negócios com eles e com os comerciantes, através de produtos de furtos, jogos ou mesmo economias próprias.⁵⁹ Tais aspectos expressos nas posturas mostram a maior dificuldade que as autoridades enfrentavam no controle dos cativos:

(...) transformar o homem livre no principal agente desse controle. Era uma situação ambígua muito reveladora, o fato de que para vigiar o escravo era necessário vigiar o homem livre. Era proibido a um homem livre – ao comerciante em especial -, essas ações conjuntas com ele. De fato, era sobre o comerciante que recaíam as penalidades sobre as infrações, uma vez que as relações comerciais favoreciam a inserção do cativo na sociedade livre, e por isso era importante que elas fossem restringidas ao máximo possível. O conceito que havia sobre o escravo era o de um produtor direto sem autonomia, caso ele se tornasse assíduo

⁵⁹ Como já sugeria-se no Diário de Pernambuco: 04 março de 1831.

comprador-vendendor por conta própria, esse conceito mudaria e com ele viriam efeitos negativos sobre o controle dos escravos (MAIA, 1995 p. 99).

As tabernas eram locais onde aconteciam bem mais que compras e vendas de produtos, possibilitando aos negros livres e escravos também ganhos extras por meio de jogos, apostas. Um espaço social ligado à criminalidade negra, a taberna era um local de encontro e diversão onde todos podiam entrar⁶⁰. Local de desclassificados e despossuídos de toda sorte, era um local potencialmente perigoso conforme os padrões morais dos senhores e da Igreja. Cotidianamente cheias de escravos, nas tabernas observava-se com frequência crimes devido à embriaguez, o que também justificava a visão do negro como um bêbado em potencial.

Por isso, as autoridades preocupavam-se, no dia-a-dia, em controlar o cotidiano das tavernas, principalmente no que se refere ao controle dos seus frequentadores mais assíduos: as classes subalternas e os escravos. De acordo com Souza (2002), nas posturas da câmara de 1831, o título 13, que versava “Sobre polícia dos mercados, casas de negócios, portos de Embarque, pescarias e padarias”, em seu Artigo 2 afirmava:

Todas as casas publicas de bebidas, tavernas, ou barracas que venderem molhados, serão fechadas ao toque de recolher e no tempo em que estiverem abertas de dia ou de noite, não admitirão ajuntamentos de pretos e vadios dentro delas, logo que estiverem providos da mercadoria, fazendo-os imediatamente sair sob pena de pagar o dono da taverna, ou barracas 2\$rs de multa e de sofrer 24 horas de cadeia por qualquer das infrações.

Do seu lado, os taberneiros tinham medo de perder clientes, havendo mesmo uma cumplicidade entre estes comerciantes e os escravos. Por mais que se proibisse, os cativos continuavam a frequentar tais lugares, demonstrando o quanto as tavernas eram parte imprescindível do mundo de lazer popular, e as leis não conseguiam desfazer essa realidade.

Toda essa vigilância do funcionalismo português e dos colonos brancos era motivada pela obsessão com a possibilidade de conspirações de indivíduos de ascendência africana, já que estes existiam em superioridade numérica em relação aos brancos. Diante do cenário de medo, qualquer manifestação de negros e mulatos cuja

⁶⁰ Segundo Jeronymo Martiniano Figueira de Mello, em 1827 existiam no termo de Recife 235 tabernas.

compreensão estivesse fora do alcance dos brancos devido à diferença de língua, religião ou arranjos domésticos despertava suspeita.

As leis e decretos tendiam a concentrar-se na criação ou manutenção de laços de parentesco, mas também naquelas ocasiões em que indivíduos de ascendência africana se reuniam, falavam seu próprio idioma e cantavam músicas que os brancos não conseguiam entender, e dançavam de maneira que estes consideravam imoral, talvez temendo, na verdade, que fossem expressões preliminares da histeria de massa e da violência que poderiam sofrer por parte dos negros.

De fato, não se pode negar que os negros rebelavam-se contra o cativo e toda a miséria tal condição os submetia. Na maioria das vezes isso acontecia através de atitudes individuais, agredindo os agentes opressores, seja utilizando recursos como as feitiçarias, seja fisicamente. Eram comuns no contexto urbano os ferimentos e até as mortes praticadas pelos negros escravos ou não, os quais recorriam à luta, à navalha, à faca como armas de defesa contra a polícia, de vingança contra brancos intolerantes e até mesmo contra outros negros. Como bem ressalta Silva (1988, p.80):

Não podemos descartar que os escravos renegaram o sistema e durante quase dois séculos e meio lutaram sozinhos. A partir da Independência sua luta foi secundada pelos ingleses na perseguição ao tráfico. Colocaram-se contra o sistema de todas as formas possíveis (fugas, suicídios, roubos, assassinatos), aproveitaram-se de todas as brechas.

No caso do Recife, segundo Carvalho (2001), alguns escravos aproveitavam-se dos cortes que o rio Capibaribe fazia entre os bairros para se evadirem dentro da própria cidade em busca de dias melhores, como também poderiam procurar outros rumos, seguindo para o interior ou para fora da província, para se manterem distantes dos senhores ou para ficarem mais próximos de seus parentes e amigos, ou mais amplamente aos grupos que estavam ligados por laços de etnia e nação.

Em junho de 1828 fugiu o pardo Joaquim com 18 a 20 anos de idade, escravo de Manoel Alves, e que tinha conhecimento básico de sapateiro. Segundo a descrição, falava bem a língua do país e andava sempre calçado, procurava se intitular liberto. Isso não era tudo. O escravo era natural da Vila do Penedo, na Província d'Alagoas, onde seu primeiro senhor foi Joaquim de Lima Cavalcanti, estabelecido com loja de fazendas

naquela Vila. Mesmo na condição de escravo, Joaquim já havia dado uma fugida para o sertão pelas margens do Rio S. Francisco, onde foi preso⁶¹.

Já o cabinda Felipe, experto cozinheiro segundo o anúncio, fugiu em 7 de setembro de 1831 e estava com camisa de riscadinho azul e calça e jaqueta branca. Ao que parece, eu intuito não era ir pra muito longe, realizando apenas uma *petit marronage* - como eram definidas na língua francesa essas pequenas fugidas dos negros -, pois no dia 16 do mesmo mês ele foi visto vestido de branco e usando um chapéu de palha, entre os soldados que participaram da famosa Setembrizada, revolta militar que promoveu saques e fogueiras na cidade e que queriam a volta de D. Pedro I, que havia abdicado do trono em 7 de abril do mesmo ano⁶².

Outros, ao contrário, alguns não só queriam, como conseguiam ir pra longe do seu local de cativeiro. Foi o que ocorreu com um preto, crioulo de São Thomé, com idade de 20 a 24 anos e articulado na língua, falando até mesmo um pouco de inglês. Era marinheiro ladino e talvez se passando por forro, fugiu na noite do dia 4 para 5 do mês de dezembro a bordo do Bergantim *Incansável Maciel* que estava ancorado na praia do Collegio. Portanto, se capturado deveria ser entregue ao mesmo Bergantim, ou a João da Silva Salles, na mesma praia do colégio⁶³.

Em todos esses exemplos, não é improvável que a motivação da fuga tenha sido fundamentalmente a procura ou a necessidade de ficar perto de algum parente, dos quais foram separados no momento das negociações de compra e venda de escravos. Afinal, os senhores não se sentiam obrigados a adquirir na sua escravaria os membros de uma família constituída, e normalmente não o faziam mesmo, pois, se por um lado serviria como um fator de acomodação dos cativos diante do sistema, por outro poderiam se tornar perigosos núcleos de resistência cultural e de mobilização rebelde. Essa questão do parentesco entre os indivíduos de ascendência africana, por sinal, era avaliada pelas autoridades menos em termos de relações familiares e mais pelo podiam significar em termos de poder e influência, considerando que algum indivíduo pudesse colocar-se em posição de exercer influência indevida sobre seus pares ou inspirar sua lealdade.

⁶¹ Diário de Pernambuco: 16 de março de 1831 n. 60 pág. 24

⁶² Diário de Pernambuco: 7 de outubro de 1831 n. 213 pág.

⁶³ Diário de Pernambuco: 12 de dezembro de 1831 n, 263 p.

(RE)CRIAR MUNDOS E LAÇOS

4.1. Formando identidades e comunidades

Sabe-se que sociedades, comunidades ou grupos sociais que perdem o contato com sua história, seu passado, acabam se tornando mais susceptíveis à dominação. Assim, em uma situação de contato ou disputa cultural, ficaria mais vulnerável aquele grupo humano que possuir um repertório mais frágil, repertório esse que é ordenado historicamente toda vez que é reavaliado em seus significados e cada vez que é colocado em prática. Daí a importância de se preservar o contato com a história, pois é ela que ordena e é ordenada - de diferentes formas em diferentes sociedades - pelo repertório cultural. Mesmo quando um grupo humano é dominado por outro pelo uso da força, a sua sobrevivência enquanto grupo distinto e com identidade própria depende do vigor de suas tradições.

Nesse sentido, a experiência histórica dos africanos através do tráfico negreiro transatlântico foi por muito tempo assinalada como um primeiro e fundamental passo nesse processo de descaracterização cultural, devido ao rompimento da relação com o ambiente onde suas tradições encontravam o sentido de existir: a África. De acordo com Thornton (2004), alguns especialistas entendiam que os africanos nunca se recuperaram do choque psicológico da viagem para longe de casa, que os tornou dóceis e passivos e, portanto, receptivos aos estímulos culturalmente limitados de seus proprietários ou de sua condição de escravo.

O que se supunha é que sua estrutura social havia sido completamente desagregada e por consequência também não tivesse restado mais um conjunto definido e estabelecido de valores, crenças e costumes que balizasse seu comportamento, restando-lhes, portanto, seguir de forma mimética os arranjos domésticos, o estilo de vida e as demais escolhas do “mundo dos brancos” após o processo de escravização.

No entanto, ao cruzarem os oceanos estes sujeitos levaram consigo suas divindades, visões do mundo, alteridades (linguística, artística, étnica, religiosa); conduziram ao Novo Mundo suas diferentes formas de organização social e seus modos de simbolização do real. Já instalados fora do seu continente, deram início a um processo de criação e recriação cultural para, assim, preservarem os laços mínimos de identidade,

cooperação e solidariedade. Da mesma forma, esta rede de interação permitiu às múltiplas culturas africanas que se espalharam pelo mundo manterem marcas visíveis de suas origens e que exerceram papel fundamental para que africanos e seus descendentes realizassem sua reconstrução pessoal e coletiva.

Ao discutir a diáspora negra no Brasil, Heywood (2010) destaca o papel dos centro-africanos entre aqueles que foram trazidos pra cá, os quais, por algumas de suas características, ajudam a entender certas particularidades dessa que seria uma “cultura negra” nas Américas. Esses mesmos centro-africanos pensavam sobre si primeiramente em termos de identidades sociais construídas de laços familiares e outras comunidades locais. Nesse sentido, a essência da escravização para eles consistia no fato de serem desnudados da percepção que tinham de si próprios, e conseqüentemente, lutavam no Novo Mundo para restaurar – ou criar – um sentido comum de identidade.

Ainda segundo a mesma autora, a história desse grupo étnico como membros de comunidades conscientes no Novo Mundo começou a partir da chegada de uma quantidade numerosa de pessoas de origens convenientemente semelhantes e que terminaram confrontando-se com outros escravizados de características suficientemente diferentes, em momentos quando ambos se mobilizaram enquanto grupos e voltaram-se às suas origens africanas.

Quanto mais gerais e características as atitudes e comportamentos nos quais se baseavam, tanto melhor. Idiossincrasias locais, independentes de quão importantes foram em suas vidas anteriores, contavam muito pouco no processo social – vital para sobreviverem à escravidão nas Américas – de criarem novas identidades sociais baseadas em velhos símbolos. Até o ponto em que se identificavam em oposição aos seus senhores, eles assim o fizeram enquanto escravizados. Basearam-se em símbolos de origem africana primeiramente para se distinguir dos outros. Misturas complexas de africanos de várias origens teriam intensificado as tendências dos interessados em despejar novo vinho de vida, sob a escravidão, em velhas garrafas, tendo por base suas origens na África (HEYWOOD, 2010 p.30).

Origens locais, números e oportunidades constituíram o segundo plano de centro-africanos e outros no Novo Mundo: pessoas suficientes do tipo certo, no momento certo e nas circunstâncias certas poderiam fazer uso efetivo de experiências anteriores em tal migração.

Devido à separação dos grupos de origem e o estilhaçamento das relações de linhagem, esses sujeitos foram compelidos a encontrar outros laços sobre os quais pudessem tecer uma “nova” organização social. Nesse processo, várias tradições se encontraram em um novo ambiente que lhes era igualmente estranho e a partir do qual tiveram que se reelaborar para assegurar a sua sobrevivência, valendo-se primeiramente daqueles que eram amadurecidos ao longo do percurso da aldeia africana até a América.

Mas, nem sempre esses indivíduos puderam permanecer juntos, e certamente ao fim do transplante de um mundo para o outro, alguns viram-se inteiramente sozinhos e diante da necessidade de aprender novas línguas e novos costumes. Nessa situação, eram fundamentais os africanos já aclimatados, funcionando como referências para guiar os novos indivíduos no processo de inserção em uma nova realidade. Como afirma Souza (2006), sempre havia pessoas capazes de representar anseios partilhados por muitos, capazes de unir em torno de si o grupo, traçar identidades, organizar as relações, propor a reprodução de padrões culturais, tornando-se líderes da comunidade.

Diante de situações como a fatídica travessia do Atlântico, os africanos passariam a perceber que o entendimento entre eles não às aproximações linguísticas, mas sim, que alcançava significados mais profundos. Segundo explica Slenes (1992, p.59):

Uma vez no Brasil, os escravos perceberam ou não teriam demorado a entender que estavam todos sujeitos a praticamente o mesmo tipo de domínio, e que provavelmente passariam toda a vida na nova sociedade como seres liminares. Ao mesmo tempo, e em parte por causa disso, eles teriam percebido suas possibilidades de construir, a partir de uma herança cultural em comum, uma nova sociabilidade na própria soleira da porta que não se lhes abria, e contra aqueles que a mantinham fechada. Nesse sentido, a palavra que os escravos detinham pode ter deixado de ser para eles apenas um significante, revelando afinidades mais profundas, para torna-se, ela mesma, um dos elementos constitutivos de sua nova identidade.

A família africana dava lugar, então, aos primeiros laços daquilo que poderíamos chamar de “família do cativo”, na relação profunda entre os companheiros de viagem e de suplício, que dali em diante tornavam-se *Malungos* uns dos outros.

Integrar-se no Novo Mundo exigia, portanto, o desenvolvimento de relações com os companheiros na mesma condição, pessoas submetidas a um mesmo sistema de dominação. Estes laços podiam basear-se numa experiência compartilhada, como o

momento de aprisionamento, o trajeto de algumas caravanas do interior para o litoral na África; o transporte para as Américas no mesmo navio. Do lado de cá do Atlântico, isso se estendia ao trabalho na mesma casa, fazenda, oficina ou rua de alguma cidade. Mas, além desses espaços ou processos de convivência, a aproximação e integração entre africanos e negros nascidos no Brasil também podia acontecer através das fugas.

Alguns escravizados chegavam mesmo a fugir para preservar os arranjos domésticos ou para atuar nas questões familiares segundo seus próprios princípios em vez daqueles impostos pelos donos, por exemplo, para superar a oposição do dono a uma pretensão de casamento, para proteger a esposa das propostas sexuais do dono ou caso temessem que a divisão da propriedade de um dono falecido pudesse resultar na dispersão dos membros da família por lugares diferentes. De modo a se manterem longe do controle dos senhores e das autoridades, esses fugitivos recorriam à organização de redutos próprios, tradicionalmente na forma de quilombos.

Sem dúvida, o mais famoso deles foi Palmares, localizado no território que compreendia a Capitania de Pernambuco, com suas atividades se estendendo desde o século XVI até fins do século XVII. Liderados por Ganga-Zumba e depois por Zumbi, os palmarinos – ou palmaristas, conforme nomeavam os registros lusitanos – resistiram às inúmeras tropas oficiais enviadas por portugueses e holandeses (estes últimos, durante sua ocupação no nordeste em meados do século XVII), além de expedições preparadas por fazendeiros locais que se sentiam cada vez mais prejudicados pelas fugas dos seus escravos ou mesmo pelos ataques de quilombolas às propriedades.

Em vista da complexa organização econômica, política e militar de Palmares, o que repercutia em dificuldades para seus inimigos o destruírem, as autoridades portuguesas chegaram, inclusive, a propor tratados de paz que reconheceriam a autonomia dos seus habitantes em troca de lealdade à Coroa. Destaque-se que essa liberdade se aplicaria somente aos nascidos em Palmares, pois aqueles novos fugidos deveriam ser devolvidos às autoridades locais. Mas esse acordo, inicialmente aceito em 1678, foi depois rechaçado pelos palmarinos, da mesma forma que sabotado pelos fazendeiros e pelos negociantes interessados nas terras ocupadas por estes quilombolas. Tem-se, então, uma retomada do confronto declarado, até que Palmares fora considerado destruído em 1695,

depois de várias investidas de forças repressoras especialmente contratadas, compostas por bandeirantes e canhões para derrubar suas fortificações.

Segundo Thornton (2010), nas primeiras décadas do século XVII Pernambuco era a costa onde pode ser chamado de “onda angola” quebrava, trazendo consigo uma população de escravizados que provinha basicamente da mesma região da África. Nesse sentido, assinala o autor:

A importância desta “onda angola”, que ainda precisa ser analisada mais profundamente nas reflexões sobre a história de Palmares, dificilmente pode ser superestimada. Fundamentalmente, um estudo detalhado do tráfico atlântico para Pernambuco pode revelar que nessa capitania houve uma notável predominância de africanos do centro-oeste durante todo o período da existência de Palmares (THORNTON, 2010 p. 48).

Palmares viria a desenvolver claramente os aspectos formais de Estado a partir do tipo de respeito característico imposto pelos governantes das regiões que falavam Kimbundu. Sua elite ostentava o título de Ngana, designação talvez similar a *lorde*, sendo recebida com o mesmo tipo de reverência, submissão e aclamação que a nobreza africana. Também desenvolveria suas redes de dominação e controle baseadas na afinidade, o que não deixava de incluir a escravização daqueles que eram capturados, ao contrário dos que procuravam espontaneamente o quilombo. Além do aprisionamento dos capturados, os líderes palmarinos também impunham ordens aos assentamentos principais, e também a todo o reino.

Diante das interpretações historiográficas sobre comunidades de fugidos a exemplo de Palmares, como uma tentativa de recuperar uma herança cultural da África, Thornton (2010) pondera que, embora haja poucas dúvidas de que uma das consequências da existência do Estado de Palmares tenha sido a introdução de hábitos dos falantes do Kimbundu na região, a centralização real e cerimoniosa do poder não foi apenas um regresso cultural. Antes disso, ela provavelmente originou-se de necessidades militares, já que a época de sua formação foi repleta de guerras e atos violentos e a comunidade como todo sofreu ataques perigosos e quase anuais dos colonizadores portugueses.

Num ambiente como este, era a organização militar que poderia permitir a resistência de pelo menos alguns fugitivos e, na formação de tal organização, encabeçada, como provavelmente foi, pelas pessoas

que ocupavam cargos militares altos ou por seus designados, tal fato viria à tona. Isso não significa que Palmares tenha sido pura e originalmente uma organização militar, pois esses aspectos também satisfaziam às demandas de uma sociedade civil. Ao contrário, foi o Estado que cresceu a partir de uma organização militar, mas que acabou por governar todos os aspectos da vida (THORNTON, 2010 p. 57).

Evento marcante, portanto, na história de Pernambuco; capaz não só de resistir por um tempo antes inimaginado às investidas dos invasores, mas também de reinventar culturas e identidades para manter a autonomia, Palmares não seria, porém, o último desse tipo de formação coletiva significativa nestas terras. Depois dele ainda haveria outro. O Quilombo do Catucá.

Distribuído entre as matas nas proximidades do Recife e Olinda, incomodou governantes, proprietários e outros segmentos da sociedade escravista da época, por ter se tornado o espaço insurrecional mais importante da província de Pernambuco. Tanto, que Malunguinho, nome atribuído ao seu líder, se tornou sinônimo de escravo rebelde, como o próprio termo Catucá passou a ser usado para se referir a qualquer bando de negros ou desclassificados em geral. No Diário de Pernambuco na sua edição de 04 de março de 1831, um reclamante chegou a seguinte publicação:

A prevaricação dos escravos nesta cidade, é um mal tão grande, que não houvera proprietário que não sinta: compra-se um negro novo, e enquanto se elle conservar bruto é tolerável, mas apenas vai adquirindo alguma civilização, em vez de se tornar mais sutil, elle se constitue um composto de todos os vícios. E qual será a origem deste mal? São os taberneiros pela maior parte: sim, Sr. Editor; cada taberna nesta cidade é um quilombo de negros, e cada taberneiro (com poucas excepções) um malunguinho, que com elles socia, já franqueando-lhes fiadas todas, quantas bebidas querem, já consentindo jogos no interior das mesmas tabernas, e já finalmente guardando, e occultando os furtos, que fazem. E não haverá a quem recorramos, afim de se remediar tão grande mal? Estas necessárias providencias achar-se-ão comprehendidas no circulo das atribuições dos juizes de paz? Terão elles cuidado de as dar?⁶⁴.

Sua importância enquanto símbolo de insurgência e alternativa de liberdade para os escravos, de fato, não era pouca. Sabedores disso, os esforços empreendidos pelas autoridades e proprietários locais para debelar as atividades relacionadas ao Catucá não foram poucos. Em 1837, por exemplo, a secretaria da Prefeitura da Comarca de Goiana informara ao então Presidente da Província de Pernambuco, Francisco de Paula

⁶⁴ DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 04 de março de 1831 pág. s/n

Cavalcante de Albuquerque, o resultado das operações no Catucá, segundo informado pelo sargento-mor Comandante das Forças de Operações, José de Sá Albuquerque:

“hão apresentado aos seos respectivos senhores vinte e nove escravos que se achavão aquilombados naquele Catucá, sendo o número de dezesseis pertencentes ao Cap. Mor João Cavalcanti de Albuquerque, senhor do Eng. Monjope, e os demais a outras diferentes pessoas, além dos que se achão presos na Cadeia desta Vila, sendo um captivo de José da Costa Leite, morador nessa cidade, outros do Senr. Do Eng. Caxuera desta Comarca; assim V. Ex. se dignará ordenar-me como deverei fazer entrega aos seos respectivos senhores⁶⁵.”

Nesse mesmo ano, o Sub-Prefeito de Olinda, Francisco de Sá Barreto notificou a prisão do preto João, escravo de Angelo Carneiro, que estava fugido há um ano no Catucá. No momento da detenção, o escravo estava nos 4 Cantos justamente fazendo compra de refrescos para levar para o quilombo⁶⁶. A situação descrita nos dá uma ideia da margem de mobilidade desses negros aquilombados em relação às vilas e cidades nessa época, mesmo estando na condição de fugitivos do cativo e perseguidos pela força policial, além de, alguns casos, também serem alvo de buscas por capangas contratados pelos seus senhores.

No mesmo período, também foi realizada a prisão de outro membro do Catucá⁶⁷. Outro registro, porém, informa que foram presos alguns escravos encontrados no mato perto do Catucá⁶⁸. Nesse caso, talvez tenham sido cativos que estivessem a caminho do quilombo de Malunguinho, onde encontrariam refúgio e, quem sabe, até reencontrar amigos e parentes dos quais haviam sido separados em outro momento. Mas esses detidos podiam mesmo ser mais uma patrulha dos aquilombados do Catucá, as quais costumavam fazer incursões nas propriedades a caminho da mata, e mesmo dentro da cidade, como foi o caso do preto João que tinha sido preso em Olinda.

Sobre isso Carvalho (2001) ressalta o fato de que Pernambuco no século XIX ser uma província muito diferente daquela da época do quilombo dos Palmares. Portanto, não havia como evitar o contato com o Recife. Na opinião do autor, em que pese sua essência africana, o quilombo da floresta do Catucá não era uma tentativa de reprodução

⁶⁵ P.C. 04 (Prefeitura de Comarcas). Goiana. 25 de janeiro de 1837, p. 20.

⁶⁶ P.C. 07 (Prefeitura de Comarcas). Olinda. 1837, p. 84.

⁶⁷ P.C. 03 (Prefeituras de Comarcas). 1837, pág.128.

⁶⁸ Idem, pág. 169-170.

de alguma sociedade africana, mas um fenômeno americano, híbrido, uma linha de combate contra o *status quo*, que envolvia gente de diferentes procedências étnicas e histórias de vida.

Palmares foi uma tentativa de formação de uma sociedade alternativa. O Catucá tentava isso como ideal, mas sua posição precária impelia seus habitantes a viverem de roubos, caça, agricultura de subsistência, além da prática de algum comércio e contrabando. Grande parte de suas vítimas será as boiadas e mascates em geral que levavam coisas do interior para a cidade e vice-versa. Ao contrário dos palmarinos, a situação dos quilombolas do século XIX não permitia isolamento. O pressuposto para sua existência era a cooperação de pessoas de fora do quilombo (CARVALHO, 2001 pp. 180-181).

O quilombo de Malunguinho distribuía-se num meio de um feixe de estradas que ligavam o Recife e o *hinterland* da Zona da Mata seca, que nessa época era a área rural de maior densidade populacional da província e onde vivia uma população livre bastante diferente. Sendo assim, a situação era ideal para os ataques dos quilombolas que se dividiam em vários grupos espalhados pelas matas. De acordo com as necessidades do momento, eles agiam em conjunto ou separadamente, usando a seu favor as possíveis trilhas da floresta que ficava na saída das cidades do Recife e Olinda.

A partir dessas conexões com a população rural e urbana despojada, viria a surgir uma complexa rede de informações que possibilitava aos rebeldes do Catucá saberem com certa antecedência a mobilização das tropas para os atacarem, e assim, se prepararem para a investida. Essa articulação do quilombo com a dinâmica externa fazia com que se aproveitasse, inclusive, da conjuntura política da província, ampliando sua ação nos momentos de divisão das elites e reduzindo quando esse grupo estava mais unido. Essa capacidade de se aproveitar das situações e de criar aliados foi ajudando o quilombo do Catucá a consolidar sua existência enquanto foco de resistência.

A articulação dos quilombolas com os negros do Recife era algo dado como certo pelas autoridades da época, tanto que o tema passou a ser discutido pelo Conselho do Governo diante das reclamações e reivindicações dos senhores de engenho, o que levou a promoção de incursões de tropas contra o quilombo, causando-lhe algumas baixas mas não exatamente sua extinção. As ações dos quilombolas sobre as propriedades, e a proximidade cada vez maior desses ataques em relação à cidade alarmava as autoridades sobre os perigos de um levante tal como ocorrera em Salvador por parte dos malês.

A preocupação das autoridades com tal possibilidade, segundo Carvalho (2001), demonstra que os negros tinham uma consciência da luta antiescravista em outras províncias. Isso denota a existência de canais informais de comunicação bastante complexos, ligando os quilombos com os escravos de várias partes do país:

Nessa rede, os negros do Recife tinham um papel fundamental, já que ficava lá o porto através do qual se propagavam as notícias externas. As novidades chegavam aos escravos urbanos pelos mesmos canais utilizados pelos brancos, pois os navios que as traziam tinham cativos a bordo, os quais apareciam nos jornais, tanto à venda como fugindo (CARVALHO, 2001 p. 184).

Ainda como informa este autor, numa das diligências empreendidas contra o Catucá, as tropas encontraram nas matas muitos mucambos, e até mesmo casas, além de muitas lavouras, as quais trataram de queimar. Diante desses dados, fica claro, portanto, no Catucá se conseguiram ter uma vida relativamente sedentária, diferente do que podia parecer em função dos seus deslocamentos e das perseguições. Graças aos anos conturbados quando ocorreram a Revolução Pernambucana de 1817 e a Confederação do Equador, em 1824, teria sido possível aos quilombolas, senão a formação de uma sociedade alternativa aos moldes de Palmares, pelo menos a criação de um espaço de liberdade, mesmo perto de engenhos de cana e do principal centro urbano do Recife.

Isso seria gradativamente desfeito com a contínua repressão a partir dessa época, forçando os quilombolas a se tornarem mais móveis, andando em grupos menores para realizar suas incursões. Quando o Catucá foi arrasado em 1835, acredita-se que poucos conseguiram escapar, se bem que não se sabe quantos de fato estavam lá no momento do confronto. Isso aponta para a possibilidade de alguns integrantes do Catucá terem continuado atuando na região, mesmo que de forma diferente, porém com o mesmo espírito de rebeldia. Talvez tenham conseguido estender isso a outros negros presentes no cotidiano da província de modo empoderarem-se de sua autonomia e identidade.

Essa importância dos quilombos como forma de insurgência não apenas para os cativos também nos remetem ao seu significado enquanto instância comunitária formada por pessoas na mesma situação ou muito próximas a ela. Nesse sentido, talvez o preto João estivesse apenas comprando refrescos para seu próprio uso ou de seus familiares, ou talvez para um número bem maior de pessoas como ele, com quem

carregava vínculos identitários também fortes e que naquele momento tinha a responsabilidade de ajudar a suprir as necessidades do grupo.

Sobre isso vale lembrar que a decisão de fugir sozinho ou acompanhado da família nuclear representava para o escravizado uma decisão consciente e irreversível de romper emocionalmente com outros parentes sanguíneos ou rituais, como os que existiam em qualquer comunidade de cativos. Mas, as fugas também uniam parentes ou contribuir para se preservar a coesão da família, pois os escravizados das comunidades de fugidos recrutavam ativamente outros dentre os que ainda estavam no cativeiro e, de forma bastante natural, começavam tentando convencer os parentes a unir-se a eles na liberdade ilegal.

Se considerarmos que os escravizados no Brasil, tanto a primeira geração aqui desembarcada de África, quanto as seguintes que formaram os cativos *crioulos*, foram capazes de reinventar significados culturais de origens africanas, é possível pensar as chamadas “culturas escravas” não numa perspectiva essencialista de “africanismos”, e nesse sentido, os quilombos e a cultura quilombola (ou culturas quilombolas, para marcar suas complexidades e diversidades) para além de retratos de uma “cultura africana”, mas entendendo-os como uma extensão da cultura escrava que veio a se configurar nesse período e na qual o elemento africano se fazia presente. De acordo com Soares e Gomes (2001 p.5):

Senzalas e choupanas podiam ser fontes constantes de *back-grounds* culturais para os habitantes dos quilombos, como estes para as mesmas. É claro que em algumas situações, os impactos demográficos do tráfico negreiro, a *crioulização* das populações escravas em geral e o isolamento forçado de alguns grupos de fugitivos podem ter provocado interações culturais diferentes. O fato é que africanos e crioulos — e aqui já há uma generalização — não estavam completamente afastados nas ruas, nas senzalas e nos quilombos de outros setores escravos, livres e negros.

Os mesmos autores relatam que, em fins de 1835, o presidente da Província do Rio de Janeiro, Joaquim José Rodrigues Torres, informara ao Ministério da Justiça a respeito dos constantes boatos e revelações de “projetos” de insurreições escravas na Corte e no interior, embora o mesmo também dissesse considerar exagerado - talvez visando acalmar as autoridades imperiais - tais rumores, já que eram frutos de denúncias que pareciam produzidas por “tintas com a côr do medo”. A expressão revela, portanto,

que chegava com certa frequência à Corte esse tipo de denúncia de vários pontos da Província fluminense e de outras partes do Império. Além disso, se nas mentes de todos que temiam as revoltas de escravos e suas conseqüências, o medo tinha uma coloração, e mesmo que de forma simbólica, esta coloração era negra, como era a cor dos escravos, principalmente daqueles de origem africana.

Mas esse clima de medo e sua associação à população cativa partiam de algumas experiências vividas naqueles tempos. Particularmente em meados da década de 1830, as repercussões da Revolta dos Malês na Bahia, por exemplo, fez com que em várias regiões brasileiras se passasse a temer uma insurreição geral dos escravos, e por isso, em meio aos rumores, denúncias e boatos sobre essa possibilidade ou mesmo já de sua deflagração, as imagens do medo se ampliavam. O terro das autoridades e da população em geral, porém, não se baseava somente nos episódios de 1835 ocorridos em Salvador. Além deles, também viria a ressurgir o fantasma haitiano.

Para ilustrar bem essa atmosfera, Soares e Gomes (2001) destacam uma denúncia anônima que foi enviada ao governo imperial em janeiro de 1836 e que lembrava o “exemplo da Ilha de São Domingos”. Segundo os autores, o denunciante se remtia às informações relativas a um papel ao achado com um escravo e que serviria de plano para ensinar como os pretos deveriam se mobilizar no dia 24 e 25 para começar a matança dos brancos e pardos. No mesmo tom alarmante, o denunciante anônimo pedia então providências mais efetivas das autoridades imperiais, pois acreditava que não demoraria para a sociedade, e em particular a Corte, fosse vítima de uma “nuvem negra” promovida através da desordem de africanos. O medo ganhava mais significados simbólicos na medida em que entendiam que uma verdadeira nuvem negra se preparava para escurecer todo o céu e se abateria sobre todos.

Os temores motivados pelos eventos dos malês baianos e aos rebeldes haitianos chegou ao ponto de misturar-se e daí para projetar o fantasma de um movimento mais amplo de sublevações escravas, levando as autoridades a temerem a existência de planos de revoltas articuladas entre cativos de várias partes das Américas, que contaria também com a participação de abolicionistas ingleses e emissários internacionais, numa alusão ao movimento de contestação ao escravismo que vinha sendo promovido por Sociedades Philantropicas da Inglaterra e repercutido em outros países.

E não era só isso. Também pioravam a situação as rebeliões regionais que eclodiam de norte (Cabanada) a sul (Farroupilha) e que ameaçavam a estabilidade da Regência ainda em fase inicial:

Naquele contexto, o medo dos africanos minas da Bahia foi mais um ingrediente perturbador para a já tensa situação entre as forças policiais e a massa escrava e popular no centro da Corte. Na repressão desencadeada na capital do Império — e, por certo, em outras províncias e cidades, para além de Salvador — em 1835 e 1836, o foco principal foi, de fato, o perigo representado pelos africanos ocidentais, os minas, como eram genericamente denominados (SOARES e GOMES, 2001 p.8).

O receio das autoridades com relação aos diferentes grupos de escravizados que os frequentavam, entre os quais estavam os minas, também era acrescido pela preocupação com o tráfico clandestino. Isso porque, apesar de toda a repressão, era sabido que o número de africanos desembarcados estava aumentando, demandando um controle cada vez mais próximo sobre os negros vindos em navios mercantes ou navio de guerra. Havia uma diferença entre africanos *boçais* e africanos da Costa da Mina “ladinos”, estes últimos considerados mais perigosos.

O olhar diferenciado em relação a certos grupos étnicos dos povos africanos que vieram escravizados para o Brasil e de que tais identidades específicas precisam ser desconsideradas na análise da constituição e organização de mocambos nos diversos pontos do país, principalmente nos séculos XVIII e a primeira metade do XIX. Tanto nos quilombos, quanto nas senzalas, os africanos procuraram compartilhar objetivos e estratégias para conquistar suas liberdades conforme suas escolhas ou possibilidades. Porém, em alguns momentos suas diferenças étnicas, lingüísticas e culturais podem até, inclusive, ter atrapalhado o alcance de determinados objetivos.

O fato é que os quilombos brasileiros eram formados por africanos de diversos grupos étnicos e mesmo por escravizados nascidos no Brasil, e justamente por isso, o fenômeno de complexidades étnicas africanas - e também de *crioulização* - nestes espaços foi recorrente, com os impactos sociais e culturais de determinado grupo étnico se dando conforme as circunstâncias, o contexto e o período, em meio a uma “realidade escrava”:

Africanos recém-chegados podiam conhecer vários caminhos visando, ao mesmo tempo, a sua “integração” nas sociedades escravistas e a sua inserção étnica, agenciando novos espaços de vida, trabalho e identidade. Entre estes caminhos havia aqueles da ótica senhorial e aqueles das comunidades escravas em contextos específicos. Redefiniam-se as lógicas de dominação, assim como identidades e formação de comunidades escravas (SOARES e GOMES, 2001 p.20).

A busca por convivência e identificação também pode ser depreendida nas palavras o prefeito da comarca do Recife, Francisco A. de Sá Barreto, que ao recomendar a dispensa do 2º Sargento da Guarda Nacional devido a nomeação de um comissário de polícia para alguns distritos da povoação de Beberibe, na cidade de Olinda, fez questão de destacar que estes lugares eram uns dos mais infestados de pretos aquilombados⁶⁹.

Tal como bem ilustra a formação e as atividades dos quilombos, o apoio social dos pares era um elemento fundamental para a sobrevivência dentro do escravismo. Em vista disso, os negros escravos e também livres procuravam reunir-se em grupos para celebrar e recriar “seu mundo”. Vale relembra aqui o caso já citado da petição enviada ao Prefeito da Comarca do Recife em 1841 pelo preto africano Domingos do Carmo, que solicitava licença para festejar com seus companheiros, ao modo de sua nação, o Dia da Coroação e Sagração do Imperador D. Pedro II. Alegando temer as consequências desse tipo de reunião diante da possibilidade de terminar em desordem, o mesmo prefeito comunica tal pedido ao então Presidente da Província, Manoel de Sousa Teixeira, “sugerindo” também seu indeferimento⁷⁰.

Pode causar certo estranhamento a recusa a tal pedido do africano Domingos, uma vez que seu intuito era unicamente expressar junto com seus pares, segundo ele, a coroação e entronização do segundo monarca do Império, o que deveria ser visto com bons olhos pelas autoridades locais, até mesmo pela demonstração de reconhecimento à figura do imperador tendo em vista as medidas que haviam sido tomadas desde a década de 1830 como parte das políticas de repressão ao tráfico atlântico e “libertação” dos indivíduos encontrados como peças desse negócio.

Apesar da motivação “positiva” apresentada pelo africano, a preocupação do Prefeito da Comarca e sua oposição a tal pedido talvez estivesse justamente no ajuntamento

⁶⁹ P.C. 14 (Prefeitura de Comarcas). Recife. 27 de fevereiro de 1840.

⁷⁰ Conferir seção 1.4 deste trabalho, pág. 80

desses negros, reunindo-se para festejar “a seu modo”. Afinal, mesmo que fosse simplismente para celebrar, sabia-se como normalmente aconteciam os festejos dessa população negra, posto que eram já bastante conhecidos e criticados pela sociedade escravista dado as repercussões que traziam ao cotidiano da cidade.

Havia o risco da sublevação geral e isso exigia uma precaução redobrada destes ajuntamentos, colocando os africanos no centro das atenções de todos. Aqui novamente os *minas* eram um dos grupos mais observados pelas autoridades e senhores da cidade, pois além da fama de conteciosos, também eram tidos como mestres na *sedução* de escravos, que era uma forma de atrair o cativo com algum artifício e depois enviá-lo geralmente para alguma fazenda ou mesmo para os quilombos suburbanos dentro da cidade, já que o intrincado labirinto de becos e vielas tornava relativamente fácil ocultar um cativo pelo menos o tempo suficiente até que fosse possível mandá-lo para fora da cidade ou mesmo que ele se passasse por forro em algum subúrbio distante.

Através de sua rede de *sedução*, os minas representavam, portanto, mais um canal de comunicação entre escravos da cidade e do campo, estreitando relações entre os dois mundos, demonstrando-se que eram mais próximos afinal do que supõe a historiografia sobre escravidão.

É importante também destacar que a *sedução*, diferentemente do roubo, muitas vezes era realizada com a participação ativa do próprio “roubado”, podendo ser considerada, portanto, como uma variante da fuga, mesmo que não representasse uma “negação do sistema”. Nesse sentido, não era tarefa fácil para as autoridades e para a classe senhorial desbaratar plenamente esse tipo de rede de escravos montada pelos minas. Afinal:

A questão dos minas era ampla, e por mais que na Corte talvez tivessem mais projeção — pelo papel político da capital e a grande população negra e africana ali residente — era nas províncias mais estremecidas pelos movimentos políticos que eles encontravam facilidade para se esconder em meio à população escrava, e talvez maior impacto de suas ações. Na Corte, o medo da rebelião generalizada diminuía com o correr da década, mas os ataques contra senhores por escravos minas reforçavam a aura de rebeldes e incorrigíveis que estes africanos gozavam entre a população branca e proprietária. Os casos se sucediam, reforçando a fama de incontroláveis que tinham os minas (SOARES e GOMES, 2001 pp. 22-23).

Se de um lado constatava-se a existência de significativa mobilidade destes africanos ocidentais pelas cidades do império, de outro também não era raro o retorno para a África, ocorrendo através de “rota subterrânea” nos dois sentidos do Atlântico aberta principalmente para os libertos por meio de uma rede de cumplicidade, oculta dos olhares da polícia, semelhante àquela que leva escravos para dentro e para fora da cidade. Mas esse fluxo entre os continentes também acabava recebendo “ajuda” das autoridades, na medida em que o castigo oferecido a alguns “sedutores” de escravos era ironicamente a deportação para a África – principalmente Angola.

Este mesmo tipo de medida era aplicado em relação aos *africa nos livres* que capturados em mãos de traficantes, e que ficavam sob a custódia do governo. Depois de entregues temporariamente a proprietários de prestígio, os quais deveriam “educá-los” e alimentá-los, sabe-se que, por negligência, ou mesmo interesse, a grande maioria muitos desapareceu no meio da escravaria que vagava pelas cidades. Como também se sabia que tais africanos contrabandeados não podiam ser considerados meros *bocais* e que, portanto, poderiam ser capazes de algum tipo de articulação com outros agentes sociais para a efetivação de sua liberdade. Como o prazo de “serviços” por 15 anos que havia sido estabelecido pela legislação sobre *africanos livres* já estava terminando por volta de 1844, o mais prudente seria enviá-los de volta para o lugar de onde vieram.

Considerando a vasta malha urbana escrava do Rio de Janeiro, na opinião de Soares e Gomes (2001), entre esses africanos livres, os *minas* aparentemente conheciam melhor tal condição ambígua, e jogavam isso para viver, na prática, apartados dos seus senhores. Sendo assim, a *sedução* por eles agenciada, mesmo sendo uma atividade marginal, era um serviço bastante cobiçado por diferentes sujeitos, ansiosos para deixarem a cidade pelo campo, ou mesmo seguir destino contrário.

A condição ambígua de *africano livre* – já que se vivia as mesmas agruras dos escravizados sob o jugo senhorial, parecia ajudar nessa penetração dentro da comunidade escrava em geral. Esse “passe-livre”, no entanto, pode não ter sido uma prerrogativa apenas dos minas, e se foi, certamente não ficava tão condicionado ao fato ser escravo, liberto, livres ou os diferenciados *africanos livres*. Os caminhos da *sedução* de escravos segue, então, o seguinte quadro:

africanos minas bem localizados na Corte, donos de vendas e tabernas nas zonas de fazendas, quilombos ocultos nas serras, protegidos — talvez por um pacto de colaboração — por administradores e afinal escravas domésticas arranjadas no mercado paralelo, por preço bem mais acessível, em tempos de tráfico clandestino. Dificilmente a rota seria cumprida sem livre e espontânea vontade da escrava (SOARES e GOMES, 2001 p.25).

Tal nível de articulação também parece ter favorecido a existência de verdadeiras sociedades secretas que se ocultavam nas brenhas das cidades e que tinham destinação aparentemente religiosa, o que não as tornava menos aterradoras no imaginário da sociedade senhorial, já que entre suas atividades supostamente conspiratórias deveriam estar mantendo correspondência com diversas comunidades escravas, particularmente africanas, da mesma província e de outras partes do Império.

Se de fato tal rede de comunicação existia no interior da comunidade escrava que se distribuía pelo país, tendo como principais fomentadores os grupos mais fechados considerados como sociedades secretas, isso possivelmente acontecia na língua árabe, já que também tinha sido com a mediação desta língua, conhecida inclusive na sua forma escrita pelos africanos ocidentais que teria sido elaborada a conspiração na Bahia. Mas há indicativos de que nesta época estes africanos tenham conseguido montar uma vasta rede que se espalhava por grande parte do Império, e mesmo não tendo como fim a rebelião generalizada, o simples indício de sua existência ou formação, já representava por si só uma ameaça para a ordem vigente.

Longe de serem somente rebeldes incorrigíveis, nessa conjuntura da década de 1840 os membros da comunidade escrava também partilharam da conjuntura particular que se vivenciava, e nesse sentido, a alternativa do confronto direto com os recursos mais sutis como a *sedução* fora um desses caminhos forjados diante da impossibilidade de efetivar amplos movimentos armados coletivos dentro da cidade, seja por causa da forte vigilância aplicada pela ordem policial e senhorial, seja mesmo pelas divisões latentes na grande maioria negra nessas cidades.

Movidos pela mesma preocupação que a adotada pela polícia baiana em se antecipar aos levantes, e considerando as possibilidades de funcionamento das conhecidas redes de *sedução* de escravos, a vigilância nas grandes cidades do Império se tornou cada vez mais ferrenha sobre certos espaços de ajuntamento de negros bastante comuns nessa

época. Entre estes espaços mais vigiados estavam os angus, ou zungus, as casas coletivas de reuniões para africanos e crioulos que já eram proibidos pelo menos desde 1833 e nessa conjuntura podiam ser centros nervosos de uma virtual explosão social.

As tais *casas de feitiço* que sempre eram vigiadas, mas de certa forma toleradas até então já que não havia evidência de ligações com a resistência direta, agora, além dos permanentes e incômodos alaridos e batuques promovidos pelos negros escravizados e livres que as frequentavam, também se tornaram focos perigosos.

4.2. Entre batuques e feitiços

Reuniões que costumavam acontecer nos seus momentos de recreação dos pretos, pardos, livres ou cativos, os batuques eram permitidos e até mesmo estimulados em momentos de maior tranquilidade nas relações entre senhores e escravizados, assim como nos espaços que possibilitassem formas pacíficas de convivência. Mas, também eram proibidos em outras conjunturas de maior tensão e medo com relação a sublevações, o que era diretamente influenciado pelas tendências individuais dos administradores com suas linhas de argumentação muito particulares.

Em Pernambuco, esses ajuntamentos aparecem de forma recorrente nos registros policiais uma vez que era constante a ocorrência de detenções de envolvidos. Expressão significativa da representação que a sociedade senhorial sobre tal tipo de manifestação, esses registros, no entanto, também trazem consigo informações importantes que ajudam a remontar esse cenário, e assim, termos alguma ideia de como eram os ditos ajuntamentos festivos de negros marcados por elementos como tambores, cantos e danças, nos aproximando também das pessoas que o faziam através dos seus encontros.

Na noite do dia 16 de outubro de 1839, por exemplo, Joaquim José de Jesus foi preso na Freguesia de Afogados por estar num batuque e incomodando os vizinhos daquela área e, segundo o registro da detenção, não era a primeira vez que isso acontecia com Joaquim. Mas apesar de ser reincidente, porém, ele acabou sendo colocado em liberdade às 18 horas no dia 18 do mesmo mês pelo prefeito da Comarca do Recife, Francisco A.

de Sá Barreto⁷¹. Mesmo havendo determinação nas Posturas Municipais para repressão e punição dos transgressores da ordem pública, por serem recorrentes no dia-a-dia da cidade, vale destacar muitos desses casos terminavam sendo resolvidos da forma como se viu com o Joaquim José, ou seja, com uma breve estadia na cadeia e depois a liberação do infrator. Até por que não seria possível acomodar nas prisões das comarcas por muito tempo a grande quantidade de presos pela acusação desse tipo de desordem.

Nessa detenção, no entanto, é possível constatar um pouco das repercussões da prática dos batuques no cotidiano a partir do repúdio dos moradores dos locais onde eles aconteciam. Esses moradores, inclusive, não apenas se queixavam da incivilidade dos frequentadores desses espaços, materializada no barulho dos tambores, nas danças e cantorias, o que afrontava os próprios valores religiosos, morais comportamentais da sociedade senhorial escravista.

Como eram marcados pelos toques dos tambores, cantos e danças, os batuques eram entendidos pelas autoridades como atividades também de caráter religioso e por isso também perigosa, já que alimentava permanentemente nos negros uma base comum não apenas pela vivência no cativeiro, mas sim pelo vínculo a uma ancestralidade e a uma africanidade que os identificava e os levaria a unir-se. No dizer de Souza (2010, p.30):

Esse sentimento de estar ligado e ser, de alguma maneira orientado por seus antecessores, tornava possível, por meio dos batuques, a relação íntima dos indivíduos com seu grupo, com sua identidade grupal. É possível que esse sentimento, aliado às palavras e aos gestos, postos como um dos conteúdos da civilização subsahariana, fosse traduzido por momentos de comoção, revigoração e aprendizado social de respeito dos indivíduos por seus antecessores.

Por esse sentido, qualquer atividade que envolvesse algum estímulo à valores e crenças diferentes daquelas estabelecidas podiam ser entendidas como um indício de conspiração contra os senhores, contra a igreja ou contra o governo.

Não por acaso, aqueles que porventura fossem praticantes dessas práticas religiosas eram recriminados não só pelos representantes da Igreja, mas também pelas autoridades governamentais e pela classe senhorial, sendo classificados como feiticeiros ou mesmo praticantes de bruxarias, o que demonstrava não apenas o preconceito, mas também o

⁷¹ P.C. 10 (Prefeitura de Comarcas). Recife. 18 de outubro de 1839.

próprio desconhecimento e a generalização aplicada a tais práticas. Mesmo àqueles que chegavam a ser presos sob alguma outra acusação, dava-se um considerável destaque ao credo que professava, como se a demonstrar uma predisposição ao crime, ou ao mal.

No dia 22 de outubro de 1836 veio a ocorrer o que podemos considerar um exemplo disso. Foi o dia da prisão na comarca do Recife, de um preto, casado, de nome Pedro o qual era escravo, mas que dizia ser livre já que andava fugido até então. Além disso, o detido em questão também era curandeiro de feitiços, malefícios e possessões⁷². Com todos esses “atributos místicos” de Pedro, é de se supor que em alguma medida exercesse papel de destaque entre os membros da comunidade negra, até porque, conforme o registro de sua prisão, durante o tempo que durou sua fuga, ele estava vivendo como sujeito “livre” e aparentemente em plena atividade religiosa. Desse modo, atendendo pessoas e influenciando-as como uma referência também de sabedoria, identidade e poder.

Embora no caso do curandeiro Pedro, o peso das autoridades tenha recaído a partir da acusação de ser um escravo fugido, e não necessariamente por suas práticas místicas, sem dúvida que isso poderia ser visto como um iminente perigo à ordem estabelecida. Afinal, as perseguições a este tipo de sacerdote, africanos ou crioulos, não eram incomuns no Brasil neste período.

Um exemplo disso foi o caso de Rufino José Maria, um liberto de nação nagô - designação comum no Brasil para identificar os africanos de origem iorubá. Estes nagôs ficariam conhecidos em todo o país principalmente por uma série de revoltas que empreenderam na Bahia durante a primeira metade do século XIX. Em Salvador os muçulmanos nagôs eram conhecidos como Malês, e estiveram à frente de uma rebelião escrava na noite do dia 24 para 25 de janeiro de 1835. Africanos escravos e libertos pertencentes a este grupo étnico ocuparam as ruas de Salvador e, durante mais de três horas, enfrentaram soldados e civis armados. Embora durasse pouco tempo, apenas algumas horas, foi um dos levantes de escravos urbanos mais sérios ocorridos nas Américas e teve efeitos duradouros para o conjunto do Brasil escravista.

Ao analisar as bases do levante baiano, considerando que o ambiente urbano acabou facilitando de muitas maneiras o crescimento do islamismo na Bahia, Reis (2003)

⁷² P.C. 01 (Prefeitura de Comarcas). Recife. 22 de outubro de 1836.

observa que a relativa independência dos escravos de Salvador, a presença de um segmento numeroso de libertos e a interação entre os dois grupos ajudaram a criar uma rede dinâmica de convívio, proselitismo, recrutamento e mobilização. A essa rede rebelde, os documentos da devassa se referiram como “sociedade malê”.

Segundo pesquisa realizada por Reis, Gomes e Carvalho (2010), Rufino, que também tinha como nome Abuncare, foi preso no dia 3 de setembro 1853 em sua residência, na rua da Senzala Velha, número 78, na freguesia de São Frei Pedro Gonçalves do Recife, em Pernambuco. Ainda segundo os autores, a prisão de Rufino aconteceu sob um clima tenso de rumores, denúncias e repressão relacionados a uma conspiração escrava que envolveria vários engenhos nas redondezas do Recife. Na ocasião, foram feiras revistas em casas de africanos e também, em duas ocasiões, nas ruas e tabernas do centro da cidade. Mas a polícia não encontrou nada de suspeito na casa dele, e acabaram confiscando muitos manuscritos em árabe, o mesmo tipo de material apreendido de rebeldes africanos na Bahia quase vinte anos antes.

Importa destacar que os escritos malês ficaram famosos em várias províncias devido ao noticiário dos jornais, já que foram apresentados como o aspecto mais intrigante, misterioso e mesmo perigoso da rebelião que ocorrera, pois acreditava-se que tais papéis continham mensagens secretas, doutrina e manifestos políticos, ou mesmo planos revolucionários escritos pelos rebeldes de 1835. Mas no depoimento contado por Rufino, a história estava longe de ser a de um rebelde, e sim a de um muçulmano educado e pacato com uma rica experiência de vida, marcada por aventuras em meio às rotas comerciais do oceano Atlântico, desde sua captura no interior da Nigéria, até sua alforria em Porto Alegre, no Brasil.

A prisão de Rufino estaria ligada, portanto, a uma verdadeira onda de medo que se criara em torno dos acontecimentos de 1835, e que repercutiu em inúmeros boatos de insurreições escravas que poriam em risco a ordem pública e a própria vida das pessoas. Os historiadores Reis, Gomes e Carvalho (2010) destacam, porém, que tinha sido o próprio governo a alimentar tal onda de medo, afinal, tão logo tivera notícia do levante baiano, o ministro da justiça, por exemplo, recomendou à polícia da Corte providências “indispensáveis” para a “tranquilidade dos habitantes da Capital”, evitando ali “a reprodução das cenas da Bahia”. Também a Assembleia Provincial do Rio de Janeiro

enviou uma moção às principais autoridades do Império denunciando a existência de “sociedades secretas” negras na Corte. Conforme explicam os autores:

Os africanos, sobretudo os minas, seriam o alvo preferencial da vigilância e da repressão. Em março de 1835 uma circular do regente Feijó para Euzébio de Queiroz determinava que, “para tranquilizar os ânimos dos habitantes desta capital”, os juizes de paz deveriam proceder “ao mais escrupuloso exame sobre os pretos minas que possam existir em seus respectivos distritos, se nas casas que habitam há reuniões de outros e por maneira que possa causar desconfiança (REIS, GOMES E CARVALHO, 2010 p. 86).

A estratégia das autoridades seria realizar batidas policiais durante a madrugada nas casas dos africanos forros, sobretudo aqueles conhecidos por suas estranhas práticas religiosas. Sabemos que, nessa circunstancia particular, a expectativa era com relação ao exercício do islamismo, posto que foi com base nesta doutrina religiosa que os negros conseguiram se mobilizar política e estrategicamente, promovendo a circulação de escritos árabes, culminando na iniciativa do levante Malê. Mas, naquele momento de tensão, não apenas as atividades muçulmanas ou de negros africanos seriam motivo de desconfiança para as autoridades e de preocupação para a sociedade senhorial. Qualquer evento que envolvesse negros precisaria ser minimamente investigado, principalmente quando não se compreendia seu significado ou se tal prática pudesse ter algum caráter coletivo e mobilizador entre o conjunto da população de cor, especialmente a população escrava.

Nesse clima de terror instaurado a partir da revolta baiana, reacenderia-se, inclusive, o debate sobre o fim do tráfico, que já havia sido por lei, mas que não se cumpria. O argumento agora era de que se estava introduzindo no país inimigos da ordem pública, e que a manutenção disso seria uma total imprudência. Ainda sobre esse debate, Reis, Gomes e Carvalho (2010, p. 86) trazem mais dado:

Começaria a reverberar, a par do debate sobre o fim do tráfico, a criação de uma colônia brasileira na África - a exemplo da inglesa Serra Leoa e da americana Libéria - para envio dos *africanos livres*, que eram aqueles confiscados ao tráfico ilegal, e dos libertos por algum motivo considerados indesejáveis pelo governo. Ou seja, o fim da importação de africanos escravizados seria complementado pela expulsão daqueles que não o fossem. Travava-se de um projeto, muito popular nessa conjuntura, de desafricanizar o Brasil.

A colônia de Serra Leoa tinha sido fundada em 1787, segundo informam os autores acima, por um grupo de filantropos ingleses, entre eles o legendário Granville Sharpe, que haviam abraçado fervorosamente a causa da abolição do comércio transatlântico de escravos e brevemente iriam promover um impressionante movimento de massa para impressionar o Parlamento de seu país naquele sentido. Chamada de Província da Liberdade, a colônia foi originalmente concebida para receber negros pobres que viviam na Inglaterra e começavam a ser vistos como uma ameaça à boa sociedade. Muitos deles tinham lutado do lado dos ingleses contra recente independência dos Estados Unidos e depois da guerra se estabeleceram na Inglaterra.

Os idealizadores de Serra Leoa desejavam demonstrar ao mundo a aptidão dos negros para viverem em liberdade, de se autogovernar e nela prosperar, bem como sua capacidade civilizatória, o que significava consolidar entre eles o cristianismo, comprometendo-os com a ética protestante do trabalho e o desejo de se engajar em atividades comerciais que competissem, e com o tempo superassem, o tráfico de escravos, muito ativo naquela região. Tratava-se de por sobre as costas dos colonos negros o pesado fardo do homem branco (REIS, GOMES E CARVALHO, 2010 p. 212).

Com a abolição do tráfico pela Inglaterra, em 1807, no ano seguinte Serra Leoa acabaria deixando de ser um empreendimento corporativo privado para se tornar uma colônia da Coroa britânica, que passaria a administrá-la através de funcionários indicados pelo governo de Londres. A ideia de uma “*Freetown* brasileira” não progrediu, até mesmo porque os objetivos econômicos e políticos que moveram a criação dessas comunidades eram diferentes dos que alicerçavam nossa sociedade senhorial. Ao invés de fortalecer tal tipo de atitude extrema para eliminar a fonte do terror instalado, ou seja, a presença negra em todos os espaços – de uma maneira ou de outra -, e a constante alimentação desse contingente pelo tráfico, a opção nacional foi continuar empreendendo uma política de repressão cada vez mais implacável.

Face a esse cenário, a prisão de Pedro no Recife talvez não representasse apenas a captura de mais um escravo fugido pelas autoridades, que procuravam demonstrar sua eficiência na garantia do bom andamento da ordem pública e do próprio sistema escravista que não poderia admitir prejuízos ou menos lucratividade a cada indivíduo que se reduzia no seu quadro de mão-de-obra explorada. Pedro tornava-se um problema ainda maior na medida em que se tratava de um especialista em feitiços, talvez um

sacerdote de algum culto religioso africano, e que por isso poderia ter um papel representativo entre a comunidade negra do Recife. Afinal, para essa comunidade formada por africanos e seus descendentes, tal dimensão da vida era menos importante que as demais, sendo, ao contrário, aquela mais significativa por estar associada à forças superiores e determinantes para a vida de todos.

Um praticante de tais cultos religiosos seria, portanto, um ser diferenciado dos demais, na medida em que trazia consigo a habilidade de manipular esse mundo mágico, conseguindo enxergar aquilo que os outros indivíduos não conseguiam e, por isso, intervir nesse processo, e assim, na própria realidade. Esse mediador entre o mundo da magia e das coisas concretas, entre o mundo dos vivos e dos mortos, entre os do presente e os antepassados, poderia deter – e certamente detinha – certo nível de respeito junto a sua comunidade negra, a qual incluía não apenas africanos, mas também escravos ladinos ou mesmo forros, ao ponto de conduzi-los a alguma insurreição política. Podemos dizer, então, que cada religioso, principalmente os líderes das religiões africanas praticadas no Brasil dessa época, seriam uma espécie de célula latente de insurreição à ordem escravista.

Se por um lado os muçulmanos tinham a particularidade de utilizarem escritos como mediadores de sua prática religiosa, e isso poderia representar aos olhos das autoridades um perigoso instrumento de propagação de ideias subversivas em oposição à ordem estabelecida, instrumento talvez ainda mais perigoso por estar em árabe, língua quase que desconhecida aos que não eram iniciados no Islã, a prática dessa religião entre os negros também trazia outras particularidades que ajudavam a alcançar novos adeptos, algo perigoso não só para o Estado pelo risco de insurreição, mas também para a Igreja no seu trabalho de conversão desses indivíduos ao cristianismo.

Sobre isso Reis, Gomes e Carvalho (2010) lembram o relato de um oficial inglês em Serra Leoa em 1827, o qual observara que os pregadores muçulmanos tinha mais sucesso em seu ministério do os missionários cristãos porque negociavam melhor os elementos de sua cultura, sabiam como adaptar sua religião ao “gênio” do povo local, mais inclinado, por exemplo, a se distinguir e dignificar através do uso de símbolos exteriores e procedimentos rituais próprios dos adeptos do islamismo, como a

característica indumentária, os amuletos, o rosário de contas e os métodos de adivinhação.

Os amuletos e oráculos, em particular, se adaptavam como uma luva às tradições africanas, espalhadas por vastas regiões do continente, de busca por soluções para problemas cotidianos envolvendo saúde, fertilidade, afetividade e dificuldades materiais (REIS, GOMES E CARVALHO, 2010 p. 236).

Como ao longo das suas aventuras atlânticas o muçulmano Rufino também teve passagem por esse lugar, certamente isso lhe serviu de alguma influência na sua prática como homem religioso. Segundo descrevem os citados autores, na ocasião de sua prisão Rufino declarou ter apenas 45 anos, embora as testemunhas do processo afirmassem que parecia um ancião, em função de sua fisionomia de pessoa mais séria e experiente. Observou-se que era um muçulmano respeitável e muito pronunciado, dando a entender que era na verdade um mestre ou *alufá*. Vestia seu abadá, a túnica branca típica dos afro-muçulmanos no Brasil daquela época, e também cobria a cabeça com um barrete africano. Foi encontrado em meio aos seus manuscritos e objetos de culto, e era assim que recebia seus clientes, talvez propositadamente para impressioná-los.

Apesar de omitir detalhes de suas atividades como *alufá*, segundo noticiou-se na época sobre sua prisão, Rufino era mesmo um mestre muçulmano e como tal, seus fiéis eram obrigados a supri-lo de tudo, pois um *alufá* não devia trabalhar. Não se de fato chegou a dizer isso, mas de qualquer forma, era assim a relação entre mestres e aprendizes na África, ou seja, em geral os aprendizes pagavam com trabalho e presentes as lições que recebiam dos seus mestres.

O *alufá*, porém, confessou que não se relacionava só com somente com “seus fieis”, pois sua clientela não era formada apenas de gente de sua nação, incluindo também outros africanos, pardos e mesmo alguns brancos, para quem previa o futuro e curava diversos males, tirando até feitiços. Por esses serviços recebia um cruzado (quatrocentos réis) adiantado e o restante só deveria ser pago depois que fosse alcançado o resultado desejado conforme seu “merecimento”. Também disse em seu depoimento que não fazia nada para prejudicar as pessoas e apenas empregava seus conhecimentos na satisfação dos pedidos daqueles que o procuravam, desde que fossem “coisas boas”, embora soubesse também trabalhar para o mal, mas não o fizesse por temor a Deus.

Em resumo, o islamismo praticado por Rufino pouco tinha a ver com a perspectiva ortodoxa adotada por militantes envolvidos em *jihad*, até mesmo porque os muçulmanos com quem ele interagiu em Serra Leoa também não o eram ortodoxos. Lá, assim como em Oyó e na vasta região da África Ocidental, na costa ou no interior, lidava-se com o Islã de outra forma. Segundo Reis, Gomes e Carvalho (2010, p. 309):

Uma das principais atividades do alufá, tanto na África como no Brasil, era preparar amuletos com reproduções de passagens do *Corão*, de rezas fortes não corânicas, encantações, figuras cabalísticas, entre outras inscrições feitas sobre folhas de papel. Essas folhas eram cuidadosa e ritualmente dobradas e acomodadas em pequenas bolsas, feitas de pano ou couro, que se penduravam no pescoço e outras partes do corpo.

Os autores dizem ainda que outra faculdade de Rufino era promover relacionamentos amorosos, serviço que não podia faltar na prática de um bom “bruxo”, segundo eles⁷³. Para isso, o procedimento era escrever o nome do moço de frente para o da moça num dos lados de sua prancha de orações e encantamentos, e rezar sobre o outro lado da mesma prancha. Por sua vez, a água que usava para lavar o que escrevia sobre o patako – nome usado pelos nagôs para as pranchas – tinha poderes protetores, curativos e melhorava a sorte, inclusive no amor, de quem a ingerisse.

Tratava-se, portanto, de um universo de práticas e procedimentos muito mais heterogêneo do que supunha-se ao mundo muçulmano mais notório, demonstrando muitas aproximações com diversas outras crenças e cultos africanos, mas também do repertório dos santos casamenteiros católicos bastante conhecidos e devotados no Brasil. Particularmente em relação aos outros líderes religiosos de cultos africanos no Brasil, pode-se dizer que a diferença básica era o uso que fazia da palavra escrita. Afora isso, parece que Rufino e o dito “escravo fugido” Pedro não só utilizavam-se dos mesmos recursos para o exercício de suas atividades com a magia, mas também compreendiam a existência espiritual e material humana dentro de uma mesma faixa de sentido.

⁷³ Apesar da expressão “bruxo” ter sido aqui mantida por considerarmos importante a manutenção dos termos adotados pelos autores no seu exercício de análise do perfil e da trajetória do sujeito por eles trazido à tela, não deixa de ser passível de questionamento a adequação do termo neste caso, tendo em vista partir tradicionalmente de uma definição associada aos feiticeiros europeus e seu particular contexto social, cultural e religioso.

Teriam ainda mais alguma coisa em comum esses dois homens? Infelizmente os dados disponíveis não permitem afirmar isso, pois, no caso de Pedro, o registro policial não trouxe outras informações além do fato de ser um preto teoricamente em condição cativa e que conseguia se passar por livre. Nenhum outro detalhe sobre a nação a que pertencia, ou se era um africano, como Rufino. Como era casado e aparentemente um praticante experiente de feitiços, supõe-se se tratar de um homem maduro, com certamente bem mais que trinta anos de idade. Se passava-se por livre, não devia andar descalço, nem com roupas esfarrapadas, até mesmo pelo serviço que prestava e pelo retorno que deveria ter nessa atividade. Se considerarmos estes elementos na tentativa de visualizá-lo socialmente, é possível mesmo dizer que talvez fosse uma figura bastante comum entre a população negra do Recife dessa época.

O mesmo não se pode dizer de Rufino. Afinal, vale lembrar que o alufá era nagô, e como tal era uma exceção em Pernambuco – assim como no Rio de Janeiro-, onde somente a minoria dos africanos procedia do país iorubá e de regiões vizinhas. A grande maioria dos africanos em terras pernambucanas viera do eixo Congo-Angola do tráfico, embora eventualmente fosse possível encontrar algum nagô nas ruas da cidade, talvez fruto de migrações internas no próprio país, ou mesmo como resultado do tráfico ilegal no Atlântico desde a década de 1830 e que certamente forçou os traficantes a procurarem “mercadorias” e portos fora da rota patrulhada pelos ingleses e seus signatários na repressão.

Foi o caso do golfo do Benim durante a década de 1840 e que mesmo nesse caso, nem sempre era possível escapar à vigilância, como aconteceu como um navio no qual o próprio Rufino constava como tripulante, o Ermelinda. O detalhe é que a embarcação foi detida sob a alegação de estar equipada para o tráfico, o que mostra o quão acirrada se tornou a fiscalização inglesa nesse período.

Portanto, mesmo se ele quisesse, não daria para se encobrir no manto dos seus “irmãos de nação”, uma vez que eram pouco no meio da teia étnica que existia na cidade. Qualquer denúncia contra Rufino não seria ignorada, principalmente naquela época de grande temor de insurreições generalizadas de negros depois do que aconteceu na Bahia. Como procurava praticar sua religião e prestar seus serviços na sua própria residência, não estava incorrendo em crime algum por causa disso, e certamente

também era essa a conduta de Pedro no exercício de suas atividades religiosas. Mas a questão é que eles eram negros e, naquela sociedade, naquele momento mais especialmente, a lei em vigor não era exatamente o parâmetro de julgamento adotado pelas autoridades para tipificar uma suspeição.

No caso de Rufino, as coisas se resolveram em menos de quinze dias após a sua prisão, quando veio a ser solto, pois o chefe de polícia argumentou ao Presidente da Província que os escritos encontrados em sua residência não bastavam para considerá-lo um perigo à ordem pública. Mesmo assim, foi solto sob condição de apresentar-se toda semana à autoridade competente. No aspecto religioso a questão também foi resolvida, já que ele poderia talvez ser incriminado por presidir cerimônias muçulmanas como casamentos. Os autores consideram que talvez possa ter mesmo assinado algum termo prometendo mudar de atividade, um meio mais “lícito” de viver. Apenas uma hipótese, pois não encontraram referência sobre isso nas suas fontes. Na opinião destes autores:

É possível que o malê tivesse se safado não só porque conseguira estabelecer sua inocência, mas também porque servia a uma clientela cujo clamor pela prisão do mestre talvez tivesse ecoado, veladamente, nos meios policiais e políticos do Recife. Rufino tinha entre seus clientes não apenas outros nagôs como ele, mas também africanos de outras nações, crioulos, mulatos e até brancos. A confiança nele depositada pelos brancos, aliás, vinha de longe, dos tempos em que o então cozinheiro ajudara a alimentar a engrenagem do tráfico. Alguns dos seus clientes em 1853 talvez o conhecessem dessa época. Tal rede de contatos – que podia incluir investigadores da *Ermelinda* – dava-lhe acesso à recursos, informações e experiências pessoais incomuns para um africano (REIS, GOMES E CARVALHO, 2010 pp. 334-335).

Diferentemente disso, o “sacerdote” Pedro, a quem encontramos num registro policial como escravo fugido, talvez não tenha tido a mesma sorte. Como não encontramos mais nenhum registro sobre seu destino, não sabemos por quanto tempo ficou preso, se alguém apareceu para reclamá-lo, e nem se chegou a responder de alguma maneira por suas práticas místico-religiosas assumidas por ele desde que fora interrogado. Assim como Rufino, certamente tinha um considerável número de clientes a quem atendia e com quem deve ter estabelecido alguns laços de fidelidade e respeito a sua pessoa. E não era o único na cidade prestar tal serviço, pois há registros de outros

negros na cidade que praticavam o curandeirismo⁷⁴, o que demonstra a disseminação e a importância dessa atividade naqueles tempos, no mínimo, entre a comunidade negra.

Nesse sentido, o mesmo clamor talvez produzido em relação ao Rufino pode ter também ocorrido em relação ao Pedro e outros mestres religiosos existentes na comunidade negra para quem estes indivíduos representavam não apenas guias espirituais, mas também verdadeiras referências culturais no que se refere a sua africanidade, inclusive nos casos dos negros muçulmanos. Dessa forma, importavam por serem instâncias vivas às quais essa população africana ou ladina, no cativo ou mesmo livre, podiam recorrer para aprender ou reavivar alguns elementos culturais tão afetados pelo advento do desterro e da escravidão.

4. 3. Golpes de resistência

Em certa medida, essa percepção sobre os perigos dessa realimentação identitária dos negros também chegava às autoridades, e diante disso, tratavam de adotar uma postura nada tolerante para algo que pudesse mobilizar essa população e a desviasse do caminho ordeiro. Os batuques eram tidos como um destes desvios, sendo considerados uma forte ameaça à segurança, uma vez que podiam servir também de pontos de encontro para escravos fugidos e criminosos, reforçando, assim, o clima de tensão e a ocorrência de brigas, como ilustra a confusão acontecida no dia 19 de julho de 1849 entre dois homens armados que participavam de um batuque no Recife, os quais foram detidos pelo corpo policial⁷⁵.

Essas tensões e brigas estavam tão associadas aos batuques, que o acirramento da repressão pela ordem pública passou a não mais aceitá-los em determinados locais e horários. Até porque certa parcela dos moradores da cidade exigia recorrentemente das autoridades que reprimissem e acabassem esse tipo de ajuntamento de negros, pois consideravam um verdadeiro reduto de práticas imorais e ilícitas. Para alguns, esses eventos promovidos pelos negros escravizados e livres só serviam para estimular a bebedeira, gritarias, barulho de tambores, e confusões.

⁷⁴ P.C. 07 (Prefeitura de Comarcas). Recife. 1836 pág. 249.

⁷⁵ P.C. 13 (Prefeitura de Comarcas). Recife, 19 de julho de 1840.

As autoridades em grande medida concordavam e por isso não eram poucas as ocorrências de batidas policiais nesses ajuntamentos, resultando na detenção de alguns participantes. O preto Benedito Pereira de Matos e “semi-branco” José dos Santos Neves foram presos pelo Sub-Prefeito da Freguesia de Santo Antonio por terem sido encontrado pelas 11 horas da noite em um batuque com grande alarido.⁷⁶ As ocorrências não paravam. Outro preto também fora preso por estar num batuque⁷⁷. Também nesse caso, o argumento oficial da detenção deve ter sido o horário impróprio da batucada, e se apenas ele foi preso, é de se supor que os demais não ficaram para esperar a polícia.

Porém, confusões desse tipo aconteciam em diversas outras circunstâncias do dia-a-dia, embora muitas vezes entre os envolvidos existissem os mesmos frequentadores tais “reuniões de negros”. Os relatos sobre essas confusões dão indícios de que alguns dos envolvidos possuíssem a habilidade da capoeira, considerando o destaque dado aos tipos de golpes empreendidos no momento dessas brigas.

O paisano Joaquim José dos Santos Vital foi preso pelo comissário de polícia da freguesia do Recife, Joaquim D’Oliveira no dia 06 de julho de 1840 por ter espancado as pessoas que estavam com ele dentro de um botequim e também ter dado cabeçadas em um balceiro⁷⁸. Considerando o ambiente onde essa confusão aconteceu, é muito possível que esse sujeito tivesse bebido e se descontrolado ao ponto de agredir quem o acompanhava nesse momento de diversão. O destaque no recurso que utilizou para atingir o balceiro, porém, evidencia não apenas sua habilidade específica de luta, mas também o quanto as autoridades tomavam isso como um fator de periculosidade.

Tal ímpeto a que foi acometido Joaquim, tão forte ao ponto de espancar as pessoas que supostamente o acompanhavam, além de agredir violentamente o balceiro não era, no entanto, algo incomum nesse contexto. Na verdade, situações envolvendo a figura de um determinado tipo de agressor costumavam ser relatadas ou mesmo vivenciadas com relativa recorrência, principalmente em meio a ambientes de grande movimentação e agitação como aqueles observados pela polícia. Temido por alguns ou por muitos, o fato é que esses sujeitos se valiam de suas habilidades de luta para se sobressaírem em situações de conflitos, tornando-se notórios pelas confusões em que se envolviam,

⁷⁶ P.C. 08 (Prefeitura de Comarcas). Recife, 29 de outubro de 1838.

⁷⁷ P.C. 03 (Prefeitura de Comarcas). Recife, 1836 pág. 127.

⁷⁸ P.C. 15 (Prefeitura de Comarcas). Recife, 06 de julho de 1840.

podendo vir até mesmo a serem contratados em alguns casos para fazerem uso dessa habilidade conforme os interesses do contratante.

No seu romance *Memórias de um Sargento de Milícias*, no qual o escritor Manoel Antônio de Almeida procura reproduzir a vida da coletividade urbana do Rio de Janeiro do início do século XIX – época vivida pelo próprio autor - com todos os seus costumes e conflitos, já nos traz entre os tipos que compõem seu enredo o registro de um desses valentões. Conforme descreve o autor, ser valentão foi em algum tempo um verdadeiro ofício no Rio de Janeiro, pois havia homens que viviam disso, dando pancada por dinheiro, e sendo capazes mesmo de irem a qualquer parte para armar de propósito uma confusão, contanto que se lhes pagasse, fosse qual fosse o resultado.

No seu romance, o tipo em questão é um certo Chico-Juca, sujeito afamadíssimo e terrível. Seu verdadeiro nome era Francisco, e por isso a princípio era chamado de Chico. Porém, em certa ocasião ele conseguiu derrubar um outro conhecido valente a quem chamavam de Juca, e cuja reputação era grande naquela época. Resolveram, então, juntar este apelido ao seu como honra pela vitória, e daí em diante passaram a chamá-lo de Chico-Juca.

Este homem era o desespero do Major Vidigal, comandante da companhia de granadeiros, na época, a responsável pelo policiamento na cidade, e apesar de ter conhecido e procurado por esse corpo policial e até já ter sido encurralado de certo modo, mesmo assim não conseguiam prendê-lo. Foi Leonardo Pataca, personagem central da trama, que resolveu procurar os serviços deste valente, que por sinal era seu antigo companheiro, a fim de dar um castigo num seu desafeto. Até que o encontra na porta da taverna sentado sobre um saco. Segundo descrição autor:

“O Chico-Juca era um pardo, alto, corpulento, de olhos avermelhados, longa barba, cabelo cortado rente; trajava sempre jaqueta branca, calça muito larga nas pernas, chinelas pretas e um chapelinho branco muito à banda; ordinariamente era afável, gracejador, cheio de ditérios e chalaças; porém nas ocasiões de sarilho, como ele chamava, era quase feroz. Como outros têm o vício da embriaguez, outros o do jogo, outros o do deboche, ele tinha o vício da valentia; mesmo quando ninguém lhe pagava, bastava que lhe desse na cabeça, armava brigas, e só depois que dava pancadas a fartar é que ficava satisfeito; com isso muito lucrava: não havia taverneiro que lhe não fiasse e não o tratasse muito bem.”
(ALMEIDA, 1979 p. 48)

Chico-Juca apresentava um conjunto de características físicas e comportamentos que, a julgar pela preocupação do autor da descrição dos detalhes, certamente o destacava entre os tipos corriqueiros, embora o ambiente fora encontrado fosse reconhecidamente frequentado por pessoas de cor e estilos diversos, além de outros extratos que faziam parte daquela sociedade, como marinheiros, comerciantes, soldados da guarda, artífices, e também as prostitutas que encontravam nesse espaço um meio de conseguir clientes.

No plano estético, chama atenção suas calças de pernas largas, algo que costumava ser adotado geralmente capoeiras, tendo em vista que tal tido de costura facilitava os movimentos, principalmente das pernas, não só para atacar algum oponente, mas também para se esquivar e mesmo correr se assim fosse preciso. A isso se somavam as chinelas, que numa situação de luta ou de correria, eram muito mais úteis que certos sapatos disponíveis na época, principalmente aqueles nos moldes europeus, com seus formatos e saltos desconfortáveis. Observe-se que tal detalhe em particular seria uma preocupação basicamente dos capoeiras livres, a quem a ordem senhorial não impunha a necessidade dos pés descalços, um dos símbolos da condição escrava.

É preciso salientar, no entanto, que embora fosse regra aos escravizados não usar sapatos ou sandálias, isso não se tratava exatamente de uma disposição legal, e sim de uma conduta estabelecida pela classe senhorial desejosa de instituir signos de diferenciação da condição civil dos indivíduos. Por isso, não era impossível encontrar ou ouvir falar de cativos que andavam calçados, algo que, inclusive, costumava ser utilizado como um elemento para compor a imagem de uma pessoa forra ou livre que desejava passar aos olhos dos outros, e assim experimentar, mesmo que às vezes por pouco tempo, uma vida em liberdade.

Nos anúncios de escravos fugidos, por exemplo, não é raro se encontrar descrições de escravos que destacavam o fato usarem os calçados nos pés, na expectativa que esse detalhe pudesse servir para identificá-lo onde quer que estivessem. No dia 24 de janeiro de 1850 fugiu um preto de nome Manoel, oficial de sapateiro com 37 anos e que era escravo do finado Gabriel Gonçalves Lomba. Tendo estatura regular, ele costumava andar bem trajado, inclusive calçado⁷⁹.

⁷⁹ Diário de Pernambuco: 28 de maio de 1850.

De toda forma, aos cativos praticantes da capoeira a falta de sapatos transformava-se em algo a seu favor, ou pelo menos não fazia muita falta, já que tal prática exigia comodidade aos pés que era tão exigidos não só como base de sustentação do corpo, mas principalmente como instrumento de ataque, defesa e deslocamento, porém, sempre integrado à destreza do corpo como um todo. Talvez os senhores e autoridades sequer percebessem tal contradição ao criar a proibição de calçados aos escravizados com o objetivo de distinguir e fragilizar a população negra que constituía essa categoria civil.

O valente descrito por Almeida também apresenta outros elementos marcantes de sua composição identitária. Além das suas calças largas, a permanente jaqueta branca e o chapelinho branco inclinado também apontam para outros códigos exclusivos dos capoeiras, tal como observara Soares (2004) no seu estudo sobre a presença da capoeira na primeira metade do século XIX no Brasil, e principalmente no Rio de Janeiro, a qual define como “capoeira escrava”, em função da condição majoritária dos seus praticantes nessa época. Segundo o autor, era comum em meio a essa capoeiragem escrava o uso de fitas de cores, naquele caso, principalmente encarnadas e amarelas, as quais eram geralmente exibidas como sinal de distinção de determinados grupos.

Junto com as fitas, outro sinal claro de identificação observado pelo autor era o chapéu, fosse ele um barrete, boné ou casquete. O uso de determinadas cores não só identificavam o indivíduo, mas também marcavam o domínio de uma determinada área. Lembremos que, no caso do Chico-Juca, sua notoriedade como valente fora resultado de um confronto com um outro famoso brigão da região, e que por tê-lo vencido, tornou-se uma espécie de “senhor” daquele local. Como tal, é plausível que procurasse demarcar não só nos seus atos, mas também simbolicamente, essa área de seu domínio.

Mas, segundo acredita Soares (2004), estes códigos de identificação são cruzamentos de tradições inventadas por africanos com base na experiência da escravidão, junto com simbologias étnicas trazidas da terra natal. Esses símbolos étnicos variavam e nesse sentido, o barrete vermelho e as fitas eram símbolos exclusivos de algumas etnias, enquanto os africanos oriundos da África-Occidental partilhavam outras diferentes formas de identificação. Mas talvez o significado não fosse apenas estético. Em sua análise sobre a realidade desses sujeitos no Rio de Janeiro oitocentista, o mesmo autor

chama atenção para o fato da capoeira ser apenas parte das estratégias escravas para lidar com a brutalidade do poder escravista:

A expansão da comunidade negro-escrava na cidade, resultado também do crescimento do tráfico de africanos para o Rio, criava novas possibilidades de vida lúdica e cultural. E a feitiçaria, como recurso para lidar com o sobrenatural e os azares da servidão, crescia furtivamente, para receio das autoridades policiais e eclesíásticas que lutavam para eliminar estas “heresias” (SOARES, 2004 p. 78).

Portanto, mais uma vez o que se observa é que estas diferentes vias de resistência escrava se tocavam. Isso ajuda a entender alguns aspectos simbólicos presentes em tipos como o personagem de Manoel Antônio de Almeida, e como certamente isso os ajudava a apropriar-se da condição de valentes, quer entendamos isso como um recurso de sobrevivência e afirmação ou não. Talvez fosse disso que Chico-Juca se valia ao ponto mesmo de ter um comportamento um tanto controverso. Se por um lado demonstravam certo jeito amistoso e brincalhão no trato com as pessoas do dia-a-dia, por outro utilizavam-se declaradamente do medo já difundido sobre as pessoas para disso tirarem vantagem ou auferirem alguma distinção. O mesmo Chico-Juca gracejador e afável era também aquele que saía distribuindo pancadas simplesmente se lhe desse vontade ou se fosse convocado para tal.

Foi assim após o combinado com o Leonardo Pataca para que Chico provocasse uma desordem e com isso tirar do seu sossego o rigoroso Major Vidigal. Após provocar a namorada de um rapaz que tocava na taverna, este reagira e depois de Chico ter-lhe tomado a viola e quebrado na cabeça, começou a confusão. O desenrolar da briga mostra bem alguns elementos de sua habilidade de capoeira, como mostra este trecho:

“O Chico-Juca foi acometido por um pouco; porém ligeiro e destemido, distribuía a cada qual o seu quinhão de cabeçadas e pontapé: algumas mulheres meteram-se na briga, e davam e levavam como qualquer; outras porém desfaziam-se em algazarra. De repente o Chico-Juca embarafustou pela porta fora, e desapareceu. Era tempo, porque não se tinha passado muito tempo quando assomou na porta, que ele deixara aberta, a figura tranquila do Vidigal, rodeada por uma porção de granadeiros. O Chico-Juca tinha-lhes escapado, apesar de o terem visto quando saía, porque o major, sendo nessa ocasião poucos os soldados, não quis mandar segui-lo com medo que lhe faltasse gente, pois via que dentro da casa o negócio estava feio” (ALMEIDA, 1979 pp.49-50)

Foi também à cabeçadas que o preto Damião, cativo do reverendo Manoel de Aguiar, agrediu a outro escravizado e lhe feriu o olho esquerdo, sendo preso pelo sub-prefeito da freguesia do Recife⁸⁰. Tais casos mostram bem tanto a destreza nos movimentos e ataques e fugas, quanto o poder dos golpes aplicados pelos capoeiras num confronto. A cabeçada era particularmente um dos mais conhecidos e temidos destes golpes da capoeiragem devido a seu poder de impacto conforme fosse aplicado.

Sendo uma habilidade um tanto comum aos negros inseridos numa sociedade escravista, a capoeira representava um perigo a mais para a manutenção da ordem, uma vez que o número de envolvidos com esse tipo de prática não parecia ser pequeno, dado as ocorrências policiais cujos registros estavam relacionados de alguma forma ao uso dessa habilidade. Curiosamente no caso de Pernambuco, o registro das ocorrências nesse sentido não trazem exatamente a nomenclatura “capoeira” ou “capoeiragem” para definir o sujeito detido ou o tipo de ação agressiva por ele empreendida, o que sugere ainda não ter adquirido ou se notabilizado tal nomenclatura por aqui nesse período.

Com ou sem esse nome, o fato é que a própria força policial se via em maus lençóis ao ter que lidar com esses sujeitos, sendo confrontada muitas vezes de forma direta. No dia 20 de julho de 1840, por exemplo, foi preso pelo sub-prefeito da freguesia do Recife um preto, escravo de Francisco das Chagas Xavier, por ter furtado um chapéu de sol. Mas a prisão não foi algo tão fácil, pois ele tentou resistir dando uma cabeçada em um sargento e ainda um coice em uma preta, embora sua reação não tenha sido o suficiente para livrá-lo da cadeia⁸¹.

Mas, além dessas situações mais pontuais de enfrentamento, os capoeiras podiam participar também de conspirações a favor ou contra os senhores, assim como suas habilidades de luta serem utilizadas a serviço de rebeliões e outros tipos de insurgências, o que reforçava sua classificação como figuras de alta periculosidade. Nas palavras de Soares (2004, p. 78):

O jogo da capoeira não era uma atividade de “boçais”, como se denominavam os africanos recém-chegados, ou um recurso desesperado diante da onipresença da ordem policial. O tipo social “capoeira”, que estava sendo forjado naquele momento, exibia vários sinais de estar já

⁸⁰ P.C. 08 (Prefeitura de Comarcas). Recife. 13 de novembro de 1838.

⁸¹ P.C. 15 (Prefeitura de Comarcas). Recife. 20 de julho de 1840.

aprofundadamente enraizado na sociedade escravista urbana e articulado com as formas de lidar com a lei dos brancos e seus aparatos de poder.

Ao tratar da presença desses sujeitos no Rio de Janeiro oitocentista, Karasch (2000) sublinha que, fossem os que obtinham ganhos com suas habilidades, fossem os líderes das maltas, eles eram amiúde libertos ou escravos fugitivos, apesar dos mulatos e brancos também participarem e, às vezes, até assumirem a liderança do grupo, uma vez que, além da cor, outros fatores como capacidade de liderar e poder de combate, pareciam determinar quem ocuparia essa posição. Segundo a autora:

(...) ao preencher uma necessidade institucional – a da proteção de sua gente – as maltas – que ao que tudo indica tinham muitas características até de sociedades secretas religiosas-, serviam para estabelecer organizações fraternais paramilitares que defendiam os escravos em seus bairros. Elas se tornaram tão fortes que até as elites políticas da cidade utilizavam seus serviços, e poderiam até planejar rebeliões escravas, sendo talvez as sociedades secretas acusadas por senhores nervosos. Ademais, sendo seu estilo de luta também uma forma de dança, constituíam um grupo cultural que preservava uma tradição artística dinâmica (KARASCH, 2000, p.394).

Portanto, os capoeiras acabavam sendo não só agentes reais de uma atuação astuta diante da estrutura social, mas também símbolos importantes do enfrentamento das imposições feitas pela ordem escravista, evidenciando a capacidade do universo social da população negra na sua dimensão organizativa e de afirmação identitária, através da preservação de certos legados africanos, já sistematicamente afrontados desde o advento da empresa colonial. Isso implicava no permanente risco de insurgências e em alguma medida o conseqüente comprometimento dessa própria lógica senhorial oitocentista, algo que precisava ser veementemente debelado.

Em análise sobre a distribuição dos grupos e sua variedade no Rio de Janeiro, o autor observou que geralmente haviam grupos pequenos, chegando a ser formados apenas por dois membros. Na sua opinião, isso acontecia para que não chamar atenção das autoridades, pois naquele momento de forte repressão aos modos africanos e afrobrasileiros não seria muito inteligente reunir grupos grandes tendo em vista que isso seria um desafio ao zelo das patrulhas policiais, resultando no envio ao Calabouço e o castigo dos açoites.

De tal forma, as expressões de sociabilidade dos negros tornavam-se grandes alvos da intervenção e repressão dessa lei, principalmente quando se tratava das atividades que envolvia a presença de escravos, já que neste caso, além do próprio controle senhorial, se impunha também uma série de regras e normas de conduta.

Na Comarca de Goiana, no dia 29 de novembro de 1836, por volta das dez horas da noite, uma patrulha policial encontrou um grupo de pretos escravizados no Beco do Pavão, e deu ordens para que estes se recolhessem às casas dos seus respectivos senhores, conforme estabelecido pela própria Presidência da Província diante destes casos. Porém, ao tentarem dispersar estes escravos, foram hostilizados por um outro sujeito que se encontrava no mesmo Beco tocando guitarra⁸².

O fato desses escravizados terem sido encontrados à noite na rua na companhia de um tocador de guitarra sugere que poderiam estar compartilhando uma diversão, apesar das determinações da lei aos escravos. Sendo assim, a intervenção deste indivíduo no momento da prisão dos cativos podia ser uma expressão da solidariedade entre os que não simplesmente conviveram, mas também desenvolveram uma identificação em comum, sinal de que essas atividades tinham um alcance bem maior do que apenas entretenimento.

Essa história, todavia, ainda teria mais desdobramentos nesse sentido. Ao também receber voz de prisão por desacato à patrulha policial, o mesmo indivíduo reagiu dizendo ser um alferes, e diante da insistência da patrulha em prendê-lo, foi pressionada por um grande número de pessoas que surgiu no local, fazendo com que a patrulha se sentisse ameaçada e acabasse soltando o homem em questão. Tal reação coletiva à ação policial reflete uma solidariedade oriunda da convivência e do compartilhamento de valores e práticas entre essas pessoas, definindo-a mesmo como uma comunidade. Como acredita Soares (2004, p. 81)

A comunidade escrava no mundo urbano, tal como sua igual no meio rural, apesar da intrincada hierarquia que a cruzava de alto a baixo, socializava-se frequentemente, principalmente nos momentos de perigo e de perseguição por parte dos agentes da ordem escravista.

⁸² P.C. 4 (Prefeitura de Comarcas). Recife. 29 de novembro de 1836.

A forma de vivenciar cada um desses espaços ou cada uma dessas situações poderia refletir o mesmo lugar de origem na África ou, pelo menos, uma herança africana comum, que tivesse sobrevivido à travessia e à escravidão. O fato é que em torno desses batuques eram produzidos laços de identificação assim como teias de solidariedade, resultado da própria convivência das pessoas que os frequentavam, as quais compartilhavam direta ou indiretamente não só a experiência do cativo, mas também os referenciais africanos.

Os ganhos desse “reencontro” com as suas origens asseguraram entre os negros a formação de laços coletivos que foram responsáveis por substituir importantes funções exercidas pela família consanguínea então desbaratada pela escravidão e dificilmente reconstruída nas Américas. Reintegrados a um novo grupo, podiam reconstruir suas identidades e passar a não mais viverem sozinhos, mas sim, como no dizer de Oliveira (1996), “no meio dos seus”.

4. 4. Famílias da travessia

Se a identidade étnica é construída não pelas diferenças em si, mas pela tomada de consciência das diferenças, ganhando significado ao se inserirem em sistemas sociais, pode-se dizer, então, que a descoberta de similitudes unia esses indivíduos trazidos de certos pontos da África pelo tráfico e submetidos à escravidão numa mesma “família negro-diaspórica”. Aproximados por essa experiência, partilhavam noções básicas que os uniam em novas relações sociais e expressas em diferentes manifestações culturais.

Um dos arranjos coletivos que resultaram dessas novas relações sociais foram os Cantos, denominação que passaram a receber os grupos de ganhadores que se reuniam num lugar delimitado, prontos para trabalhar ou à espera de trabalho. Por tal espera acontecer normalmente nas esquinas das cidades, daí advém o nome ao qual ficaram conhecidos estes grupos de trabalhadores. Um ganhador, a princípio, não tinha exatamente uma especialidade, um ofício do qual era mestre, e nos primeiros tempos dessa atividade, reunia basicamente carregadores, o que viria a mudar gradativamente ao longo do século XIX, com a intensificação da dinâmica urbana e o aumento da especulação da força de trabalho escrava na prestação de serviços. É desse momento

que surgem os escravos de ganho especializados, assim como ampliam-se a presença das negras vendedoras de iguarias africanas, quitutes da terra e mesmo frutas.

Segundo analisa Durães (2006), esse processo de diversificação termina por dar uma dimensão ampliada aos Cantos, que passam a funcionar como uma espécie de agência de trabalho, de concentração de vários tipos de atividade, pois aos ganhadores o importante era conquistar clientes e garantir a sobrevivência, enquanto aos senhores que exploravam o trabalho dos seus escravos, o importante era garantir a arrecadação diária. Ainda segundo o autor, pode-se dizer que ao longo do século XIX, os *cantos* passaram por pelo menos dois momentos:

(...) o **primeiro** até meados do século XIX, como um espaço majoritariamente ocupado por africanos e escravos, no qual o senhor ficava com a maior parte dos ganhos, lucrava com a atividade e controlava seus escravos de ganho. O **segundo**, na segunda metade do mesmo século em diante, no qual os *cantos* passam a ser um espaço reestrutura, constituído e modificado pelos próprios trabalhadores em sua maioria já na condição de livres, além de alguns brancos pobres, que passam a constituir uma esfera autônoma de resistência e afirmação de suas matizes étnicas, e onde, principalmente, a *renda do ganho* ia pro próprio trabalhador (DURÃES, 2006 pp. 92-93- grifos do autor).

Nesse segundo momento se cristalizaria a fase onde o trabalhador passa a ser dono de si por controlar o processo e o resultado do seu trabalho, embora isso deva ser relativizado considerando o contexto de grande controle e repressão das autoridades. Afinal, até pelo menos desde o começo do século XIX a atividade do ganho estava fundamentalmente associada à mobilidade e por isso, no caso dos escravos, isso significava não ficar sob os olhos dos seus senhores, o que no contexto da escravidão já representava uma relativa “liberdade”. Pode-se dizer que alguns gostavam tanto dessa sensação que acabavam aproveitando para fugir da forma em que estivessem e da forma que desse, e isso era uma das coisas que as autoridades procurava prevenir.

Assim o fez um preto ganhador que no dia 5 de abril de 1831, desapareceu com uma caixa cheia de impressos, alguns livros e mais miudezas⁸³. Segundo o anunciante, os impressos se tornariam inúteis já que não teriam o destino previsto; talvez fossem alguns panfletos de propaganda. Talvez. Mesmo assim, pedia a quem encontrasse a mesma caixa ou dela soubesse, para procurá-lo que pagaria recompensa generosa. Na hipótese de que os impressos não teriam a menor utilidade para o escravo, o mesmo dá

⁸³ Diário de Pernambuco: 09 de abril de 1831 n.75 pág. s/n

pra dizer dos livros e das miudezas, pois poderiam, no mínimo, serem vendidos direta ou indiretamente, até porque, mesmo numa sociedade escravista, certamente interessaria adquirir tais coisas, principalmente a baixo custo. Claro que a vulnerabilidade da condição de escravo podia fazer com que o indivíduo simplesmente perdesse a posse das coisas que carregava. Bastava ser acusado de roubo, por exemplo.

Mas, nesses casos, o que importava mesmo era fugir. E assim também o fez no dia 10 de novembro de 1832 a escrava Marianna, da nação angola e idade de 13 a 14 anos, que na ocasião, fugiu inclusive com o taboleiro de laranjas⁸⁴. Chama atenção nesse anúncio o fato da jovem ganhadeira ter o olho esquerdo “meio fechado”, algo que pode estar relacionado com algum castigo aplicado por seu senhor, ou sua senhora, ou mesmo ser resultado de alguma de saúde adquirido na infância e que obviamente não teve condições de ser cuidado. Afinal, Marianna já estava na rua trabalhando apesar da pouca idade. O fato é que já vivia plenamente a dureza de ser cativa naqueles tempos e na oportunidade que considerou mais interessante, seguiu outro rumo apesar dos riscos dessa empreitada.

Apesar da jovem se encaixar no perfil das típicas ganhadeiras do século XIX, não há indícios de que pudesse pertencer a algum grupo de trabalho no formato dos Cantos. Mas num contexto de grande ocupação das ruas da cidade por esses trabalhadores e consequentemente de grande disputa por espaço e clientes, dificilmente ela e qualquer outro ganhador conseguiria se estabelecer sem conseguir se socializar com os demais trabalhadores do local, independentemente da autorização obtida pelo seu senhor junto às autoridades para atuar na rua. Isso significava que em algum grau, tais trabalhadores estavam inseridos numa rede de relações cujos critérios para fazer parte poderiam ser diversos, mas certamente um deles seria o parentesco real ou ritual cujas referências eram negro-africanas.

A própria estrutura na qual os *cantos* se organizavam também remetiam à alguns modelos hierárquicos já tradicionalmente conhecidos pela comunidade negra da época, pois isso se fazia presente também noutras práticas culturais que eram cultivadas. A liderança, por exemplo, era confiada a uma espécie de chefe, denominado Capitão de Canto, o qual ficava responsável pela contratação dos serviços, pelo ajuste de preços, e

⁸⁴ Diário de Pernambuco: 20 de novembro de 1832 n. pág. 18

pelo pagamento a quem cada um tinha direito ao final da semana. Era ele que também representava os trabalhadores junto ao corpo de polícia, o qual, com a mudança de regulamentos em 1880, passou a expedir aos líderes dos grupos um registro, uma espécie de “título de nomeação”, que reconhecia sua função.

Na opinião de Reis (2000), essa medida das autoridades em estabelecer tal registro de reconhecimento aos líderes dos cantos esta inserida numa série de tentativas de controle das atividades dessas organizações. O autor lembra que já em 1836, tentaram substituir a figura do capitão de canto por “capatazes” que seria escolhido pela autoridade policial. Dessa vez, mantinham-se os capitães dava-se a eles autonomia para formarem ou dissolverem cantos.

Ou seja, reconhecia-se a liderança tradicional desses grupos de trabalho, mantendo-se inclusive seus títulos de “capitães de canto” e admitindo que fossem escolhidos diretamente por seus subordinados. No entanto, a eleição só teria validade após a aprovação pelo chefe de polícia, que poderia demiti-los “quando julgar conveniente” (REIS, 2000 p.204).

Essas medidas, conclui o mesmo autor, estabeleciam um tipo de relação direta entre os chefes dos ganhadores e o chefe de polícia, diferente do que se tentou em 1836, quando autoridades policiais subalternas – no caso, os juízes de paz e abaixo deles, os inspetores – se encarregariam do protocolo de legitimação dos capatazes que substituiriam os capitães. O novo esquema reforçava os mecanismos de controle a partir da própria organização dos ganhadores, que um dia tinha sido autônoma. Para as instâncias do poder foi uma medida ideal, já que a cidade não podia ficar sem os serviços essenciais prestados por estes trabalhadores. Curiosamente, embora esses trabalhadores formassem uma classe subalterna, seus líderes parecia ganhar uma legitimidade social que antes não existia.

Ao mesmo tempo em que o regulamento afirmava a autoridade do chefe de polícia sobre os capitães, também promoviam a subordinação dos membros do grupo ao seu líder. Como cabia ao capitão o papel de intermediação entre os trabalhadores e as autoridades policiais, devendo para isso responder pelo comportamento dos seus liderados denunciando infrações, crimes e até entregá-los às autoridades para serem devidamente punidos. Nesses termos, era como se o capitão se transformasse num aliado da polícia contra os ganhadores.

Mas, pensando no começo do século XIX, a realidade ainda era outra e, apesar de já haver esse interesse pelo controle das atividades dos negros, inclusive no mundo do trabalho, pode-se dizer que ainda havia uma significativa margem de autonomia desse tipo de organização. Até porque a maioria delas ainda era formada por escravizados, muitos deles africanos, e para os quais cada espaço ocupado e cada grupo formado acabava se tornando invariavelmente um reduto onde seu modo de vida e tradições poderiam ser colocados em prática mesmo que um pouco, apesar da repressão das autoridades e dos senhores. Nesse sentido, os *cantos* também funcionavam como espaços de elaboração e afirmação da identidade étnica.

Portanto, a procura por se integrar a tais grupos não seria apenas para se colocar no mundo do trabalho e garantir uma renda diária ou semanal. A perspectiva era de que, através dos *cantos*, se poderia participar de novas redes de sociabilidade e solidariedade que ajudassem a conduzir a vida na cidade. Para Durães (2006), nessas redes sociais e solidárias dos *cantos* provavelmente misturavam-se redes de parentesco, que se agregavam e se auto-protegiam, para melhor vivenciarem as condições adversas do trabalho na rua. O autor acha possível, inclusive, que essas redes de parentesco tenham se constituído nos moldes de redes familiares – e de apadrinhamento – escravas.

Ao discutir a formação da família escrava no século XIX, Slenes (2011) destaca que, se os escravos não puderam criar as instituições familiares que eles desejavam, mesmo no contexto da *plantation*, os senhores, contudo, também não puderam construir suas posses exatamente como eles queriam; muito menos conseguiram transformar seus trabalhadores em máquinas, criaturas desprovidas de “todas as formas de união e de solidariedade” e reduzidas a “condições anômicas de existência”.

Para o autor, não há dúvida de que a família escrava forjada nesse embate teve certa utilidade para os senhores, pois, no mínimo, a formação de uma família transformava o cativo e seus parentes em “refêns”. Deixava-os mais vulneráveis às medidas disciplinares do senhor (por exemplo, à venda como punição) e elevava-lhes o custo da fuga, que afastava o fugitivo de seus entes queridos e ainda levantava para os que ficavam o espectro de possíveis represálias senhoriais.

Além disso, a “bondade” do proprietário ao abrir um espaço para o escravizado criar uma “vida” dentro do cativeiro, proporciona um tipo de estabilidade que torna mais

terrível ainda a ameaça de uma eventual separação de parentes por venda, incitando ainda à concorrência por recursos na construção de um “cotidiano” e de algum “futuro”, contribuindo, portanto, para a criação de tensões no meio dos escravizados, com eventuais repercussões políticas. Apesar desses aspectos mais pragmáticos, no entanto, o autor acredita que seria um erro transformar a família escrava, cuja “inexistência” antes era vista como condição *sine qua non* para o domínio dos senhores, em condição “estrutural” para a manutenção desse mesmo domínio. Isso porque:

(...) a “família” é importante para a transmissão e reinterpretação da cultura e da experiência entre as gerações. O grupo subalterno que tem instituições familiares arraigadas no tempo e redes de parentesco real e fictício não está desprovido de “formas de união e de solidariedade”, muito menos de uma memória histórica própria; portanto, suas interpretações da experiência imediata nunca serão idênticas às do grupo dominante nem poderão ser previstas a partir de um raciocínio funcionalista (SLENES, 2011 pp.124-125).

Dito de outra maneira, a constatação de que as “razões do coração” do escravo desaconselhavam à rebelião e de que sua família tinha uma autonomia bastante cerceada simplesmente aproxima os cativos a todos os outros grupos subordinados da história. Para outros povos, inclusive, para outras comunidades escravas, os historiadores têm resgatado tradições populares contestatórias, sejam elas herdadas, reformuladas, “inventadas”. Com isso, eles tem reintroduzido a “política” em suas análises, tornado a história novamente um processo indefinido, com desfechos sempre imprevistos.

Vale lembrar que os observadores estrangeiros e os brasileiros “bem-nascidos” tendiam a perceber o escravo a partir de uma ideologia do trabalho que postulava diferenças radicais entre a cultura do homem livre e a do cativo; ou, pior, olhavam-no através de fortes preconceitos raciais e culturais. Além disso, e em parte como consequência, eles não se empenhavam em registrar minuciosamente o comportamento e os valores dos escravos na vida íntima.

Enfim, se os escravos não eram seres anômicos, triturados até na alma pelo engenho do cativo, se tinham uma herança cultural própria e instituições, mesmo que imperfeitas, para a transmissão e recriação dessa herança, então o fato de que provinham de etnias africanas específicas torna-se importante. Torna-se, aliás, decisivo para o curso da história, se aceitarmos a ideia de que as pessoas interpretam sua experiência vivida, e tentam mudá-la, a partir de sua visão do mundo, por sua vez formada na experiência anterior: e se supusermos que é a luta entre grupos sociais – às vezes, grupos que se descobrem nesse embate como “classes”, “etnias” ou “nações” – que ergue, mantém e

constantemente solapadas as “estruturas” econômicas e sociais (SLENES, 2011 p. 142).

No caso de citada escrava Marianna, o fato de ser da nação angola deve ter ajudado nesse sentido, pois, como já discutido e ilustrado, foi majoritariamente desse grupo étnico que chegaram os carregamentos de escravizados em Pernambuco neste período. Portanto, a jovem ganhadeira certamente fora recebida e introduzida no universo das ruas por sua gente, talvez até mesmo seus familiares. Ter o mesmo laço étnico da maioria cativa instalada na cidade, sem dúvida, significava uma possibilidade de “melhor viver” no “mundo escravo” recifense, desde que também tratasse de aprender a fazer parte dele.

Esse sentimento de solidariedade e identidade que promovia amparo aos membros da comunidade étnica ou de grupos de trabalho como forma de enfrentar o dia-a-dia do cativo, também levava a empreenderem esforços coletivos também para viabilizar a alforria dos integrantes. Isso aconteceria conforme as possibilidades e as conveniências do momento, tendo em vista que os recursos financeiros eram limitados e a sociedade senhorial, com seus interesses amparados por dispositivos legais, não aceitaria tal coisa. Desse movimento surgem as caixas de poupança para a compra de alforrias daqueles membros cujas condições fossem mais viáveis e conforme a aprovação dos membros.

Na prática esse tipo de poupança com fins à alforria também funcionava entre os grupos familiares, estando integrados ou não em organizações sociais mais amplas, a exemplo dos *cantos*. Se família imediata ou a rede de parentesco porventura incluísse libertos, a possibilidade de uma simples doação ou de um empréstimo podia aumentar devido a fatores como uma menor demanda por acumulação específica de pecúlio para a compra de liberdade para um dos membros do grupo. A parcela de libertos poderia concentrar esforços de maneira mais direcionada, mobilizando todo ou uma parte dos seus recursos conforme fosse o valor exigido pelo proprietário pela alforria do cativo.

Tais arranjos condicionais ou criavam uma situação de endividamento de caráter mútuo, ou simplesmente entre dois lados, podendo envolver, de forma mais complexa, pessoas de vários graus de parentesco e de várias gerações. O estabelecimento de uma cadeia como esta seria, por si só, o ponto de partida para a criação de novos laços entre indivíduos com graus variáveis de consanguinidade ou afinidade, fictícia ou real. Em

questões de liberdade, as crenças e aspirações ultrapassavam as distinções civis e legais entre escravo e liberto, impondo obrigações sociais comuns a parentes fictícios ou reais.

As escolhas para a integração em grupos específicos eram feitas a partir de um repertório anterior e as diferenças se estabeleciam a partir da maneira como este traço cultural era manifestado. Como as tradições africanas que aqui aportavam não eram idênticas, os elementos escolhidos, traçados e mantidos não foram os mesmos, nem da mesma ordem de importância, variando conforme cada época. Entretanto, as escolhas e/ou renúncias não seguiam um programa racionalmente preparado, antes disso, acompanhavam as contingências do dia-a-dia, sendo o mais importante conviver com essa imposição sem exatamente abrir mão das referências ancestrais.

Segundo João José Reis (1991), isso ajuda a explicar a redefinição entre os negros da abrangência semântica da palavra parente para incluir todos da mesma etnia: o nagô se dizia parente de outro nagô, o jêje parente de outro jêje. O africano acabou inventando aqui o conceito de “parente de nação” e essa intensidade com que produziu parentescos simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativo sobre homens e mulheres vindos de sociedades baseadas em estruturas de parentesco complexas, nas quais o culto aos ancestrais era uma parte importantíssima.

Nesse sentido, o termo nação era empregado para designar grupos originários de uma mesma região, com costumes semelhantes, mas também diferentes daqueles da sociedade na qual estavam inseridos. Dessa forma, até mesmo indígenas e cristãos novos eram conhecidos no Brasil como “gente de nação”.

Do século XVI ao XIX, tais designações, no entanto, tratava-se de denominações cunhadas pelos colonizadores para referir-se aos escravizados africanos a partir de um complicado sistema de classificação que interrelacionava povos, territórios, rotas e portos envolvidos no tráfico. De acordo com Souza (2006), a multiplicidade de nomes designativos de povos diferentes, em línguas desconhecidas e fonéticas com as quais os europeus não estavam acostumados, foi traduzida para nomes mais familiares, de mercados e reinos conhecidos, como benguela, cassanje, quissama, congo angola, cabinda e muitos outros locais nos quais se deu o comércio de escravizados.

Portanto, não se tratava de uma definição que correspondia necessariamente a um mesmo grupo étnico, podendo ser atribuída a um conjunto de pessoas embarcadas num mesmo porto, a despeito de suas etnias de origem. Entretanto, definiria gente de um país ou região, com língua, leis e governo à parte, a povos reconhecidos por partilharem um território, interesses, costumes e língua comuns. Uma vez estabelecida, tal classificação passava a acompanhar os africanos e negros nascidos no Brasil em sua vida cotidiana.

Os escravizados fugidos eram descritos nos jornais dessa época, funcionando como um tipo de componente do conjunto de caracteres passíveis de serem identificados. Assim como Mariana, que fugiu com um taboleiro de laranja era da nação angola, também o era a jovem Eufrázia, que tinha 11 a 12 anos⁸⁵. O curioso é que ambas ao fugir estavam vestidas com saia branca de listras azuis. Não sabemos se trava-se de uma indumentária comum entre as cativas, mas se de fato era, é interessante refletir sobre a motivação para essa espécie e “padrão” de cores e formas, já que poderia tratar-se de bem mais do que uma imposição do senhor no vestuário para minimizar seus custos.

Interessante também observar que essa identificação pela procedência ganha a dimensão de atributo do próprio nome e passa a acompanhar estes indivíduos, em alguns casos, mesmo depois de forros. Se isso acontecia por pura convenção daquela sociedade, tal convenção acabava por reforçar a identificação étnica e, por conseguinte, um interesse por se aproximar daqueles que compartilhavam disso.

Sabe-se que as identidades africanas forjadas na diáspora se constituíram de forma bastante genérica e imprecisa, tanto em termos étnicos como de procedência geográfica ou regional. Com a identificação angola não foi diferente, sendo usada em diferentes partes do Brasil para nomear diferentes populações embarcadas para a América principalmente através de Luanda, que foi porto e capital do mais importante enclave português na costa africana. O termo angola podia, portanto, tratar-se de povos originários das imediações da costa, ou ainda, de populações escravizadas em regiões distantes do domínio português, mas integradas ao circuito do tráfico interno e atlântico.

Segundo Reginaldo (2011), a definição Angola a princípio não identificava necessariamente uma região ou território, derivando-se do termo Ngola que, em

⁸⁵ Diário de Pernambuco: 16 de outubro de 1832.

kimbundo, era um título que designava o chefe político e militar do Ndongo, reino tinha como centro a área de Pungo Andongo e a bacia do Lucala. Explica, então, a autora:

Grosso modo, entre os rios Dande e Cuanza, o litoral oceânico e as terras de Matamba, a que os portugueses atribuíram a designação de “reino de Angola” e que durante largo tempo foi dado como dependente do reino de Congo (...). Desde o início, este reino interessou a coroa portuguesa pelos escravos e minerais ricos, como a prata, o ferro e o cobre (REGINALDO, 2011 pp.302-303).

Este termo no kimbundu, originalmente, deve ser considerado também enquanto substantivo conhecido em muitas línguas centro-africanas: em kikongo, em umbundu, em ngangela, em nyaneka, em algumas línguas do Gabão e em kinyarwanda (língua falada no atual Ruanda). Particularmente em kikongo, *ngola* significa tanto o nome dado a um tipo de peixe, o bagre, quanto um título utilizado no antigo reino do Congo. Isso porque Ngola a Nkasa era o gestor do nkasa, veneno que se dava aos condenados à morte. Mas no antigo Congo, *ngola* também podia significar *advinhador*, o que de certa forma também vincula o título a uma função de zelador da verdade e da justiça.

Na maioria das línguas centro-africanas, entretanto, *ngola*, no seu significado mais profundo, carrega um sentido de união, junção, reunião. Por isso que, em umbundu e nyaneka, “ongolo” significa joelho, e em ngangela, ngolo tem o mesmo significado. Por sua vez em pelo menos duas línguas do Gabão, o termo *ngola* significava conjunto ou reunião de pessoas, assembleia de iniciados. Conclui-se que o título, em kimbundu, deveria significar, em última instância, um *unificador*. O que parece bastante coerente com a narrativa histórica da formação do Ndongo.

A identificação entre o título e o território ocorreu logo nos primeiros contatos entre europeus e africanos. Nos séculos XVI e XVII, os portugueses denominavam o Ndongo de reino de Ngola, ou dos Angola. Desse modo, Angola passou a denominar não apenas parte do território dos falantes do kimbundu, língua franca no antigo Ndongo (REGINALDO, 2011 p. 304).

Bem definidas em seus limites, as “conhecidas” nações que identificavam os escravizados, no entanto, nunca foram estáticas ou impermeáveis. É possível, inclusive, que originalmente, de acordo com Oliveira (1996), a separação dos africanos por nações tivesse obedecido a interesses segregacionistas do poder civil e/ou da igreja com o objetivo de manter vivas as divisões entre a população escravizada. Significa que, ao se

incentivar as divisões, comprometiam-se as alianças e o estabelecimento de uma polarização entre negros e brancos ou de escravizados e libertos versus proprietários.

Já no próprio comércio de africanos escravizados era comum para definir a escolha do cativo, ou do conjunto deles, o reconhecimento e a valorização de diferenças físicas e “comportamentais”, bem como a demonstração de habilidades especiais para a execução de determinadas tarefas. Em outras palavras, significa que as peculiaridades poderiam indicar qualidades que eram mais ou menos valorizadas no mercado, e conseqüentemente determinar as escolhas e predileções.

A dinâmica e as conjunturas específicas do tráfico, por sua vez, geram a construção de determinados quadros de valores e, portanto, aos interesses do comércio escravista deste ou daquele setor. É a partir desse movimento de cristalização da imagem do outro que temos a construção de certas representações sobre grupos específicos de africanos, entre os quais, estão os angolas com toda sua docilidade e plasticidade tão destacada por cronistas e estudiosos desde o século XVIII.

Curiosamente, esta imagem construída sobre a docilidade angola tinha como contraponto implícito a rebeldia dos africanos ocidentais, corporificada nas inúmeras revoltas que proliferaram na Bahia desde o início do século XIX. Naqueles tempos, em “rebeliões espontâneas ou planejadas, na capital e nas vilas do Recôncavo, nos engenhos, fazendas e armações de pesca, os escravos africanos mantiveram os senhores em estado de insegurança constante”. Tanto no discurso estrangeiro quanto no dos nacionais, a suposta superioridade física e intelectual dos africanos ocidentais foi vista como uma afiada e perigosa faca de dois gumes.

De acordo com Reginaldo (2011), foram as vantagens econômicas para um grupo de comerciantes os grandes sustentáculos da política de valorização do tráfico com a Costa da Mina e o Golfo do Benin. Esse acalorado debate em torno da “valorização” das “peças africanas” que envolveu durante o século XVIII traficantes portugueses e baianos, acabou contribuindo para, por exemplo, constituir um momento privilegiado de construção das representações sobre os diferentes grupos africanos na Bahia.

Afinal, a diversidade de procedências dos africanos eram avaliadas não apenas visando o bom rendimento e as aptidões “inatas” constante para o cumprimento de

determinadas tarefas. Havia também uma preocupação constante com o controle e a prevenção de ações rebeldes da escravaria e nesse sentido a consideração da diversidade étnica e geográfica clocava-se como um fator importante. Não por acaso, em diferentes épocas e diferentes localidades, as autoridades coloniais trocaram correspondências sobre as conveniências da homogeneidade ou da diversidade étnica dos cativos.

Se considerarmos que, muitas vezes, uma propaganda pode ter um fundo de verdade, é possível que os argumentos utilizados pelos traficantes referents às habilidades dos *minas* para o trabalho na mineração, por exemplo, estivessem fundados em alguns conhecimentos objetivos sobre os povos da África Ocidental, pois como hoje sabemos, muitos escravizados *minas* tinham conhecimentos anteriores não apenas no que tange a mineração do ouro, como também em relação à metalurgia.

Os estados Akan, localizados na Costa do Ouro, ocupavam o território onde os portugueses estabeleceram um de seus mais antigos entrepostos na costa africana – o castelo de São Jorge da Mina. Nestes estados, utilizava-se o ouro fundido em barras e em pó como principal moeda corrente. No início do século XVI, o principal objeto de tráfico africano-europeu nesta região era o cobiçado metal (REGINALDO, 2011 p. 255).

Nestes termos, é possível conjecturar, por exemplo, que a tão propalada força física dos *minas*, assim como seus misteriosos atributos mágicos para encontrar ouro estariam baseados nas habilidades fundadas em conhecimentos técnicos de manuseio de metais, algo que era dominado por muitos povos da costa ocidental africana.

De qualquer forma, segundo Reginaldo (2011), graças a essa boa propaganda dos traficantes portugueses, e/ou dos interesses dos negociantes luso-fluminense em Angola, no início do século XIX, os senhores de escravos do Rio de Janeiro tinham especial predileção pelos angolas dentre todos os africanos, justamente por os considerarem, “sob todos os aspectos, os mais dóceis”. Mas essa apregoada docilidade dos angolas se fundamentava em nada mais que na facilidade e disposição dos centro-africanos para aprender a língua portuguesa e, especialmente, sua aparente rapidez para se integrar às instituições, hábitos e religião dos senhores.

Apesar desses aspectos, a autora salienta que não se pode dizer que esses agrupamentos de escravizados e libertos foram necessariamente uma imposição exterior aos grupos. Seguindo essa mesma linha de interpretação, Reis (2000) atribui a invenção

do "conceito de parente de nação" ao africano movido pelo impacto causado pela escravidão sobre suas estruturas de parentesco. Desta forma, mesmo quando houve uma imposição exterior, as diferenças impediam a uniformização da ideologia que poderia levar a um controle social mais rígido.

Sendo a ideia de nação é uma invenção do colonizador, incorporada pelos africanos, aqueles que nas Américas se identificavam como pertencentes a uma mesma nação a partir de suas semelhanças culturais talvez tivessem guerreado uns aos outros na África, onde eram diferentes os princípios que estabeleciam as identificações, alianças, inimizades e estranhamentos. Mas, do lado de cá do Atlântico acabaria sendo assimilada e reelaborada pelos africanos num processo de constituição de novas identidades dentro de um regime escravista e também num mundo que não era o seu. Dentro desse quadro de possibilidades, o agrupamento em nações particulares permitiu a preservação de algumas tradições, além da criação de novas relações, crenças e costumes.

Ao construir novas instituições a partir da diáspora, da escravização e do contato com o Novo Mundo, processo iniciado na travessia do Atlântico e na criação de laços entre os malungos, as comunidades em formação evocavam tradições que não eram exatamente iguais às de seus ancestrais, mas que a eles remetiam. O agrupamento em nações específicas não significava a reprodução exata de padrões culturais anteriores, mas a recriação de uma africanidade nas Américas (SOUZA, 2010 p. 172).

Mesmo que não se possa falar em homogeneidade cultural de cativos e libertos, pelas diferenças de referenciais por eles trazidos do continente africano, é certo que haviam pontos de intercessão que permitiam uma maior flexibilidade na construção de suas novas identidades, aspecto inegável considerando a própria gramática cultural comum aos diferentes grupos.

Nesse sentido, Karasch (2000) reforça que por séculos os povos da África Centro-Ocidental lidaram com a diversidade étnica, ao mesmo tempo em que desenvolveram religiões e tradições comuns e partilharam formas culturais. Essa experiência foi trazida para o Brasil, preservando ou contribuindo para forjar, segundo a mesma autora, uma espécie de "centro-africanidade" que é fundamental para entender os processos de mudança cultural vividos por essa população.

Mesmo quando os traços culturais comuns fossem mínimos, uma vez que existissem, os vínculos de solidariedade se estreitavam e atingiam um grau de parentesco simbólico mais próximo, o "parentesco de nação". Foi esta noção que viabilizou o contato e a relação entre as diferentes culturas africanas que aportaram no Brasil, seguramente, nem sempre de maneira amistosa. Assim, nos espaços criados pelas nações eles compartilhavam suas experiências e saberes individuais, reconstruindo suas identidades enquanto pessoas e enquanto grupo.

Se é que as nações foram realmente uma imposição exterior, ainda assim elas criaram novos espaços de convívio e solidariedade dentro da sociedade escravista. Se haviam dificuldades para a manutenção de uma família consanguínea, as nações cumpriram um papel similar, onde o indivíduo era valorizado.

Os arranjos familiares e laços parentais construídos e valorizados pela população negra se integravam, portanto, ao conjunto de elementos com características africanas que sobreviveram no Brasil, embora não necessariamente num *continuum* histórico ininterrupto. Na análise de Souza (2006), houve pelo menos três razões para tais retenções culturais.

A primeira foi o fluxo contínuo de escravos da África Central ocidental, que garantia a perpetuação de idiomas, costumes e religiões africanos de um lado enquanto, do outro, reduzia a penetração que as culturas de origem europeia poderiam ter efetivamente naquelas de origem africana. A chegada de cada carregamento de escravos num porto brasileiro servia para revitalizar as tradições africanas no Novo Mundo. Em segundo lugar, a mesma corrupção institucionalizada e o mesmo desmando que faziam parte da administração ultramarina portuguesa trabalhavam contra as políticas oficiais e minavam o impacto da campanha espiritual e cultural de erradicação dos resíduos africanos. A terceira razão era que a tradição oral, passada de pai para filho, papel preponderante nas culturas africanas. O transporte para o Brasil, a escravidão e a libertação não conseguiram erradicar esta prática. Gerações depois da libertação, as famílias continuavam a repetir as mesmas tradições e histórias trazidas da África por antepassados escravos (SOUZA, 2006 pp. 148-149).

Reelaboração cultural ou reinvenção de tradições; seja qual o nome que se dê a essas expressões dos africanos e seus descendentes, o fato é que, mesmo imersos em múltiplas diferenças, afinidades e conflitos, seus encontros produziram as formações sociais e culturais que aglutinaram contribuições diversas a partir de processos

historicamente definidos. Formações que representaram instâncias significativas de formação ou educação para os membros dessa comunidade negra, fortalecendo as relações sociais tecidas no movimento da diáspora.

Além de grupos familiares e dos grupos religiosos de caráter mais explicitamente africanos, os negros cativos e livres formavam outras associações que os ajudavam, protegiam, ou simplesmente lhes davam algum grau de recreação longe dos senhores e dos estigmas da sociedade escravista, constituindo-se em canais por onde poderiam expressar abertamente suas lealdades ao laço fraternal. Entre essas entidades estavam aquelas associações que se organizavam em grupos de trabalho e que uma das tarefas era reunir fundos para assegurar a compra da liberdade de algum membro, como no caso dos *cantos*. Algumas vezes os escravizados que compunham esses grupos trabalhavam para o mesmo dono e até moravam na mesma casa, fatores que podiam se somar à ocupação comum e ao pertencimento étnico como critério para se associar.

Para Karasch (2000), essas redes sociais construídas pelos africanos e seus descendentes aliviavam o fardo da solidão, davam alguma medida de segurança a suas vidas e elevavam seu status, mesmo que um pouco, também colocando em certa harmonia tradições culturais díspares, tal como ocorrera durante séculos no Centro-Oeste do seu continente de origem. Como explica a autora:

Sem seus parentes, vizinhos e comunidades africanas, os estrangeiros que se reuniam na cidade encaravam o desafio de criar suas próprias comunidades em meio as senhores hostis que queriam isolá-los uns dos outros ou incorporá-los a suas famílias, ou, ao menos, a suas estruturas religiosas e sociais. Porém, os africanos resistiam, pois essas estruturas não satisfaziam suas necessidades nem correspondiam aos seus sistemas de valores. Alguns, é claro, sucumbiam à influência dos donos e se convertiam ao catolicismo, enquanto outros tomavam emprestadas certas crenças e imagens religiosas católicas. Mas na primeira metade do século XIX, a maioria associava-se a seus próprios grupos religiosos e sociais, alguns tradicionais, mas muitos surgidos na cidade (KARASCH, 2000, p.341).

Portanto, diante da rígida política de domínio e adequação impostas pela sociedade senhorial à população negra ao longo de todo o período escravista, torna-se fundamental aos negros adotarem alternativas de convivência, formas de organização e alguma distinção. Entre estes mecanismos de manutenção e promoção social sobressaíram-se as associações fraternais, e dentre as mais comuns e mais atuantes estavam as Irmandades.

Constituindo-se como um verdadeiro reduto no qual os negros livres e escravizados exercitavam sua sociabilidade e também obter reconhecimento social e politicamente, essas entidades em geral tinha como fator de agregação o pertencimento étnico ou a “qualidade” dos membros, ou seja, se pretos, pardos e demais qualificativos que definiam seus estatutos sociais. Além disso, muitas delas reuniam-se em torno da identidade profissional, preservando uma tradição tanto do ocidente notabilizadas pelas corporações de ofício, quanto pelas culturas do mundo não-ocidental, especialmente as africanas, das castas de especialistas em determinadas atividades e conhecimentos.

DIANTE DO ALTAR

5.1. As irmandades e os “novos convertidos”

Desde o período colonial, as diferentes categorias sociais costumavam se organizar e se fazer representar através de certas associações de caráter religioso e filantrópico, cuja forma mais conhecida e que vieram se difundir pelos diferentes pontos das Américas foram as irmandades leigas. Segundo Reis (1991), essas irmandades eram associações corporativas, no interior das quais se teciam solidariedades fundadas nas hierarquias sociais. Algumas delas eram mais poderosas, dado que seus membros pertenciam à nata da elite branca, no topo das quais estavam as Santas Casas de Misericórdia, que controlavam vasta rede filantrópica de hospitais, recolhimentos, orfanatos e cemitérios, desenvolvendo uma caridade voltada principalmente para os destituídos da sociedade, uma vez que seus irmãos eram os socialmente privilegiados.

Em Portugal, ainda de acordo com o autor, as confrarias, divididas principalmente em irmandades e ordens terceiras, já existiam pelo menos desde o século XIII, dedicando-se a obras de caridade voltadas para seus próprios membros ou para pessoas carentes não associadas. Tanto as irmandades, quanto as ordens terceiras, embora recebessem religiosos, eram formadas, sobretudo, por leigos, mas as últimas se associavam a ordens religiosas conventuais (franciscana, dominicana, carmelita), daí se originando seu maior prestígio. As irmandades comuns foram bem mais numerosas, e da metrópole acabou se espalhando para o Império Ultramarino, inclusive o Brasil, o modelo básico dessas organizações.

Em suas viagens, ou em mudanças de domicílio, os “terceiros” (membros das ordens terceiras), como eram assim chamados esses primeiros membros da sociedade, tinham seus direitos de associados protegidos por convênios entre ordens da mesma denominação estabelecidas em diferentes vilas, cidades, capitânicas, províncias, países e continentes. Bastava o viajante ou imigrante apresentar sua carta patente para receber os serviços da ordem local ou ser nela admitido, pagando apenas parte da jóia e evitando os rituais de iniciação a que estavam obrigados os noviços.

Tal como ocorria na Europa desde alguns séculos, apesar das pequenas diferenças administrativas e da vinculação simbólica a seus santos protetores específicos, muitos

dos quais representações diretas das próprias classes a que pertenciam os devotos, essas confrarias possuíam características em comum:

(...) primeiro, a ênfase na prática das virtudes cristãs em palavras e atos; segundo, um espírito de responsabilidade coletiva pelo bem-estar físico daqueles irmãos (e seus dependentes) que precisassem de esmolas, assistência médica, alimentos, roupas e sepultamento; terceiro, quando os fundos permitiam, um compromisso com a ajuda caritativa aos pobres e doentes da paróquia (RUSSELL-WOOD, 2005 p. 192).

Segundo relata Assis (1988), o processo migratório por portugueses, que conhece períodos de maior e menor intensidade, introduz no Brasil o catolicismo, cujos agentes principais são os leigos, instituindo assim o chamado “catolicismo do povo”. As irmandades passaram a ser, ao mesmo tempo, força auxiliar, complementar e substituta da Igreja, se propondo a facilitar a vida social, desenvolvendo inúmeras tarefas que, pelo menos a princípio, seriam da alçada do poder público, intermediando assim, o contato Igreja-Estado.

A autora salienta, no entanto, que é preciso fazer a distinção entre estas confrarias de assistência mútua e os grupos de artesãos que se multiplicaram nos séculos XII e XIII na Europa. No caso destes últimos, também denominados Corporações de Ofício, o objetivo era, basicamente, a proteção dos interesses de determinado grupo profissional, tendo como importante característica a observância religiosa. Porém, eram os serviços prestados aos seus membros que tomavam a forma de doações ou esmolas propriamente ditas, que constituíam sua principal característica.

Já com relação às confrarias religiosas, a arregimentação dos seus membros não provinha de um determinado grupo econômico, uma vez que eram compostas por homens e mulheres leigos, cujo desejo consistia apenas em realizar obras de caridade cristã. Comum a todas as irmandades era a vontade de prover o bem-estar social dos irmãos e de suas famílias, cumprindo, assim, uma função social que o aparelho político-administrativo não tem meios de realizar.

Segundo a análise de Reis (1991), para o imigrante português, essas associações certamente foram fator de integração no Novo Mundo. Numa festa ou reunião de confrades, o recém-chegado, ávido por fazer-se na vida, conhecia aquele irmão e negociante estabelecido que o iniciaria nos segredos econômicos da Colônia.

Freqüentemente, os negociantes portugueses encorajavam caixeiros a se filiarem a suas irmandades, como acontecia na Ordem Terceira de São Domingos. Nesses casos, as ordens, além de congregarem a elite, também serviam como canais de ascensão social. Muitas confrarias agregavam, principalmente, indivíduos da mesma profissão, como no caso de Salvador, onde os oficiais mecânicos organizavam-se, durante a Colônia, em torno das “confrarias dos mesteres”, dedicadas aos santos patronos de cada ofício.

Em muitas províncias e cidades do Brasil essas irmandades se inseriram largamente e alcançaram grande expressão social e política, tornando-se com o passar dos anos, parte do próprio cotidiano local. O viajante inglês Henry Koster (1978), por exemplo, constatou durante sua estadia no Recife na primeira metade do século XIX que não apenas existia um grande número de igrejas, capelas, nichos e santos, como também eram muitas as confrarias religiosas leigas em intensa atividade. Segundo este observador, seus integrantes estavam continuamente fazendo arrecadações para círios e outros artigos consumidos em louvor do patrono, bem como para a construção de capelas e igrejas, realização de funerais e enterros.

Entendidas como um todo, pode-se dizer que as irmandades religiosas formadas por leigos no Brasil são, sem dúvida, uma das grandes expressões das relações sociais. Seu caráter orgânico e local lhes conferia, além de força política, a característica de serem um canal privilegiado de manifestações do povo desde o período colonial. No século XIX, tão marcado por conflitos políticos e sociais e, por conseguinte, também por embates e transformações culturais, essas entidades representaram não apenas espaços para a prática da religiosidade ou de ações meramente assistencialistas, mas também instâncias significativas para o agrupamento e organização de classes ou das mais variadas categorias profissionais.

Representantes de caráter jurídico, com patrimônio, dependente da autoridade eclesiástica apenas no aspecto religioso, as irmandades favoreceram o processo de reorganização especialmente dos escravizados e por isso constituem objeto privilegiado para a investigação da inserção dos africanos na sociedade colonial, assim como na imperial. Por meio dos acordos de reciprocidade havia a possibilidade de garantir ao escravo ou liberto transplantado um novo local de moradia e um acesso imediato à comunidade negra local, como significava que os filiados representavam para cada

escravo uma boa rede de contatos. Elas eram, enfim, uma forma de reunião oficialmente permitida também aos escravos por parte das autoridades governamentais e religiosas.

Mas essa postura “benevolente” que supostamente passava a ser adotada pelas instâncias de poder, na verdade, já fazia parte de um processo bem mais longo de mudanças no interior desse tipo de confraria, e que cujos interesses em jogo certamente eram bem mais do que apenas o reconhecimento da humanidade e naturalmente dos direitos desses sujeitos livres ou escravos ao exercício da fé e da vida associativa.

Ao discutir a consagração das diferenças no processo de surgimento das irmandades negras em Portugal, Lahon (2012) destaca que, ao serem incluídos a partir do fim do século XVI na categoria das nações novamente convertidas ou, das “nações infectas ou reprovadas”, como os judeus, os Mouros, os Mouriscos e os Índios, até a proibição da cláusula de limpeza de sangue em 1773, os negros, escravizados ou forros, assim como os seus descendentes livres e mestiços, foram socialmente marcados pelo duplo estigma do estatuto e do fenótipo, ao qual nem mesmo definições como, por exemplo, a de “mulato branco” permitia escapar. Portanto, pode-se dizer que:

A história das confrarias religiosas negras é a do conflito original entre duas culturas: por um lado a representada pela religião católica em expansão, em nome da civilização, religião/cultura, considerada como a única detentora da verdade, a única aceitável; e, do outro, a de uma cultura cujas crenças, embora assentassem sobre uma visão comum do mundo e do universo, exprimem-se com diferentes modos simbólicos no vasto continente africano, mas sempre vistas como pagãs e obras do demônio(LAHON, 2012 pp. 56-57).

Criada por São Domingos, quando da sua cruzada contra os heréticos Albigenses do sul da França, reativada em Colônia no início do século XV por Jacob Sprenger, co-autor do famoso manual da Inquisição o *Malleus Maleficarum* – O Martelo das Feiticeiras -, ainda segundo o autor, a devoção ao rosário que se destina primeiro à evangelização dos europeus ainda pagãos, vai ser implantada em África, na Ásia e no Novo Mundo luso-hispânico, numa perspectiva tanto missionária, quanto messiânica.

Em Lisboa, a confraria do Rosário do Mosteiro de S. Domingos, instalada no centro da capital, é a instituição matriz de todas as confrarias desta invocação que nascerão não somente no reino, mas também no império e em especial no Brasil. Ela é a primeira onde talvez a partir do final do século XV, mas com certeza a partir dos primeiros anos

do século XVI, brancos e negros, donos e escravizados, encontram-se no mesmo recinto para rezar em pé de igualdade, pelo menos espiritual.

Para além da habitual assistência mútua e espiritual de todas as confrarias do mundo ocidental, Lahon (2012) afirma que o objetivo destas instituições é naturalmente, o de controle social e de enquadramento ideológico e religioso das populações. O modo de expressão mesmo da devoção, ou seja, a reza diária, parcial ou total, de um Rosário, em outros termos de 150 Ave-Marias, e 15 Pater Noster, é do ponto de vista pedagógico uma devoção perfeitamente adaptada a uma sociedade na qual domina a expressão oral e o analfabetismo, assim como o iletrismo na maior parte das camadas sociais. Nesse sentido, ela responde perfeitamente às populações africanas que, graças ao caráter repetitivo, podem assim aprender de modo mecânico os principais mistérios e dogmas da fé católica sem necessariamente compreender o sentido, o que não era muito diferente com a população natural do reino.

É necessário notar que a grande expansão da devoção ao Rosário, impulsionada pelo clero, corresponde ao fim do Concílio de Trento em 1563, e esta expansão continua ao longo de todo o século XVII nas paróquias mais recuadas do reino, paralelamente à multiplicação das confrarias do Santíssimo Sacramento. Assim, no século XVIII, raras são as paróquias onde estas duas devoções não são implantadas.

Por razões nunca explícitas, mas que contradizem aparentemente a lógica mesmo do sistema escravagista, o poder real atribuiu logo no início do século XVI uma série de privilégios aos confrades negros da confraria do Rosário de Lisboa, o que reforçava os fracos direitos dos escravos que entraram rapidamente em conflito com os donos. Sendo cada vez mais numerosos na confraria, os negros conseguiram eleger vários entre si para lugares-chave da Mesa da instituição, e será por causa destes eleitos que os privilégios serão concedidos. O primeiro, já em 1518, era de ordem financeira e seria seguido de muitos outros até 1526, e referia-se à possibilidade de resgatar a um preço justo, os membros escravos da confraria, mesmo contra a vontade do dono.

Essa autonomia financeira dos confrades negros para resgatar cativos sofre uma reação, provavelmente durante os anos de 1540, dos integrantes brancos, pois colocava em perigo a autoridade e o direito de propriedade. Até que em 1550 o desentendimento

e o conflito fez a instituição rachar, literalmente, em duas alas. Uma dita “honrosa” e a outra “dos pretos e forros”. A difícil coexistência prossegue no seio da confraria mãe e mesmo assim, novos privilégios são concedidos aos negros.

Finalmente, em 1565, seja, dois anos após o fim do Concílio de Trento, e durante a Regência do Cardeal D. Henrique, eles obtêm os seus próprios estatutos e a sua independência oficial, com a aprovação das autoridades reais e eclesiásticas. Esse evento marca a independência total e definitiva da ala negra em relação à ala branca. A partir desta data, a confraria branca empenhou-se num combate cada vez mais violento contra a confraria negra. Apesar disso, o poder real continuou apoiando a confraria que até o século XIX contará com letrados e juristas brancos como seus conselheiros. Um dos pontos importantes que deve ser destacado é o fato de que os escravizados não podiam, teoricamente, ser eleitos a cargos de responsabilidade da Mesa. Mesmo se essa regra não tenha sempre, rigorosamente respeitada, ao longo do período e em todos os lugares, ela estava igualmente em vigor nos estatutos datados de 1600.

Segundo informa novamente Lahon (2012), com a reunião das duas coroas, em 1580, a *Confraria do Rosário dos Homens Pretos do Mosteiro de S. Domingos* - como era conhecida desde 1565 - perde o apoio real e com isso sofre os seus primeiros reveses. Gradualmente ela perde os seus privilégios, e finalmente é extinta pelos papas Gregório XIV e Clemente VIII, e por último expulsa do Mosteiro até 1646. Seus membros refugiam-se então em duas outras confrarias negras criadas na segunda metade do século XVI, entre as quais uma – a *Confraria de Jesus Maria José da Igreja do Carmo* – tem alguns privilégios da de São Domingos concedidos pelo Cardeal D. Henrique. Na *Irmandade do Rosário dos Pretos de Évora*, que possuía os mesmos privilégios, não ocorreu nada de semelhante. Isso leva o autor a concluir que:

Estes acontecimentos que ocorrem entre 1540 e as duas primeiras décadas do século XVII, marcam uma viragem fundamental na história das confrarias negras portuguesas, sobretudo no que diz respeito ao olhar que o poder terá sobre elas – a sua função no âmbito das relações escravagistas e a gestão das populações escravas, sobretudo alforriadas. Com efeito, para além dos membros das confrarias, toda a população negra e mulata, escrava ou não, durante várias gerações, será afetada por esta mudança. As de Lisboa em primeiro lugar, mas igualmente as das províncias (LAHOR, 2012 pp. 61-62).

Mas é necessário tentar compreender a lógica subjacente à atitude do poder real, aparentemente tão contraditória com um sistema escravagista. Até porque nenhuma confraria negra, tanto em África quanto no Brasil, e até mesmo as hispânicas da península ou da América, conseguiram obter, apesar dos seus esforços, o privilégio de liberdade conseguido por suas semelhantes do reino, e mesmo em Portugal, isso não se estendeu a todas, tendo em vista que tais privilégios transformavam em direito legal o que desde sempre não passava de uma tradição de negociação entre o dono e o escravo cujo êxito sempre ficava submetido, em última instância, à boa vontade do senhor.

Através das confrarias do Rosário o governo português tentou, desde o início do século XVI até a véspera da entrada dos Espanhóis em Lisboa, uma política de aculturação, de redução da alteridade, de integração e de inserção dos escravizados alforriados que teriam adquirido os elementos essenciais da cultura religiosa do país. Talvez esta tenha sido a motivação do conteúdo de vários privilégios, assim como o apoio incondicional do poder real e da cúpula eclesiástica. É possível pensar também que, de maneira subjacente, parece existir nesta atitude uma vontade de não perpetuar a escravidão sobre várias gerações, pelo menos para os que adotavam os valores do catolicismo, atitude perfeitamente coerente com a ideologia inicial que proíbe a escravização de um cristão e que a escravidão dos pagãos justifica-se pela intenção de salvar as suas almas.

Para Lahon (2012), esse tema amplamente debatido por diversos teólogos na península Ibérica durante o século XVI pode explicar, pelo menos em parte, a atitude do poder real e de algumas autoridades eclesiásticas, como a do Cardeal D. Henrique, por exemplo, durante e depois da sua regência. Além disso, a questão da cor da pele não sendo ainda, por si só, um fator de rejeição, a função principal das confrarias seria branquear a alma destes pagãos que parecia tão fácil a convencer, pelo menos nos primeiros tempos. Sobre isso o autor lembra, por exemplo, da vontade de Santo Agostinho em fazer dos africanos, pessoas negras com a alma branca. Sendo assim, as confrarias mistas do Rosário, na Metrópole ou na África, encontravam aqui sua função.

A epopeia do reino cristão do Congo, o entusiasmo que ele suscitou nos primeiros tempos, e, em seguida, as decepções e malogros da empresa de conversão, não somente no Congo, mas sobre o conjunto das costas africanas, não são provavelmente estranhos às mudanças de atitude do poder. A perspectiva messiânica do início, que os relatórios dos

missionários permitem perceber, mudou progressivamente para dar lugar a juízos de valor violentamente negativos e animalizantes à medida que se confronta com a resistência das populações (LAHOR, 2012 p. 63).

Importa lembrar também que, se em relação aos cristãos novos, de origem judaica ou mourisca, a cláusula de limpeza de sangue proibia a sua entrada nas ordens religiosas a partir de 1550, de maneira geral não existe ainda uma política oficial contra os negros e os mulatos. Assim não há de admirar que tanto na Espanha, como em Portugal, o hábito da Ordem de Santiago seja concedido a negros de origem nobre nos seus países, justamente no fim do século XVI.

Mais que o cativo, é a mestiçagem, cujo liberto e os seus descendentes livres são os vetores principais, que gradualmente se impõe como uma anomalia. Razão pela qual é instituída uma regra de evitamento e quem não a respeitasse corria o risco de sofrer a sua aplicação. Esta regra, como mostrou Fernanda Olival a propósito das Ordens Militares, rende a difundir-se na sociedade portuguesa, sobretudo, a partir do início do século XVII. Ela não constitui nenhuma lei mais ou menos geral, mas contamina progressivamente todas as instituições: as corporações de ofícios, as instituições de Morgadios, as Misericórdias, os benefícios eclesiásticos, diversos ordens religiosas, os governos municipais e, naturalmente, um número cada vez mais importante de confrarias brancas. Contudo, é, sobretudo, no fim do século XVII e durante uma parte do reino de D. João V, que o puritanismo neste domínio é aplicado com maior rigor.

Estes exemplos revelam a ambivalência ideológica que caracteriza estas instituições negras num contexto mais amplo. Pois, se de um lado elas tendem, na maioria dos casos, a cumprir pelo menos em parte a sua função de aculturação e, por conseguinte, de inserir formalmente o negro africano, ou o negro natural do reino, a uma comunidade espiritual, elas criam ao mesmo tempo clivagens bastante nítidas entre as diferentes categorias procedentes do sistema escravagista (LAHOR, 2012 p. 72).

Por razões de gestão das populações servis, as autoridades permitem ou mesmo favorecem estas instituições, tanto no que manifestam de mais heterodoxo, como de expressão profana. Tal atitude do poder favorece, quando não incentiva, as afirmações de identidade, se não sempre étnica, mas em todo caso, manifestações de casta. Além disso, ainda que estas segmentações não sejam tão claramente manipuladas quanto no Brasil, elas permitem ou favorecem, em certos casos, a reprodução das “nações”, da

qual a eleição de Reis e de Rainhas, em Lisboa como na província, são amplamente atestadas.

A partir do que observara nesse processo descrito, Lahon (2012) conclui que, se muitas irmandades brancas aceitavam indivíduos de todas as qualidades e condições sociais o que, teoricamente, abria as portas não somente aos escravizados, mas aos seus descendentes de todas as condições e cor, por outro lado, estas mesmas instituições frequentemente tinham fraco poder simbólico e representativo, fazendo com que só excepcionalmente permitiam, aos seus membros, de sair rapidamente da sua condição.

O fato de estar presente nas metrópoles, porém, não explica a imensa disseminação das irmandades entre os africanos e seus descendentes no Novo Mundo, embora seja um importante indicativo para se pensar sobre a amplitude de circuitos culturais que uniam a Península Ibérica, a África e a América. Nesse sentido, vale refletir sobre seu crescimento e reconhecimento significativo no Brasil oitocentista a partir de sua capacidade de se estruturar e tornarem-se verdadeiras instituições sociais e políticas, o que repercutia no papel que poderiam desempenhar na vida de seus membros.

Em meio a esse exercício nunca é demais lembrar que não só as ordens religiosas tinham seus próprios cativos até quase às vésperas da abolição no Brasil, mas que algumas se especializaram e parecem ter sido as únicas empresas do gênero no país na reprodução de cativos. Os religiosos em geral, não só eram coniventes, assim como defendiam formal e abertamente a escravidão, figurando cotidianamente nos jornais e outros registros da época como detentores de cativos ou se valendo de sua exploração.

Quando Damiana aos 40 anos de idade fugiu do Engenho Caciolé em 12 de junho de 1843 – por sinal, munida de uma carta de alforria supostamente falsa -, uma das referências dadas pelo denunciante era que ela tinha como irmã certa cativa do Sr. Padre Inglês, que morava na passagem da Madalena, bairro nas proximidades do que seria o centro da cidade e onde talvez Damiana tenha vindo, segundo supunha seu senhor⁸⁶. Se de fato foi assim, temos aqui uma demonstração de que os vínculos familiares procuravam ser preservados pelos escravizados apesar das ingerências do cativo sobre a preservação desses convívios. Por sua vez, quando o mulato Joaquim, sapateiro e que sabia ler e escrever razoavelmente, fugiu no dia 14 de fevereiro de 1843, seu

⁸⁶ Diário de Pernambuco: 03 de julho de 1843 n. 140 pág. 4

senhor se dispôs a pagar 50.000 réis de gratificação a quem o apreendesse e levasse até o Convento de São Francisco do Recife, onde estava hospedado⁸⁷.

Apesar desses exemplos do posicionamento das instituições religiosas e de seus clérigos em relação à escravidão, na opinião de Cunha (1986), o que houve foi o papel importante das irmandades religiosas, associações de leigos à sombra da Igreja, de organização local e sem exatamente uma centralização, que defendiam os interesses corporativos de seus membros, a exemplo das irmandades de sujeitos escravizados e libertos, negros ou pardos, que adiantavam dinheiro a seus associados para sua alforria.

5.2. Devoção e compromisso

No contexto do Brasil que passava de colônia à monarquia independente, a legitimidade das irmandades junto à Igreja e ao Estado colocava seus dirigentes de diversos níveis num lugar de liderança para além da base de sua composição e das paredes do seu templo, chegando mesmo a participarem de determinados atos oficiais na esfera do poder senhorial⁸⁸. Na interpretação de Souza (2006, p. 233):

As irmandades eram lugares de convivência entre os poderes públicos, privados, eclesiásticos e os grupos de africanos e seus descendentes, a despeito dos inúmeros atritos existentes no seu interior, - atritos entre os diferentes grupos étnicos que ali conviviam, num exercício de tolerância recíproca e construindo bases comuns a todos; entre os irmãos e o vigário, que com eles disputava o controle sobre os atos religiosos e mesmo a administração da verba obtida; entre o vigário e os senhores dos irmãos cativos, que achavam que por meio destes podiam afrontar a autoridade daquele; entre os cativos e seus senhores que porventura impedissem o bom cumprimento de suas obrigações compromissais. Configuravam, dessa forma, espaços de junção, não-disjunção, entre escravos, forros, negros livres, e os senhores e administradores da sociedade colonial, sendo especialmente propícios para o desenvolvimento de produtos culturais resultantes do encontro desses diversos grupos.

Nesse sentido, as confrarias costumavam ter perfis diferenciados, definindo-se pela identidade étnica, estatuto social, ou categoria profissional dos seus membros, o que

⁸⁷ Diário de Pernambuco: 15 de fevereiro de 1843 n. 37 pág. 4

⁸⁸ Uma discussão interessante sobre essa atuação política e status social dessas lideranças das irmandades negras no contexto de Pernambuco é feita por FARIAS, Clara. O governo das nações e corporações: uma análise das apropriações do cargo de governador dos pretos. Revista Outros Tempos Volume 8, número 12, dezembro de 2011- Dossiê História Atlântica e da Diáspora Africana

implicava no conjunto de princípios e no caráter de sua atuação. Em geral, isso ficava expresso nos chamados “compromissos”, que além de se salientar o caráter religioso e a exaltação ao santo padroeiro, o objetivo desse tipo de estatuto era regulamentar e dispor sobre o funcionamento interno da confraria, assim como sobre sua legalidade junto às autoridades e instâncias competentes.

Formada até meados do século XIX basicamente por carpinteiros, marceneiros, pedreiros e tanoeiros⁸⁹, a Irmandade de S. José do Ribamar tem seu surgimento associado, segundo relata Guerra (1978) à iniciativa de um grupo de carpinteiros que em 1653 construíram uma pequena capela nessa área central do Recife. A partir de então, com o crescimento da irmandade, essa capela foi dando lugar a um templo de arquitetura barroca, bem aos moldes da tendência seguida na época. Suas obras, no entanto, só viriam a ser definitivamente concluídas em 1787, por ordem do governador D. Tomás José de Melo.

Apesar de não localizarmos estes que seriam os registros correspondentes ao momento inicial da irmandade, conforme aponta o referido autor, o levantamento realizado sobre o conjunto de documentos preservados sobre esta confraria nos possibilitou encontrar fontes importantes sobre esta entidade, as quais revelam aspectos singulares de sua constituição e funcionamento.

Um deles, o livro mestre de matrículas dos irmãos pedreiros, marceneiros e tanoeiros, com data de 1735, traz o registro de 53 membros inscritos na confraria, com datas variadas que vão desde esse período do século XVIII à primeira metade do século XIX⁹⁰. Entre as características comuns aos perfis está o fato de serem homens e majoritariamente oficiais de uma das três profissões reunidas pela confraria, o que mostra a importância atribuída aos ofícios, e o rigor em relação a este tipo de atividade no qual se estabelecia, especialmente no que se refere ao nível de experiência dos profissionais que reunia.

Assim como acontece, de um modo geral, com as entidades que adquirem certa estrutura organizacional, esta irmandade funcionava com base num compromisso, elaborado conforme as exigências legais e eclesiásticas, mas também segundo os

⁸⁹ Como consta no Compromisso de 1838(IAHGP – ESTANTE A, GAVETA 15).

⁹⁰ Conferir Tabela das Matrículas dos irmãos pedreiros, marceneiros e tanoeiros (1735) - Anexo 1.

interesses e demandas dos membros. Uma vez definido, o compromisso precisava ser aprovado e reconhecido pelas autoridades, o que reforçava a seriedade e a importância deste documento, como mostra esta convocatória:

A Meza regedora da Irmandade do patriarca S. José do Riba-mar desta cidade de Pernambuco participa aos seus irmãos; dos quatro ofícios, como bem carpina; pedreiro; marcineiro e tanoeiro, que no dia Domingo 17 do corrente pelas 10 horas da manhã queirão comparecer os ditos irmãos, no Consistório da mesma Igreja para aprovação geral do novo compromisso para o melhoramento, e bom regimen da mesma confraria⁹¹.

Ao que parece este compromisso foi aprovado, ou não durou muito tempo em vigor⁹², pois o documento com esse caráter que veio a vigorar para a irmandade nessa época foi o compromisso do ano de 1838, o qual estabelecia as novas disposições sobre o funcionamento da confraria a partir daquela data. Em seu enunciado, o documento registra não apenas a particularidade da confraria relativa aos ofícios mecânicos e seu santo padroeiro, como também justifica as novas diretrizes a entrarem em vigor:

Tendo o fim ultimo do homem a manifestação da Glória divina, e um dos melhores meios á chegar-se á este mesmo fim é a devoção para com os Santos; nós, os Mestres, e officiaes dos quatro officios, Carpinas, Pedreiros, Marcineiros, e Tanoeiros, em onra, e louvor do Patriarcha São José, nosso natural Padroeiro, queremos, para o nosso bom governo, e direção da Igreja, tanto no interno, como no externo, que se fassa, e organize hum novo compromisso, em reforma ao actual; de modo que, addoptando novas máximas, fique em harmonia com a legislação moderna do Imperio, cuja constituição e leis administrativas, se achão em opposição com este mesmo Compromiso, que pello presente temos derogado, em todas as suas disposições, caso mereça, esta nossa vontade a aprovação da Legislação Provincial, (e a sanção do Exmo. Presidente da Província) por q'assim temos deliberado em Meza Geral, pedimos, e rogamos em nome de nosso santo Patriarcha, ás Autoridades constituidas, que sobre nós e nossa Irmandade tem de velar, e administrar justiça, que fassão respeitar tudo, quanto neste compromisso se contiver, bem como as mesmas leis do Imperio, para com todos aquelles, á quem suas disposições obrigar, seja qual for sua pozicão social, uma vez q "todos nos officiaes mecanicos acima declarados os presente assinados, e mesmo os auzentes que forem nossos Irmãos, somos juramentados neste acordo, e unanimemente contentes, que assim seja aprovado"⁹³.

⁹¹ DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13 de abril de 1836 pág. s/n

⁹² Conforme consta no artigo 59 de um outro compromisso desta mesma irmandade, aprovado em 1872, o estatuto que a regia anteriormente, por **negligência ou mesmo malícia**, havia desaparecido (grifo nosso).

⁹³ Compromisso: 1838 (IAHGP, ESTANTE A, GAVETA 15).

De acordo com o enunciado, o novo compromisso se fazia necessário em vista da nova legislação do Império, definida pela constituição e pelas leis administrativas que já estavam em vigor, e para as quais o compromisso anterior não só estava defasado, mas em oposição. Era preciso, portanto, adequar a irmandade às novas determinações legais do Império no que se referia às organizações de profissionais, no que se enquadravam confrarias religiosas como esta. Por isso, após aparentemente ser aprovado pelos membros da irmandade, o mesmo documento foi enviado às autoridades competentes para ser confirmado, como sugere o pedido enviado pelo Procurador Geral da confraria à Assembléia Legislativa em 1840:

Diz Antonio Batista Clemente, Procurador Geral da Irmandade de S. José do Riba-Mar que se lhe faz necessário q. V. Exa mande pelo seu respeitável Disp^o que o Official respectivo da Secretaria da Assembleia Provincial, lhe entregue o Compromisso da mesma Irmandade a fim de ser confirmado plo Exmo. Presidente da Provincia, na conformidade da Lei p. tto ⁹⁴.

Esse mesmo tipo de demanda era um tanto recorrente da parte das irmandades, tendo em vista que, uma vez reguladas pelo Estado e pelas instâncias eclesiásticas, seus estatutos precisavam passar pelas assembleias provinciais e pelos presidentes de província, de forma a ter legitimidade como documento oficial, conferindo legitimidade, então, à própria entidade. No dia 8 de junho de 1839, na pessoa do seu procurador, Fellippe Lopes Velho, a irmandade de N. Senhora de Ipojuca veio solicitar informação sobre o andamento de seu compromisso:

Diz a Irmandade de Nossa Senhora de Ipojuca que fazendo sobir a Assembleia nosso Compromisso para ser aprovado, não foi possível na sessão do corrente anno; e como necessitão do mesmo para se irem regendo, requirem a V. Exa. se digne mandar que o secretario que entregue ao seu procurador abaixo assignado, e na sessão fuctura será outra vez presente a obter a competente aprovação⁹⁵.

Nesse caso, sabemos que a solicitação foi encaminhada pela presidência da província à Assembleia Provincial em 19 de Junho do mesmo ano, pedido retorno ao pleito, e esta, em 16 de Junho de 1839, informara-se que o dito compromisso de que faz menção tinha sido remetido à Comissão dos Negócios Eclesiásticos para dar o seu parecer, e até se encerrar a sessão nenhum parecer a respeito havia sido emitido. Qual foi o parecer, no entanto, não sabemos, pois no conjunto da documentação não havia mais registros

⁹⁴ ALEPE – Arquivo: P.117 (RELIGIÃO): 1840.

⁹⁵ ALEPE – Arquivo: P.118: 1839

sobre essa questão. Mas, quem sabe, ter acionado o presidente da província pedindo uma definição do processo, tenha servido para não só para agilizá-lo, mas também para que o julgamento sobre o estatuto fosse julgado “com bons olhos”.

Segundo informa Reis (1991), além de regularem a administração das irmandades, como, por exemplo, a renovação a cada ano dos integrantes de sua mesa por meio de votação, sendo expressamente proibidas pelas *Constituições Primeiras* a reeleição - o que nem sempre era respeitado -, os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos. Entre os deveres estavam:

(...) o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento de anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, ao socorro em momento de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultamento na capela da irmandade (REIS, 1991, p.50).

Em termos de organização administrativa, além de serem presididas por juízes, presidentes, provedores ou priores – a denominação variava -, a Mesa dessas confrarias também era composta por escrivães, tesoureiros procuradores, consultores, mordomos, que desenvolviam diversas tarefas: convocação e direção de reuniões, arrecadação de fundos, guarda dos livros e bens da confraria, visitas de assistência aos irmãos necessitados, organização de funerais, festas, loterias e outras atividades. Por isso que, na definição de Reis (1991), as irmandades eram associações corporativas, no interior das quais se teciam solidariedades fundadas nas hierarquias sociais:

Havia irmandades poderosíssimas, cujos membros pertenciam à nata da elite branca colonial. No topo estavam as Santas Casas de Misericórdia que, no caso da Bahia e de algumas outras regiões do Brasil, controlavam vasta rede filantrópica de hospitais, recolhimentos, orfanatos e cemitérios. Desenvolviam uma caridade principalmente para fora, para os destituídos da sociedade, uma vez que seus irmãos eram os socialmente privilegiados (REIS, 1991 p.51).

No que se refere à composição, na mesa da Irmandade de S. José do Ribamar havia um juiz, um escrivão, um tesoureiro e um procurador geral, que era também responsável pelo patrimônio, quatro procuradores parciais, um zelador e doze definidores. Para todos estes postos haveria anualmente uma eleição a ser efetuada no primeiro domingo do mês de março ou, se houvesse algum impedimento para esta data, se realizaria no

domingo seguinte, mas preferencialmente num dia santo⁹⁶. Uma convocatória para tal tipo de tipo de eleição foi, por exemplo, divulgada no dia 26 de fevereiro de 1850: “O juiz da irmandade de S. José do Riba-mar convida aos irmãos da mesma irmandade para se reunirem domingo, 3 do próximo mez de março, para se proceder a eleição dos empregados que tem de servir⁹⁷”.

Para ocupar os principais cargos da irmandade se exigia que o candidato fosse examinado no seu ofício, e segundo dirigentes da irmandade isto era necessário porque, desde a extinção das Corporações de Ofício, muitos dos profissionais dos quatro ofícios que compunham a irmandade aproveitaram-se para exercer indevidamente algumas funções, salvo a função de zelador. O título só seria obtido se o candidato fizesse um requerimento à Mesa em que comprovasse que era mestre e que, como tal, era geralmente reconhecido por obras de sua autoria, poder ter Tenda aberta, e já ter servido em algum cargo na irmandade. Quando o parecer era favorável, o juiz despachava o requerimento e o pretendente depositava na mão do tesoureiro a quantia de 10\$000 para o santo padroeiro e recebia o título de profissional examinado.

O exame exigido consistia no seguinte: o oficial de qualquer dos quatro ofícios que fosse reconhecido pelos mestres como tal, deveria dirigir-se ao Juiz da Irmandade e pedir-lhe verbalmente que marcasse o dia e o lugar em que o teste se realizaria, o que comumente era no consistório da Igreja. Chegada a data, o candidato comparecia para ser interrogado por três Mestres do mesmo ofício no qual seria avaliado, nomeados pela Mesa Regedora da irmandade, entre os quais, um iria presidir o ato. Feito o exame, ou seja, os interrogatórios saíam da sala o examinado e todos os assistentes, ficando unicamente os examinadores, que votavam cada um com uma cédula se o candidato estava aprovado ou reprovado.

Caso todas as cédulas da urna estivessem com aprovação, o examinando era declarado aprovado plenamente, e se só aparecesse aprovação em duas cédulas, seria declarado aprovado simplesmente. Se aparecesse outro resultado diferente desse, o candidato seria declarado reprovado. O resultado da decisão era escrito pelo presidente do ato e uma cópia deste mesmo termo era escrita no livro, registrando-se o título do indivíduo examinado, que ainda pagava 10\$000 reis, segundo a irmandade, quantia

⁹⁶ Compromisso: 1838. cap.3

⁹⁷ DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 26 de fevereiro de 1850. pág. s/n.

destinada ao Santo Patriarca. Sem este título de examinado, ficava proibido aos mestres de ofícios daquela data em diante abrir edifício ou tenda, e aqueles que o fizessem seriam multados em 16\$000 réis, valor que se cobraria quantas vezes fossem as reincidências cometidas.

Mas não bastava só procurar regular o exercício da profissão, instituindo o exame de habilitação nos ofícios e a cobrança de multas para aqueles trabalhadores que insistiam em não respeitá-lo. Também no que se refere aos aprendizes, a irmandade tentava intervir, determinando como deveriam ser tratados e de maneira seus serviços deveriam ser utilizados enquanto estivessem sob a responsabilidade dos mestres:

Sendo evidente que sem o Emprego dos meios não obter os fins desejados, Mestres tomarão seus aprendizes de baixo das seguintes regras: hum papel (...) entre o Mestre, e a pessoa, que sendo autorizado, não possa contratar acerca do Aprendiz: se marcará neste mesmo papel num tempo certo em que o Mestre deverá ensinar o officio ao Aprendiz; Enquanto o Aprendiz estiver de baixo da sugestão de seu Mestre nem hum outro Mestre o poderá aceitar, para continuar a incinallar: ao menos que Pay, ou quem governar o Aprendiz primeiro que o Mestre, que o incinava, por algum se acha empedido de continuar no seu officio: segundo que o Mestre o castigou excessivamente: O Mestre, que não observar este plano, acerca de não aceitarem Discipulos de outros Mestres, serão multados em 16\$000 reis, e na reincidência em 32\$000 reis para o santo (IRMANDADE..., 1838 cap. 20).

Dessa forma, a responsabilidade dos mestres sobre a formação do aprendiz aumentava, na medida em que não era permitido a outros mestres contratá-lo, salvo em situações extremas como abandono ou agressão do discípulo. Interessante notar que a aceitação do aprendiz a partir de então seria feita por escrito, onde se registraria até o tempo médio que duraria a formação, o que dava a este aprendizado um caráter bem contratual. Daquilo que ganhava o aprendiz, cabia ainda ao mestre separar um parte para a irmandade, com o objetivo de o assentar como Irmão, logo que ele completado um ano de aprendizado do ofício. A entrada seria paga pelo mesmo Mestre, e caso neste aspecto os mesmos se omitissem, a multa recebida seria de 2\$000 réis.

Esta atenção da irmandade com relação à responsabilidade dos mestres sobre seus aprendizes, sem dúvida, estava ligada também à configuração que estava tomando a realidade desses profissionais na cidade. Sob a alegação de que a imagem dos carpinteiros e pedreiros estava sendo atingida à medida que oficiais inexperientes indevidamente ingressavam em obras de grande porte, o novo compromisso estabelecia que somente os

mestres examinados poderiam ser contratados nessas obras, pois os outros acabavam abandonando o serviço no início ou terminado-o com imperfeições por falta de capacidade. Aqueles oficiais que desobedecessem esta determinação seriam multados em 16\$000 réis, pagando também pelas reincidências.

Mas tal preocupação com a “imagem” dos artífices locais certamente também estava tinha relacionada com a configuração que tinha tomado seu campo de atuação no Recife. Afinal, na década de 1830 as autoridades concluíram que faltava trabalhadores para atuar nas obras públicas, e que isso tendia a afetar o desenvolvimento da Província ou, pelo menos, o avanço do processo de urbanização da capital. Diante da possibilidade de uma paralisação das obras em andamento e a inviabilização dos projetos existentes pela falta de quem os executasse, passou-se a empregar medidas para atrair operários e assim garantir o ritmo das obras.

Depois de um comunicado enviado ao Presidente da Província⁹⁸ pelo administrador das obras públicas, Amaro Francisco de Moura, no qual propunha a isenção do recrutamento para as tropas militares, talvez acreditando que isso estivesse atingindo diretamente o contingente de trabalhadores especializados da província, veio a ser aprovada como lei a referida proposta, com o incremento de certas vantagens para de atrair aos trabalhadores locais:

Os carpinteiros, carpinas, canteiros, pedreiros e serventes, que quizerem trabalhar nas Obras Públicas ficando izentos do recrutamento para a tropa de 1ª linha, do serviço activo das Guardas Nacionais, e ganhando, os carpinteiros tanto quanto se paga no Arsenal de Marinha, e todos os mais o mesmo que se paga nas obras particulares: dirija-se á caza da repartição das mesmas obras na rua do collegio das 9 horas, até as duas da tarde para fazer os ajustes⁹⁹.

Mesmo após apresentar tal medida, talvez fortemente movido por sua perspectiva de modernização e a conseqüente adequação da capital pernambucana à nova ordem do país independente, o Presidente da Província, Francisco do Rego Barros, alegando estar autorizado pela Lei n.9, de 10 de Junho de 1835, nomeou no dia 10 de maio de 1838 o Sr. Dr. Luiz de Carvalho Paes de Andrade como encarregado de engajar algumas companhias de artífices e trabalhadores estrangeiros. Ainda de acordo com a determinação do Presidente da Província, Paes de Andrade deveria viajar à Suíça,

⁹⁸ DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 16 de janeiro de 1836

⁹⁹ DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 01 de junho de 1836, pág.71

França, Bélgica, Holanda, ou Alemanha para fazer tais contratações, dentro de dezoito meses, contados do dia em que partisse do Recife, uma vez que Rego Barros alegava haver uma “... impossibilidade de organizar ditas companhias dentro do Império, pela falta sentida de obreiros...”¹⁰⁰.

Com medidas assim tomadas no intuito de promover uma maior disponibilidade de artífices na província, e dessa forma garantir mão-de-obra para a execução das obras públicas nesse período, era também preciso regular efetivamente esses serviços. E um dos aspectos centrais dessa regulação estaria na padronização os preços praticados por cada tipo de trabalhador engajado nas obras da cidade, como consta abaixo:

TABELA 1: PREÇOS DOS SERVIÇOS DOS OPERÁRIOS ENGAJADOS (1837-1840)

PROFISSÃO	NÍVEL	VALORES
	Mestre	2\$900
	Contra-mestre	2\$000
Pedreiros	Mandador	1\$810
	Pedreiros ou Cabuqueiros	1\$700
	Mestre	2\$500
	Contra-mestre	2\$000
Carpinteiros	Mandador	1\$810
	Carpinteiro	1\$700
	Marcineiro	1\$920

¹⁰⁰ APEJE: P 01. – 10 mai. 1838, p.56

	Mestre	2\$500
Ferreiros	Contra-mestre	2\$000
	Officiaes	1\$700
	Mandador	1\$000
Trabalhadores	Trabalhador	\$720

Fonte: Diário de Pernambuco (1840)

Atentando para as especificidades de cada ofício, assim como para os níveis de conhecimento e domínio em cada atividade, é possível observar certa homogeneidade nos valores estabelecidos para esses profissionais mais requisitados para trabalhar nas obras da cidade. Os valores são irrisórios considerando aquele momento do país em consolidação de sua autonomia política e em desenvolvimento, e especialmente para a província em agitado ritmo de obras que também ajudava a movimentar a economia. Mas é bom lembrar que nessa época tais atividades já eram amplamente exercidas por escravos os quais acabavam tendo o valor de sua mão de obra rebaixado, salvo se fosse um ganhador para seu senhor, que poderia intermediar o negócio, ou se contasse com a ação de algum ente como o Estado ou uma instituição para assegurar justo pagamento.

Também foi um período em que ocorreram diversas agitações políticas, algumas dificuldades nas lavouras em função das secas no interior, além do desprestígio da própria moeda, pois como ressalta Carvalho (2001), passaram a circular, inclusive da parte dos órgãos públicos, moedas falsas para pagamento dos empregados prestadores de serviços como estes das obras públicas.

Não à toa, particularmente em relação aos trabalhadores estrangeiros que haviam sido trazidos para suprir as lacunas das obras da cidade, o governo local procurou ter uma disposição maior em termos financeiros. Afinal, a estes se adotava um parâmetro diferenciado de remuneração tendo como base, além do pressuposto de sua melhor qualificação, também os valores praticados nos países de origem, como estabeleceu o Presidente da Província:

Os trabalhadores que forem empregados em officiaes de officios serão contemplados com os jornais correspondentes aos de seus officios pelos preços correntes do Paiz, e dar-se-lhes há a gratificação de cem mil reis nos dias uteis sobre o que vencem conforme o contrato. Francisco do Rego Barros¹⁰¹.

Por outro lado, não deixou de surgir um interesse na criação de meios para, de acordo com a perspectiva governamental, promover uma melhoria no ensino profissional. Isso porque, no ano seguinte à contratação dos estrangeiros, segundo Moacyr (1939), o mesmo presidente, num de seus relatórios apresentados à Assembléia Provincial chegaria a apresentar, em consonância com a leitura de que os trabalhadores locais “não eram suficientes”, um projeto de reorganização do Liceu Provincial sob a denominação de *Liceu das Ciências Industriais*, idéia que só viria a se tornar lei em 1848, ou seja, nove anos depois. Completa o mesmo autor que, porém, em 1848 a Província de Pernambuco esteve convulsionada pela Revolução Praieira, sendo que, de 1847 a 1850, o orçamento da despesa foi de 1.486 contos, e a verba de instrução de cerca de 250 contos de réis. Com isso, a lei que criara a Escola Industrial ficaria só no papel, já que o projeto tornou-se inviável diante da falta de estrutura local.

Esta fragilidade ou mesmo desinteresse governamental no sentido de contribuir na formação dos trabalhadores locais, assim como o avanço desordenado do número de indivíduos a atuarem nas frentes de trabalho, colocava a importância das associações do tipo da Irmandade de São José do Ribamar no papel de continuar a organizar e controlar as atividades das categorias profissionais que representavam, prezando, inclusive, pelo rigor na formação e a comprovação da competência dos membros.

Para Reis (1991), de um modo geral, as irmandades tinham a função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais. Na ausência de associações propriamente de classe, elas ajudavam a tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica, e algumas não faziam segredo disso em seus compromissos quando exigiam, por exemplo, que seus membros, além de adequada devoção religiosa, possuíssem recursos ou bens materiais.

Apesar do caráter prático também presente na sua forma de existir e atuar, essas confrarias não se descuidavam dos aspectos de sua devoção. Essa feição essencialmente religiosa das irmandades leigas no Brasil era encarada com seriedade e relevância

¹⁰¹ APEJE: P1. 1837-1840: p. 103f.

apesar do seu aspecto sócio-econômico. Como destaca Assis (1988), sua finalidade específica e formal é a devoção a um santo, o que vai significar a unidade dos irmãos na proteção e salvaguarda dos interesses comuns.

Essa relação entre devoção e mobilização coletiva podia ser observada de forma mais explícita na necessidade que manifestavam em demarcar seu espaço e celebrar seu padroeiro, o que ganhava tons diferentes conforme fossem os princípios e a rede de influências de cada irmandade no complicado jogo social do século XIX.

5.3. No templo e na rua

No cenário do Brasil oitocentista, as igrejas eram instituições já tão difundidas na sociedade que chegava mesmo a confundir-se com a própria paisagem natural das cidades, e a esses templos estavam diretamente ligadas às irmandades. Afinal, tais confrarias tinham como base de seus preceitos a devoção aos santos patriarcas e às santas padroeiras, algo que pressupunha também o altar como um lugar específico para sua instalação e adoração. Com a proliferação de irmandades em algumas cidades sem a quantidade suficiente de templos que as atendesse, cada um destes espaços acabava acomodando diversas confrarias que veneravam seus santos patronos em altares laterais.

De acordo com Reis (1991), existiam irmandades com a mesma denominação espalhadas pelas igrejas do Brasil e mesmo de cada província ou cidade. Os templos que ocupavam, representavam um marco fundamental de identidade, pois em princípio, neles não funcionava mais de uma confraria com o mesmo nome. Muitas irmandades que iniciaram suas atividades de maneira tímida, em altares laterais, e com o tempo levantaram recursos para a construção de seus próprios templos.

Parece ter sido essa, por exemplo, a situação da Irmandade de São Sebastião que, conforme uma anotação referente ao seu livro de irmãs e irmãos falecidos, foi instalada na Igreja de Nossa Senhora do Terço da cidade do Recife em 5 de fevereiro de 1805¹⁰². Não sabemos por quanto tempo essa irmandade permaneceu na dita igreja do Terço, já que o dito livro de irmãos e irmãs falecidos não estava junto a este “termo de abertura”, e deveria trazer as datas dos falecimentos dos membros da irmandade que talvez

¹⁰² IPHAN - Papéis avulsos (IRMANDADE DE N. S. DO TERÇO).

remetessem a períodos tanto anteriores, quanto posteriores a 1805. De qualquer forma, o mesmo registro traz uma segunda data, 25 de agosto de 1807, o que já é um indicativo de que a Irmandade de São Sebastião permaneceu pelos menos cerca de três anos na igreja em convivência com a própria Irmandade de Nossa Senhora do Terço e eventuais outras que também estivessem usando os altares laterais do templo. Também era esse o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Bom Parto, que se encontrava instalada na igreja de S. José do Ribamar, templo este onde já havia instalada a irmandade central¹⁰³.

Se por um lado essa prática de compartilhamento do mesmo templo, e eventualmente espaços como os consistórios, demonstrava uma significativa rede de articulação e, por que não, de identificação entre as irmandades leigas, por outro, preciso observar que isso não implicava na ausência de conflitos e disputas. Nessa tensa dinâmica que envolvia as irmandades, não era raro ocorrerem desentendimentos, nos quais as confrarias menores geralmente saíam mais prejudicadas.

A irmandade de S. José do Ribamar se veria às voltas com tal situação quando em 16 de outubro de 1848, recebera uma petição da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Aflitos, assinada por seu escrivão, Mathias dos Santos, e seu provedor, Félix Soares de Carvalho. No texto da solicitação, a dita confraria apresentava à mesa regedora dos artífices a seguinte questão:

Vai esta da Irmandade do Sr. Bom Jesus dos Aflitos para que Vossas Senhorias nos faça o favor com atenção declarar o lugar onde nos possamos fazer as nossas consultas da nossa Irmandade por não termos onde as faça rezão da mesa do anno de 1846, nos retirar do consistório honde nos fazíamos as nossas consultas necessárias ficando ella mesma mesa de nos dar hum lugar próprio para este fim e como nunca tivessem esta occasião propria como agora temos, nunca exigimos tal lugar, mas como agora precisamos de fazer nossas consultas de festa (sic) necessarios, faz-nos preciso que Vossas Senhorias haja de declarar o lugar próprio. Recife, 16 de Outubro de 1848¹⁰⁴.

Como observado, os integrantes da irmandade de Bom Jesus dos Aflitos apresentava a reivindicação de um local para realizarem suas reuniões, algo que lhes havia sido retirado pela irmandade de S. José, sob a promessa de oferecerem outro. O problema é que, pelo que dizem os reclamantes, isso não havia sido cumprido até então, o que afetava diretamente a realização das atividades comuns a esse tipo de entidade. O texto

¹⁰³ IPHAN - Papéis avulsos (IRMANDADE DE S. JOSÉ DO RIBAMAR).

¹⁰⁴ ALEPE – Arquivo P 120: 1848

revela uma boa dose de indignação da parte dos irmãos prejudicados, na medida em que sugere um caráter opressor na forma um tanto súbita e altiva com que a irmandade de S. José tomaram resolveram lhes retirar de um espaço que já vinham ocupando, certamente depois de uma acordo de concessão, que devia ter também alguma contrapartida.

Portanto, a necessidade de um lugar para exercerem normalmente suas atividades conforme previsto nos seus estatutos levava as irmandades a buscar espaço nos templos de outros, o que se dava por meio de petição que era avaliada pela irmandade procurada, que muitas vezes respondia positivamente. Mas tal convivência também implicava na possibilidade de terem prejuízos institucionais – e morais - na medida em que a permanência destas entidades agregadas nos templos ficava sempre submetida às decisões e desejos das irmandades titulares dos templos. Esse conflito por espaço e reconhecimento certas vezes alcançava um caráter mais amplo, envolvendo não apenas a relação das irmandades dentro das igrejas, mas também seu prestígio na cidade.

Um dos momentos singulares deste tipo de disputa entre irmandades, e destas diante das autoridades de Pernambuco, ocorre entre as décadas de 1830 e 1840. De acordo com Carvalho (2001), nesse período o Recife teve um crescimento desordenado em devido a fatores diversos, como a vinda de sobreviventes ou fugitivos dos levantes políticos que vinham ocorrendo na região e especialmente na província; além disso, fugindo do flagelo da forte seca no sertão, houve também um movimento de migração acentuado para a cidade; e junto a isso, a própria violência política praticada no interior contribuía para reforçar a ideia de ir para a cidade e suas possibilidades de uma vida melhor.



Panorama do Recife, 1855 – Augusto Stahl.

Todo esse processo levaria a um crescimento desordenado da cidade, especialmente no bairro – na ilha - de Santo Antônio, tido por alguns como o mais importante, principalmente depois da construção do palácio do governo e do teatro Santa Isabel no seu extremo norte da ilha. De acordo com os dados coletados por Figueira de Mello (1979) sobre o censo de 1828 registra que a população da “cidade” contava com 25.678 pessoas, referindo-se fundamentalmente aos três bairros centrais, Boa Vista, Santo Antônio e bairro do Recife – o bairro portuário - já que os limites entre esta área central e os subúrbios eram bem mais definidos, além do que a população deste “outro lado” da cidade certamente interessava bem menos aos registros oficiais nesse sentido. Nesse universo, em Santo Antônio se concentrava mais da metade da população da capital, cerca de 13.422, o que por si só já servia para tornar este bairro o centro das preocupações das autoridades.

Mas parte significativa dessas preocupações, ou grande parte dela, sem dúvida também se dava porque era neste lugar onde havia mais escravos concentrados do que qualquer outro ponto da área central nessa época, em torno de 3.019, apesar de representarem relativamente uma parcela ao muito grande do conjunto da população de Santo Antônio, cuja população livre era de cerca de 10.403, segundo o mesmo censo.

Na análise de Carvalho (2001), pode-se deduzir a partir destes dados que boa parte dos habitantes dessa freguesia não eram donos de cativos, ou então se os tivessem, deveriam ser poucos, se comparados aos planteis de outras freguesias. Sendo mais espaçoso do que o bairro do Recife, Santo Antônio permitia uma existência maior de contraste entre a riqueza e a pobreza. Os escravizados que ali viviam desempenhavam várias funções nos estabelecimentos comerciais, embora esse mesmo comércio também empregasse jornaleiros, artesãos, aprendizes livres e libertos, sem falar dos muitos ambulantes que vendiam de tudo, competindo, inclusive, com os cativos. Além do comércio, era nas casas que a maioria das pessoas escravizadas trabalhava, sendo o único bairro da cidade onde havia mais mulheres que homens nessa condição, o que sugere uma relativa intensidade de atividades femininas tanto comercializando na rua, quanto trabalhando nas casas como cozinheiras, mucamas e outras atividades, seguindo o padrão da escravidão suntuária.

Mas nesta ilha de Santo Antônio havia uma certa divisão geográfica. A parte mais rica ficava ao norte e ao sul a parte mais pobre, e diante do crescimento desordenado da cidade, instalou-se o debate sobre como facilitar a administração e o controle da ilha cada vez mais inchada e que tendia a ficar ainda pior. Surgiria então entre as autoridades e alguns seguimentos da população a idéia de dividi-la em duas freguesias, como mostra este ofício enviado pela Assembléia Provincial no ano de 1836:

Expediente D'Assembleia. Illm. Snr. A Assembleia Legislativa Provincial resolveo, que por intermedio do Exm. Snr. Presidente da Província pedisse ao Exm. Bispo desta Diocese a informação sobre a divisão da Freguesia de Santo Antônio do Recife, exigida por esta Assembleia em 15 de Maio do anno p. p.; a qual exigência acompanhou o requerimento da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio, no qual pedião a divisão da referida Freguesia: cumpre communicar á V. S. a dita Resolução, para levar ao conhecimento do mesmo Exm. Snr., que se servirá officiar à respeito à S. Exc. Revm. Deos Guarde a V. S. Secretaria da Assembleia Legislativa Provincial de Pernambuco, 2 de Maio de 1836. Illm. Sns. Vicente Thomaz Pires de Figueiredo Camargo, secretário da Província – Laurentino Antônio Moreira de Carvalho, I secretario¹⁰⁵.

O resultado final do debate foi realmente a divisão da freguesia de Santo Antônio e a criação da freguesia de São José na parte mais ao sul do território. Até pelo menos a década de 1850, esta freguesia vai, digamos, se destacar das outras que compunham a área central da cidade por algumas singularidades. Carvalho (2001) destaca que, se tomarmos a propriedade escrava como um índice de riqueza, nenhuma outra freguesia do centro do Recife tinha a população tão pobre quanto a de São José, uma vez que, conforme os de Figueira de Mello (1979) para o ano de 1856, por exemplo, apenas cerca de 10% dela era constituída de cativos. Ou seja, relativamente poucos moradores dali eram donos de gente, e nem o subúrbio de Afogados, um local de fronteira entre os engenhos e a cidade, e também moradia de muita gente modesta, tinha uma proporção tão pequena de cativos em relação à população livre.

Inserida neste novo cenário, a irmandade de S. José do Ribamar passou a exigir das autoridades que a sua igreja fosse concedido o título de matriz da freguesia, uma vez que estava localizada e funcionando nesta área há mais tempo que qualquer outro

¹⁰⁵ DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 06 de maio de 1836, n.99 pág.1

templo ainda aberto, além de ser seu padroeiro que dava nome à nova freguesia, apelando, portanto, para se fazer valer a coerência nesse processo.



Litografia aquarelada de Guesdon. Panorama da freguesia de São José por Frederick Hagedorn (1856).

A esse pleito o Bispo Diocesano da Província se pronunciou com um ofício enviado à Assembleia Provincial em 1845, no qual colocava o interesse da confraria no reconhecimento da importância de seu templo dentro dessa nova configuração que tomava a cidade. No entanto, o posicionamento apresentado pelo clérigo seguiu em tom de concordância com tal demanda, como mostra seu conteúdo a seguir:

(...) parece lhe que a Igreja de S. José de Riba-Mar não he apta p^a se designar Matriz, por q^{to}, seguindo esta informação, carece de grandes reparos e principalmente d'uma Capella novamente construída para nesta existir o Santíssimo Sacramento, q^{do} a Irmandade não preste seu consentimento para o mesmo Senhor ser collocado na capella Mor, lugar proprio, q^o já mais lhe pode ser negado. E como a Igreja do Terço, posto que menor que a de S. José seja mais central(o que muito que se deve attender) e a Irmandade d'aquella Igreja prestasse com louvavel prestesa o seu assenso p^a faser causa comum com a Irmandade do Santissimo Sacramento da Igreja de S. José recentemente instituida satisfeita de que em sua Igreja se administrassem os sacramentos, e se celebrasse a Missa Conventual, estas as rasões porque o Prelado Diocesano he di parecer, que a Igreja do Terço seja designada Matriz da Freguesia de S. José do Recife se a Irmandade daquela Igreja convier de que o mesmo Prelado não duvida enquanto em lugar proprio se não edificar huma nova Matriz, cuja empresa não será difficil, attenta a piedade Christã, que se divisa nos Pernambucanos, coaprovando a

Thesouraria Prov^a pela parte que lhe pertence, quando assim o determine a Assembleia Legislativa.¹⁰⁶

Apesar de ter apresentado uma argumentação em seu favor, portanto, a pretensão da irmandade de S. José do Ribamar em tornar sua igreja a matriz da nova freguesia esbarrou na avaliação negativa do Bispo Diocesano, para quem sua estrutura física não estava adequada para acomodar um título tão importante, já que, por consequência disso, os aspectos rituais não vinham acontecendo de acordo com os preceitos estabelecidos para esse tipo de entidade religiosa. Ao invés dela, seria a igreja de Nossa Senhora do Terço, também localizada na mesma freguesia, que seria a matriz até que se construísse propriamente uma Igreja Matriz. Segundo o Bispo, embora menor do que a igreja de S. José, a igreja do Terço estava instalada num lugar mais central, e além disso, também havia cedido espaço no seu templo para a instalação e realização dos rituais de uma certa Irmandade do Santíssimo Sacramento da igreja de S. José, instituída há pouco tempo na cidade.

A importância atribuída pelo Bispo Diocesano ao fato da Igreja do Terço ter recebido gentilmente a nova confraria do Santíssimo Sacramento em seu templo não deixa de chamar atenção, uma vez que, como fora aqui discutido, era algo comum nas igrejas, inclusive na própria igreja de S. José do Ribamar, a recepção de outras irmandades para ocuparem seus altares laterais, como já dito, sob certas exigências financeiras e morais. Diante disso, não seria demais especular em meio a esse detalhe, até que ponto a influência política e econômica que notoriamente tinham as confrarias do Santíssimo Sacramento pode ter sido determinante para esse resultado, uma vez que delas faziam parte os extratos mais abastados da sociedade desde o período colonial, e assim continuara pelo menos no início do período imperial.

Quanto aos problemas estruturais apontados como impedimentos para que a Igreja de S. José se tornasse a matriz dessa freguesia a pouco criada, estes parece não terem sido resolvidos com o passar do tempo, tendo em vista o teor da solicitação encaminhada à Assembleia Legislativa, dessa vez em 1857:

Imemorial antiguidade, já pelo respeitoso titulo de S. Jose, por que é conhecido, e já finalmente porque é este mesmo Templo, que da o nome a freguesia a que pertence? Não certamente, como prevenir a peticionaria este tão perigoso acontecimento a mingoa de seus coffres, e

¹⁰⁶ ALEPE – OR (ofícios): 1845

a fraquesa de seus membros, que na sua mor parte são artistas, a classe mais pobre nesta provincia, por certo não lhe proporcionão meios sufficientes de que possa despôr para fazer desaparecer todos estes inconvenientes. É verdade Exmos. Senrs. Que esta Irmandade tem um pequeno patrimonio; mas o producto deste, e o auxilia d'algumas esmolas dos fieis, apenas chegão para as despesas daquelles actos, q são inteiramente indispensáveis¹⁰⁷.

Se por um lado a irmandade via a necessidade de evitar com que sua igreja chegasse totalmente às ruínas, o que implicava também num eminente perigo para aqueles que a freqüentavam, por outro, estava a falta de meios para reverter essa situação. Por isso, recorria ao socorro da Assembleia para que pudesse lhe conceder ao menos algumas loterias para realizarem os reparos necessários. Nas palavras da solicitante, era mesmo desnecessário demonstrar que a sua súplica era justa, e então confiando minimamente no senso de justiça e imparcialidade da Assembleia, a entidade ficava tranquila, na esperança de que seu pedido seria benignamente deferido, visto outras irmandades também enfrentavam o mesmo tipo de problema, recorrendo à mesma instituição. Foi o que fez anos antes a mesa regedora da irmandade de Nossa Senhora do Amparo ao encaminhar em 16 de março de 1843 à Assembleia Provincial a seguinte petição:

A Meza Regedora da Irmandade de Nossa Senhora do Ampharo da Cidade de Olinda, vendo a progressiva ruína do seu Templo e a falta de recursos para o recuperar e sendo a piedade com que esta Ilustre Assembleia Provincial consedido a esmola a outra Igreja na mesma circumstancia o beneficio de algumas Loterias e esmola finalmente que sem seu exemplo tam pio e justo ella não podia deixar de ser attendida (sic) rogar a V. V. S. S. a execusão de Loteria somente de 64:000000 de reis (sic) afim do agudo(...)¹⁰⁸.

Os pedidos de ajuda integral ou parcial encaminhados pelas irmandades para a preservação dos seus templos eram relativamente recorrentes, principalmente quando se tratavam de templos ocupados por irmandades de pessoas de poucas posses, as quais viam na ocasião, a ajuda do Estado como a única ou principal opção a recorrer, já que os recursos normalmente mobilizados por estas confrarias mais pobres teoricamente não alcançavam soma suficiente para realizar as obras de manutenção.

A conhecida Irmandade do Rosário dos Pretos com sua reconhecida importância política também recorria às instâncias governamentais e eclesiásticas para conseguir um

¹⁰⁷ ALEPE – Arquivo P.117 (RELIGIÃO): 1857

¹⁰⁸ ALEPE - Arquivo P.120 (RELIGIÃO): 1843.

suporte financeiro necessário as suas necessidades. Numa petição enviada à Comarca do Recife no dia 23 de abril de 1840, por exemplo, esta irmandade vinha reiterar sua necessidade de uma loteria para ser revertida no conserto da igreja que, segundo eles, estava bastante arruinada e sob ameaça de cair, conforme já havia sido provado em vistoria feita anteriormente ao templo. Os requerentes da irmandade ainda destacam:

(...) em virtude do que foi apresentado o Projecto n. 45 do ano passado concedendo a Irmandade dos suplicantes huma loteria da mesma soma, e pelo mesmo tempo da que foi concedida a Matriz do S. Sacramento da Boa vista; e vendo que o Projeto, com quanto fosse julgado objeto de deliberação, ainda não entrou em discussão, e por isso mui provável seja que o requerimento que a esta Illustre Assembléa fiserão os Suplicantes, não possa ser defferido este anno, o que lhe causa excessivo mal, por isso que a providência nella pedida é de maior urgência, visto se hir a igreja arruinando cada dia mais, e ser por isso necessário hum concerto mais dispendiozo a proporção que for demorada, tomão a liberdade de requerer a esta Illustre Assembleia que apreciando em toda sua importancia a necessidade da medida, que em seu requerimento pedirão, necessidade tão atendível, quanto hé para a conservação de hum Templo destinado ao Culto da Nossa Santa Religião, se digne tomar na devida consideração o Projecto citado, aprovando-o nesta sessão, afim de que sendo favoravelmente deferido o requerimento dos Suplicantes, se possa quanto antes dar princípio ao concerto da Igreja¹⁰⁹.

Como se vê no texto da petição, à sua maneira a Irmandade do Rosário pressiona para que seu pleito seja atendido sem mais demora pela Assembleia e, sem dúvida, a notoriedade que alcançou como entidade de organização e representação da população negra, segmento este que, ao menos numericamente, era uma parcela importante da sociedade. Tanto que chega a usar como precedente um pedido do mesmo caráter feito anteriormente pela Irmandade do Santíssimo Sacramento, tradicionalmente formada por homens brancos e abastados da época.

O resultado desse pleito talvez tenha sido positivo, pois, como consta na coleção das Leis Provinciais de 1835 a 1848, uma carta de lei chegou a ser expedida para executar o que determinara o Presidente da Província conforme decreto da Assembleia Provincial que sancionava a concessão de uma loteria de sessenta e quatro contos de réis durante seis anos à Irmandade do Rosário. O curioso é que a confraria citada consta como sendo

¹⁰⁹ ALEPE – Arquivo P.117: 1840.

uma irmandade da freguesia da Boa Vista, e não de Santo Antônio, como formalmente a confraria de que tratamos aqui estava vinculada¹¹⁰.

Até porque, tal irmandade costumava ser reconhecida nos diversos lugares onde existiu não apenas por sua característica de agregar negros livres e escravizados em seu quadro de irmãos, mas também por conseguir reunir um patrimônio considerável, da mesma forma que conseguia mobilizar recursos para promover a compra de alforrias de alguns de seus membros, o que implicava em quantias também consideráveis. O seu livro de inventários deste mesmo período, inclusive, apresenta algumas listas de bens as quais não se pode dizer serem exatamente de uma confraria de tão poucas posses.

Duas destas listas dão uma breve mostra desse patrimônio. Uma parte delas reúne alguns itens de valor, uma parte deles definida como “usados e quebrados”, onde se incluem alguns artefatos de metais como ouro e prata, além de pedras preciosas, como mostra a tabela:

BENS USADOS E QUEBRADOS

Hua dicta de menino
Hua cruz de prata grande;
Hum turibulo e naveta de prata com colher;
Duas lanternas de mão de prata
Hum Rozario de ouro com Angelim;
Hum par de Sobreceleste com diamantes;

Esses objetos podiam ter procedências diversas, seja por doação de irmãos como oferta, seja entrega como pagamento por ingresso na irmandade ou quitação das anuidades, inclusive nas situações de atraso dessas obrigações. Afinal, nessa época, ou nessa circunstância, a moeda em si não era exatamente o indexador de valor, sendo no seu lugar principalmente o ouro, a prata, diamantes, mas também o que mais tivesse alguma estabilidade no mercado local e nacional e internacional.

¹¹⁰ ALEPE: Leis Provinciais: (1835-1848) n. 92

Já os chamados “bens de raiz” que constam numa outra parte da lista de inventários apresentam um patrimônio volumoso no que se refere ao caráter de cada bem e mesmo no valor de cada um nesse contexto, como era o caso de imóveis e terrenos no perímetro da cidade e fora dela. Conforme fossem os tamanhos desses imóveis ou as dimensões dos terrenos, o conjunto dos bens alcançava um valor ainda maior, como se pode ver:

BENS DE RAIZ

Hua moradas de Cazas de dous Sobrados e soto citas na Rua da Madre de Deus
Hua dicta terrea com seu na Senzala velha e sahida para a nova
Hua dicta térrea na mesma rua com Sotio e quintal defronte do porto das Canoas
Hua dicta na Senzala nova com quintal para a maré pequena
Hua dicta no Porto das Canoas, que dá sahida para a mesma o quintal
Hua dicta pegada com quintal na mesma forma sahida para a R. da maré pequena
Hua dicta em Fora de Portas com seu quintal da parte da maré pequena

De qualquer forma, se não foi exatamente para a confraria do Rosário tal concessão, ao menos isso mostra que tais entidades tinham importância na sociedade senhorial escravista, e em vista disso, também pareciam ter certa margem de ação política junto às autoridades constituídas do Império.

Em 16 de junho de 1836, por exemplo, com decreto da mesma Assembleia e sanção do Presidente da Província, Francisco de Paula Cavalcanti d Albuquerque, havia sido concedida à Irmandade de N. Senhora do Livramento do Recife uma loteria anual de cinquenta contos de réis para a reedificação do seu templo. A dita loteria duraria cinco anos e os doze por cento em favor da irmandade seriam empregados de maneira que no final de cada ano se apresentasse ao juiz de capelas um relatório com prestação de contas sobre o emprego destes recursos¹¹¹. Mas no dia 15 de abril de 1841, porém, a Comissão de Petições da Assembleia Provincial recebera da uma solicitação da mesma irmandade do Livramento com a seguinte demanda:

¹¹¹ ALEPE: Leis Provinciais: (1835-1848) n. 32

O Templo dedicado à Senhora do Livramento em o qual se acha erecta a Irmandade da mesma Senhora, e par cuja reedificação esta Ilustre Assembléa concedeu cinco loterias de cincoenta contos de réis cada uma, com quanto se ache já muito adiantado, necessita ainda para seu acabamento de obras, que demandam avultadas dispezas que por certo não poderão ser feitas com diminuto redito de esmolas, nem tão pouco com a porcentagem de uma Loteria que apenas resta a correr; havendo somente o recurso de outras loterias. E como não deva ficar paralizada uma obra dedicada ao Culto Divino, em a qual tanto se tem despendido, por que isto equivaleria a inutilizar o cabedal empregado, e privar os fiéis de mais um Templo, em que se podem cumprí os preceitos religiosos, e exaltar a gloria do Home Deus, prestando-lhe a devida adoração, requerem os Supplicantes a esta Illustre Assembléa, se digne conceder-lhe a favor das obras do mesmo Templo quatro Loterias mais de sessenta contos de réis cada uma, segundo o plano que for aprovado pelo Excelentíssimo Presidente¹¹².

Ao mobilizar este tipo de expediente, assim como outros, junto à esfera oficial da sociedade em questão, fazendo uso consciente de sua margem de ação política pela via da negociação e do “convencimento”, as irmandades dão mostras de como o templo era importante como espaço de devoção onde seus frequentadores podiam exercitar sua religiosidade e recarregar sua fé diante da vida. Também importavam por ser o lugar onde os indivíduos reuniam-se a partir de elementos de identificação em comum, integrando um processo de convivência, troca de experiências, e aprendizados.

Num contexto tão adverso, onde a população mais pobre, principalmente a população negra cativa ou livre, se via constantemente preterida no reconhecimento de sua subjetividade e na valorização de seus modos e saberes, estes templos acabavam também servindo como prerrogativa de distinção numa sociedade onde tão poucos tinham espaço reconhecido, tanto no aspecto institucional, quanto social e cultural. Mesmo sendo um protagonismo limitado diante de uma ordem senhorial e escravista, espaços e momentos nos quais se pudesse ter alguma visibilidade eram fundamentais. No caso das irmandades, além dos templos, a rua também podia servir como lugar de visibilidade, distinção e até subversão quando acontecia a Festa do Santo.

Para a irmandade de São José do Ribamar a festa do santo acontecia no dia 19 de março, dia oficial do padroeiro, e se por algum empecilho não se pudesse realizar nesta data, a Mesa Regedora deliberava outro dia, o que não seria com menos pompa e

¹¹² ALEPE: Petições I (CAIXA 117).

magnificência possível. Cabia à Mesa determinar em tempo os detalhes da festa, de modo que se pudessem recolher as “jóias” não só de todos os membros da Mesa, mas também dos juízes, escrivão e mais os mordomos que serviam por devoção. Ainda tinham as esmolas de devotos particulares e o dinheiro de algumas multas que era reservado para este fim¹¹³.

Instalada no mesmo templo de S. José do Ribamar, a Irmandade de Nossa Senhora do Bom Parto também realizava sua festa própria, como revela o recado deixado pelo secretário desta confraria, Ricardo Mercês, que ressalta ser de responsabilidade única de João Chrisostomo de Oliveira, pelágio encarregado da freguesia de Boa Vista, a passagem e recebimento das epistolas e dos cartazes para a Festa da Padroeira¹¹⁴.

Numa visão barroca do catolicismo, de acordo com Reis (1991), o santo não se contenta com a prece individual. Sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior for a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular. Para receber força do santo, deve o devoto fortalecê-lo com as festas em seu louvor, festas que representavam exatamente um ritual de intercâmbio de energias entre homens e divindades. Como ideologia, a religião era, então, coisa dos doutores da Igreja, cabia aos irmãos o lado “emblemático” e mágico da religião.

Nessas celebrações das confrarias negras, o sagrado e o profano freqüentemente se justapunham e às vezes se entrelaçavam. Além de procissões e missas, a festa se fazia de comilanças, mascaradas e elaboradas cerimônias, não mencionadas nos compromissos, em que se entronizavam reis e rainhas negros devidamente aparatados com vestes e insígnias reais. Esses monarcas fictícios ocupavam cargos meramente cerimoniais, como se as irmandades fossem uma espécie de monarquia parlamentar (REIS, 1991 p.62).

A aceitação da Igreja com relação à celebração de festas religiosas por escravos talvez fosse por considerá-las provas vivas de almas conquistadas. Mas, obviamente, havia limites à tolerância clerical quanto à africanização da religião dominante. Já entre as irmandades, parecia haver uma espécie de esforço para superar umas às outras nas homenagens a seus santos de devoção. O prestígio delas; a capacidade de recrutar novos membros; e a possibilidade destes membros se destacarem socialmente, dependia da competência lúdica de cada uma.

¹¹³ Compromisso: 1838. Capítulo 2.

¹¹⁴ APEJE – AP. (Documentos avulsos): séc. XIX e XVIII.

Um fato bastante ilustrativo sobre esse tipo de disputa por prestígio entre as irmandades ocorreu no dia 23 de maio de 1839, quando a polícia registrou uma briga entre as irmandades do Rosário e dos Martírios, que acompanhavam um corpo a ser sepultado. Ao final, ficaram detidos dois crioulos: Amâncio José d'Oliveira e José do Carmo, após saírem feridos dois da irmandade do Rosário¹¹⁵. A cena é um tanto inusitada, considerando que se tratava de um cortejo fúnebre e que a briga havia sido protagonizada por duas entidades religiosas em cujos princípios destacavam-se justamente o respeito à morte e o cuidado ritual aos falecidos. Portanto, para além de simplesmente um desentendimento de ordem pessoal e corriqueiro, este confronto entre as duas irmandades nesta circunstância específica talvez envolvesse um conflito de interesses em relação ao próprio funeral que estava ocorrendo.

Vale lembrar que um dos aspectos mais importantes no trabalho assistencial das irmandades era exatamente o suporte aos seus membros e suas famílias em caso de falecimentos, o que incluía preparar o corpo e viabilizar seu enterro com pompa e circunstância, de acordo, claro, com as condições financeiras disponíveis. Algumas dispunham de cemitério próprio em suas igrejas, o que servia como grande atrativo para novos irmãos haja vista que muitos destes sujeitos, quando de poucas posses, poderiam ter um enterro inadequado, ou terminar mesmo como indigentes, caso não fossem vinculados a uma organização de ajuda mútua, como o eram as irmandades leigas.

Essa importância atribuída pelos negros aos enterros de seus pares também foi observada por Genovese (1988) no caso da população escrava das *plantations* dos Estados Unidos no século XIX. Segundo o autor, após 1831 ficou bem mais difícil os senhores de escravos acharem graça das extravagâncias de seus “pretos felizes”, embora isso jamais tenha conseguido acabar com os grandes funerais de escravos:

Inúmeros donos de *plantations* consideravam desumanas essas regras repressivas, e outros perceberam que era melhor não fazer cumprir, pois elas exasperariam tanto os escravos que fariam aumentar, ao invés de diminuir, a ameaça de resistência violenta. Fosse como fosse, porém, os brancos saíam perdendo. Funerais dignos para os escravos não eram significativos porque representavam um risco – remoto, caso existisse – de conspiração, mas sim por permitir aos participantes sentir que formavam uma comunidade humana. E sendo assim os escravos realmente negavam a base mítica do mundo de seus senhores. (GENOVESE, 1988 p.297)

¹¹⁵ P.C. 12 (Prefeitura de Comarcas). Goiana: 23 de maio de 1839.

Naquele contexto, os escravos frequentemente realizavam os funerais à noite porque os senhores não lhes permitiam realiza-los durante o dia, apesar de que os próprios negros preferiam os funerais noturnos, porque assim, seus amigos que trabalhavam em *plantations* e lavouras próximas podiam comparecer. Tal preferência que era comum em todo o sul do país, mas, sobretudo, em áreas onde havia grandes populações negras, refletiam práticas que mantinham de alguma forma uma continuidade cultural com a África. O fato de os escravizados não terem pressionado seus senhores para que mudassem de atitude é corroborado pela persistência dessa prática até muito tempo depois da guerra, quando os escravos já eram homens livres. Ainda como descreve o autor:

O funeral de um escravo era um espetáculo, um acontecimento da maior importância e uma realização, ao mesmo tempo solene e pujante, de toda a comunidade. Os escravos queriam ter um serviço religioso, mas não dispensavam facilmente uma exibição. Dessa forma, davam continuidade à tradição da África ocidental, segundo a qual um funeral digno levava ao descanso o espírito de quem partira e assegurava que não voltaria sob a forma de um fantasma, ideia que alguns negros das áreas rurais sulistas ainda conservam no século XX. Portanto, os funerais atuavam como condutores para que aquele que se fora entrasse no mundo dos espíritos. Ao mesmo tempo, eram uma forma de os escravos vivenciarem experiências tradicionais e limítrofes às dos brancos, experiências que seguiam um mesmo rumo (GENOVESE, 1988 p. 300).

Como para certos povos da África ocidental era obrigatório haver um “segundo funeral”, ou seja, uma cerimônia comemorativa na qual todos se reuniam, tal prática foi conservada pelos escravizados e pelos libertos, sobretudo no extremo sudoeste americano. Sendo assim, dias ou semanas após o enterro era realizado o funeral condigno. De acordo com o mesmo Genovese (1988), como grande parte do embasamento religioso de origem africana havia se perdido, essa prática aparentemente se manteve porque assim o exigiam o tempo e a distância, embora não diferisse muito das práticas brancas de regiões onde prevaleceram condições similares, as quais acabariam se tornando raras até entre os próprios brancos.

Mas todo esse aparato tinha um custo financeiro, o qual já era previsto e anunciado a partir do momento que um novo irmão se associava, sendo um dos motivos da exigência já estabelecida nos compromissos celebrados pelas irmandades tanto em sua fundação,

quanto periodicamente à medida que fossem renovados ou substituídos para que os candidatos a novos irmãos tivessem recursos materiais. Sendo assim, a briga dos integrantes das duas irmandades registrada pela polícia poderia ter sido motivada pelo interesse financeiro, além do caráter simbólico e identitário comumente considerados.

Fundada em 1674 e tendo sua pedra fundamental da sua igreja colocada em 1789, instalando-se num ponto central da cidade do Recife, a irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos era reconhecida por agregar um número significativo de irmãos, mas também por seu espaço institucional e político já estabelecido, uma vez que trava-se de uma das mais antigas e certamente da mais importante confraria formada por negros não só nas colônias católicas da América, mas sim na própria Europa Ibérica que já no século XV tinha entre os membros de algumas irmandades de negros trazidos da África como cativos.

Isso não impedia que apresentasse suas ambiguidades, como o fato de, ao menos no período colonial, segundo afirma Assis (1988), ter possuído seus próprios cativos também. Por causa disso, dependendo da perspectiva, a irmandade do Rosário poderia ser considerada um eficiente instrumento de dominação para os senhores, ou efetivamente uma conquista dos escravizados, e como tal, um instrumento de libertação. Vista de uma forma dialética, como propõe Carvalho (2001), ela teria sido um pouco das duas coisas. Ou seja, um resultado de uma negociação - mesmo que desigual - entre as partes, funcionando como um canal de comunicação entre os negros escravizados ou livres, e as autoridades provinciais. Segundo o autor, é justamente na intermediação dessa negociação que residia um dos principais papéis das irmandades negras.

Graças a sua capacidade organizacional e sua articulação política, a irmandade do Rosário, assim como outras espalhadas pelo Brasil e fora dele, conseguia promover ações de assistência social junto à população negra como um todo, o que incluía socorro médico aos irmãos doentes, funerais com toda pompa e circunstância, e também algum apoio material aos familiares. Particularmente em relação aos escravizados, os esforços eram muitas vezes para compra de alforrias ou intervenções sobre aqueles castigos e demais punições que porventura fossem consideradas excessivas, podendo recorrer nestes casos à ações judiciais ou mesmo petições às autoridades locais.

Nos dias santos, de sua igreja saíam procissões com a presença do rei e a rainha do Congo. Segundo Carvalho (2001), a coroação destes personagens chegou a ganhar um caráter semi-oficial, de tal forma que, no século XVIII muitos negros chegaram a receber patentes dos seus cargos, como, por exemplo, governadores, coronéis e capitães, até pelos menos 1809, quando o governador da província mandou proibir esse costume. Mas depois as coisas voltaram à “normalidade” e na década de 1840 os juizes de paz chegavam mesmo a reconhecer tais eleições.

Sabe-se que muitas das estruturas de poder africanas persistiram desde o período colonial e naqueles casos onde os administradores europeus não puderam dispensar a intermediação das lideranças tradicionais, o rei ou chefe legítimo continuou a receber a obediência de seus súditos e a sacrificar aos seus deuses e ancestrais. Mas, nas vezes em que precisaram ser ocultados, valeram-se da instituição do “chefe de palha”, ou seja, do falso chefe que se fazia visível como se fosse o verdadeiro, enquanto este continuava a mandar em segredo.

Em sua análise sobre as apropriações do cargo de governador dos pretos no curso do século XVIII até o final do período colonial, no começo do século XIX, Farias (2011) afirma que foi na verdade desde 1776 que o governador da capitania de Pernambuco, José César de Menezes passou a conceder patentes de governadores de pretos aos governadores das nações e corporações, prática esta que se seguiu em outros governos e se prolongou oficialmente até 1802. Inicialmente pertencente às hierarquias da irmandade do Rosário dos Homens Pretos do Recife, em um outro momento da administração, a distribuição deste cargo assumia relevância na criação de métodos de controle que auxiliassem no disciplinamento dos homens de cor pertencentes às nações e corporações. Mas o fato é que, ainda de acordo com a autora:

Não se sabe em que época o governador dos pretos surgiu como um dos oficiais da corte do rei do Congo. Alguns anos antes, em 1751, os pretos práticos da barra e marinheiros representaram ao governador de Pernambuco Correia de Sá, pedindo-lhe que lhes elegeisse governador e oficiais para os governarem assim como os têm os pescadores de rede, canoeiros e carpinteiros. Provavelmente o cargo já existia na irmandade e a hierarquia é reproduzida na constituição de formas de organização mais autônomas (FARIAS, 2011 p. 207).

Aliado a outros instrumentos criados com o objetivo de cercear a autonomia dos homens de cor pertencentes às nações e corporações, os governadores da capitania

acreditavam que tais governadores dos pretos seriam um instrumento da governança atuando sobre uma parte da população de cor urbana, dado o reconhecimento de sua autoridade sobre ela. Ao receber a patente, portanto, o governador dos pretos se tornava um representante da administração entre os homens de cor, que atuaria a serviço da manutenção da ordem, que por sua vez era negociada tanto pelo governador quanto por seus subordinados. Todavia, assinala Farias (2011) o compromisso com a manutenção da ordem não impediu que alguns pretos fossem afastados por incapacidade de cumprirem com suas obrigações relacionadas à prática de desordens.

Essa preocupação das autoridades com a presença e as desordens causadas pela população negra escravizada ou livre, como se sabe, se estendeu ao século XIX ganhando um destaque sem dúvida maior a partir da instauração do Império em função da construção da necessidade de se erigir um espaço público e um país civilizado.

No dia 3 de outubro de 1831, o juiz de paz suplente do bairro de Santo Antônio, João Arsênio Barbosa, fez publicar um edital à sociedade recifense no qual recordava dos acontecimentos dos dias 14, 15 e 16 de setembro deste mesmo ano, os quais ficaram conhecidos posteriormente como a Setembrizada, e que se tratou de um levante de militares que promoveram saques e incêndios na cidade reivindicando a volta de D. Pedro II. Na ocasião, sabe-se que também civis se juntaram à confusão, dentre os quais foram reconhecidos alguns escravos fugidos ou que se dedicavam ao ganho pelas ruas. Diante disso, o juiz pede aos senhores de escravizados africanos do bairro que, como pesar por estes acontecimentos que denominou de desastrosos, o seguinte:

(...) não consintão de modo algum, que seos escravos fação danças pelas ruas como costumão para festejarem a Senhora do Rozário, e mesmo por ser isso assaz indecorozo a hum povo civilizado; podendo antes coadjuvarem todos para na igreja da mencionada senhora, fazerem uma festa decente, e digna de sua devoção, e regozijo religioso¹¹⁶.

Essa tentativa do juiz de paz no sentido de intervir especificamente nesta festividade religiosa na qual os escravizados juntamente com outros negros forros e livres celebravam formalmente a devoção à N. Senhora do Rosário, demonstra o nível do incômodo que as mesmas causavam nas autoridades e nas elites locais. Afinal, as ditas festas religiosas desses indivíduos eram regadas a danças, música e alaridos, tal como aconteciam nos batuques tão apontados como lugar de desordem e reduto de marginais.

¹¹⁶ Diário de Pernambuco: 3 de outubro de 1831 n. 209 pág. 851.

Pela tradicional envergadura que tinha a irmandade do Rosário, é de se imaginar esses momentos de ocupação das ruas sob o reconhecimento da legalidade, assim como a reprovação de alguns dos expectadores nas esquinas e nas casas, vendo uma verdadeira africanização do que deveria ser uma ordeira festa católica.

Mas, além da irmandade do Rosário com toda sua notoriedade social e a estrutura que dispunha para desenvolver suas atividades religiosas e atuar assistencialmente em relação a seus membros e familiares, também existiam na Província outras confrarias que figuravam como instância importante de mobilização social e de prática ritual junto à população negra livre ou escravizada.

Fundada em 1726, a irmandade de N. Senhora do Terço passaria a ganhar mais visibilidade política após a decisão da Diocese na década de 1840 em estabelecê-la como matriz da nova freguesia de São José criada nessa época a partir da divisão do bairro de Santo Antônio. Nessa época, sua mesa regedora havia elaborado um novo compromisso, o qual foi enviado por seu secretário, José Pinto de Magalhães, para as autoridades competentes com vistas ao seu reconhecimento e aprovação, ou seja, a Assembleia Provincial e o Presidente da Província¹¹⁷. Para não fugir à regra, também precisaram esperar até que o documento fosse avaliado e seu parecer expedido, o que infelizmente não constava nesta soma de documentos da irmandade que coletamos.

De qualquer modo, esta confraria dava mostras de sua organização seguindo as diretrizes para o funcionamento conforme a tradição e a norma em vigor, o que a legitimava jurídica e politicamente entre as demais irmandades estabelecidas na cidade. Considerando particularmente o contexto específico do bairro de São José, colocava-se como mais uma importante opção associativa para a população majoritariamente menos abastada que lá vivia e que encontrava nessas instâncias associativas um fator de reconhecimento social diante da explícita marginalização a que era submetida.

¹¹⁷ ALEPE – Arquivo: P. 117. 1840.



Pátio do Terço (Igreja de N. S. do Terço ao centro) – L. Krauss – Carl, 1885.

Afinal, com a criação da nova freguesia as autoridades passaram a ter também a possibilidade de afastar boa parte dessa população das principais vias do centro e concentrá-la numa região mais setorizada e mais próxima das periferias. Não à toa, a freguesia de S. José se tornaria a partir do século XIX um reduto negro com seus muitos batuques e celebrações de africanas ou afrobrasileiras, e que eram tidas como práticas de selvagens. Um universo social e cultural de negros com o qual a Igreja do Terço não só convivia, mas do qual faziam parte alguns membros de sua irmandade:

Lá surgiriam, por exemplo, alguns dos primeiros grêmios de artesãos do Recife e clubes carnavalescos populares, atestando a ligação do bairro com a história social da cidade. Pode-se especular ainda que aquela parte da ilha já era moradia de libertos e livres de posses modestas bem antes da contagem de 1856, assim como a possibilidade de, entre os cativos residentes no local, haverem negros de ganho que vivessem com uma certa independência, pagando um jornal semanal ou diário aos seus senhores, mas morando num barraco próprio, o que, como discutimos em outra sessão deste mesmo trabalho, significava uma conquista importante na busca da autonomia individual (CARVALHO, 2001, p.86)

Da perspectiva das autoridades, porém, essa “flexibilidade” no cativo era vista como um problema. Os batuques e terreiros que lá existiam eram pontos de encontro, nos seus vários sentidos, para os negros do Recife, mesmo quando divididos por nação, pois nesses espaços tinham a oportunidade de reconstruir os laços culturais e religiosos que foram esgarçados pelo desenraizamento violento do tráfico atlântico. Ao sul, a

freguesia ainda se ligava a Afogados, um bairro popular que era povoado por negros, pardos e todo tipo de despossuídos.

Era em São José, portanto, que residia grande parte da tal “populança” da cidade que tanto incomodava não só as autoridades, mas também os outros extratos sociais mais abastados – o que dá quase na mesma. Basta observarmos que a freguesia ficava do lado sul da ilha, e que o palácio do governo, o teatro e o passeio foram construídos do outro, ao norte, simbolizando os extremos da própria sociedade. Ou, nas palavras de Carvalho (2001, p.87): “os pobres ficaram longe dos símbolos de progresso da cidade, e perto do porto, onde havia muito trabalho braçal para se fazer”.

No desenho do desenvolvimento do Recife, portanto, o que existia era um processo de definição de lugares no qual o trabalho no porto e em outros espaços da cidade eram enxergados como meios de conter essa populança, da mesma forma que, fora do trabalho, deveria ficar o máximo possível longe da convivência com a “gente de bem” – se é que isso era possível. E para isso havia ainda outras instâncias de contenção bem menos sutis do que o trabalho como ocupação permanente e a moradia nos recantos mais escondidos da cidade. Como sublinha Carvalho (2001, p.88):

A cidade, como ponto de encontro entre a sociedade escravista patriarcal e um mundo em franca revolução industrial, não podia deixar de ter essas contradições, esses contrastes entre idéias e edificações apontando para o futuro, e pessoas vivendo num mundo ainda antigo.

Para aqueles que porventura incomodavam a ordem vigente pesava a mão repressora do Estado e uma das formas mais comuns de sentir esse peso era a prisão. Nos dados existentes sobre condição e profissão dos detentos na prisão do Recife no ano de 1838, por exemplo, podemos ter uma ideia do perfil étnico e social dos seus ocupantes.

TABELA 2: CRIMINOSOS NA PRISÃO DO RECIFE SEGUNDO AS QUALIFICAÇÕES (1838)¹¹⁸

PROFIS.	Nº ABS.	CONDIÇÃO	Nº ABS.	COR	Nº ABS.
Jornaleiros	66	Livres e Libertos	828	Branços	279
Negociantes	123	Escravos	228	Pardos	366
Artistas	223			Pretos	381
Agricultores	48			Índios	30
Canoeiros, Pescadores, Marinheiros	122				
Sem ofício	169				
Criados e Escravos	270				
Outros	35				
Total**	1.056		1.056		1.056

* compreende presos de toda a Província

Diferentemente dos dados vistos até então, os quais apresentavam a relação entre condição e ocupação da população recifense nessa época e como ela estava configurada na rua, potencialmente atuando nos postos de trabalho disponíveis, neste caso, os números tratam de uma população carcerária, formada e realimentada numericamente pelas constantes detenções e condenações impetradas através do corpo policial e pelos tribunais em sintonia com os interesses da ordem social estabelecida.

¹¹⁸ **FONTE:** Figueira de Mello (1979).

Na análise dos números, é possível perceber certa homogeneidade entre as ocupações dos detentos, sendo, basicamente, atividades exercidas pela parcela mais pobre da população, destacando-se entre os presos uma maior incidência de criados e cativos: 270 detentos; seguidos dos artistas: 223. Surpreende observar, porém, o número significativo de artífices presos, sendo seguidos quantitativamente, apenas pelas pessoas sem ofício – expressão geralmente atribuída às prostitutas e os chamados vadios. A ideia de que a posse de um ofício especializado tornava o indivíduo mais respeitado e relativamente mais aceito pela sociedade da época torna-se aqui algo questionável, ou pelo menos comprova-se de que tais vantagens acabavam não valendo efetivamente para aos olhos das autoridades e das elites para quem a justiça funcionava.

É interessante observar também que mais ou menos o dobro dos detentos da tabela é constituído por pessoas livres e libertas, o que se alinhava com os números censitários de períodos próximos, relativos à parcela da população escravizada e a população livre da cidade. Vale dizer que segundo o censo de 1828, moravam no centro da cidade mais ou menos 25.678 pessoas, parte de um todo que calculava a população da Província inteira em torno de 287.140, e que Figueira de Mello veio a concluir depois se tratar de, no mínimo, 450 mil o número de habitantes. O fato é que, com base nesse censo de 1828, a maioria da população da cidade era composta por pessoas livres e libertas (quase 70%, segundo Figueira de Mello, 1979), e entre os cativos, havia uma predominância de mulheres, favorecendo as funções domésticas e suntuárias.

De acordo com Carvalho (2001), pode-se dizer com relativa segurança que a população da cidade deve ter começado a aumentar mais rapidamente depois de 1808. Além disso, a independência foi outro marco da história demográfica brasileira. Depois que terminou a guerra de 1824, o autor considera absurdo supor que tenha começado um constante e significativo deslocamento de gente do interior para o Recife. A emancipação do país quebrou os últimos vestígios das restrições coloniais ao capital mercantil, abrindo oportunidades para a expansão do comércio a retalho na cidade – a maior fonte dos empregos urbanos, depois do próprio trabalho doméstico. Para completar, surgia ainda toda uma série de novas ocupações vinculadas aos aparelhos do emergente Estado Nacional.

Também seguindo de certa forma tal raciocínio, Lacerda de Melo (*apud.* BARROSO FILHO, 1985), destaca que entre 1808 e 1849, a população recifense se compunha basicamente de naturais da própria cidade (que abrangia então um espaço diverso do atual), variando entre 71 e 72% do total. A partir do período de 1853 a 1880 anota-se a maior participação dos não-naturais da própria na composição da população recifense, variando entre 32 e 39%. Evidentemente, a mão-de-obra cativa continuava sendo a base da vida econômica e social local, e por isso, mesmo que não viessem a ser maioria em números absolutos, faziam diferença no conjunto da população ativa, pois, como já sabemos, este contingente podia ser colocado para exercer os serviços mais diversos, a depender das necessidades e interesses dos senhores. Um exemplo disso são os dados sobre condição e ocupação da população do Recife do ano de 1827, que dizem registram 12.757 cativos na cidade.

TABELA 3: POPULAÇÃO DO RECIFE SEGUNDO A CONDIÇÃO E OCUPAÇÃO (1827)¹¹⁹

CONDIÇÃO E OCUPAÇÃO	Nº ABSOLUTOS
Escravos	12. 757
Comerciantes	178
Jornaleiros	437
Mendigos	237
Indivíduos que unem um trabalho qualquer as suas rendas	3.097

¹¹⁹ Idem, *ibid.*

Do clero	133
Proprietários	1.399
Vivem de renda	13
Empregados Públicos	189
Liberais	132
Criados	7
<i>Outros</i>	1. 541
Total*	20. 120

* na fonte original não inclui as mulheres, excetuando-se: freiras, pedintes e escravas.

Se considerarmos que essa mesma estatística contabiliza as ocupações mais comuns entre a população local, indo desde membros do clero e empregados públicos a jornaleiros, comerciantes e até mendigos, num conjunto de 20.120, veremos que realmente os escravos eram o sustentáculo da sociedade. Mas mesmo sob a égide do escravismo, é inegável que o crescimento da cidade influenciou e foi influenciado por certas transformações que ocorreram no perfil ocupacional da população. Em 1841, o número de escravos por ocupação teve uma pequena redução para 12.379 isso também se refletia, ao menos aparentemente na condição jurídico-social dos profissionais que moravam na cidade, ou que nela atuavam, como mostra a tabela a seguir:

TABELA 4: POPULAÇÃO DO RECIFE SEGUNDO A CONDIÇÃO E OCUPAÇÃO (1841)¹²⁰

CONDIÇÃO E OCUPAÇÃO	Nº ABSOLUTOS
Membros do clero	80
Proprietários de Prédios urbanos	2.797
Empregados Públicos Desembargadores, Juízes, Delegados,	312
Inspetores de quarteirão	43
Liberais	227
Estudantes	1.138
Oficiais Mecânicos	1.500
Escravos	12.379
Total*	18.468

* não inclui mulheres nem população sem ocupação definida.

Obviamente que estes números não são precisos e muito menos imparciais, pois no que se refere à profissão dos indivíduos, vale lembrar que era um tanto comum alguns homens terem mais de um ofício, sem que o assumisse ou assumindo aquele que conviesse às circunstâncias, especialmente no caso dos chamados escravos-de-ganho que precisavam conseguir dinheiro para seus senhores e para si mesmo.

¹²⁰ Idem, *ibid.*

Apesar da condição majoritariamente de livres dessa população carcerária, seu nível socioeconômico não era muito – ou talvez nada – diferente dos escravizados com quem talvez dividissem até a mesma cela. Isso porque, como demonstram suas profissões, tratavam-se fundamentalmente de livres e libertos pobres, novamente reforçando a coerência entre a prisão e o tipo de desenvolvimento local.

Um último detalhe a ser observado nos dados da tabela, e talvez o mais importante em vista da conjuntura em vigor na época, diz respeito à cor dos detentos. Os números mostram que havia 279 brancos, 366 pardos, 381 pretos e 30 índios na prisão do Recife neste ano. Quando analisamos esses números no seu conjunto, detectamos um relativo equilíbrio entre os quatro qualificativos. A discrepância fica mesmo na comparação destes com o número de índios, mas que pode ser compreendida pela sua menor proporção em relação aos outros grupos étnico-raciais dentro do espaço urbano do Recife nessa época. Porém, se observados isoladamente os três primeiros, podemos ver que não só os pardos e pretos presos são em maior quantidade, como há uma maior proximidade entre esses dois números e um certo distanciamento entre eles e o número de presos brancos, o que revelaria, ou uma tendência maior das pessoas de cor para cometer crimes, ou uma maior predileção das autoridades policiais e judiciais por encarcerar pretos e pardos. Nesse caso, a sociedade racista e escravista fala por si.

Em resumo, fica claro que existia uma relação direta entre a profissão, a condição e a cor dos detentos na prisão do Recife no ano de 1838. Se tomarmos a prisão, de um modo geral, como um lugar para onde eram conduzidos aqueles que não quiseram se incorporar plenamente ao sistema, então podemos concluir que essa relação de tensão e monitoramento também acontecia no cotidiano antes que chegassem na cadeia. Conseqüentemente, o perfil predominante nesses lugares de reclusão forçada seria basicamente o mesmo, ou os mesmos, que eram observados no cotidiano da cidade.

Um dos maiores sintomas dessa marginalização que acompanhara a redistribuição espacial do Recife, segundo Carvalho (2001) foi o surgimento na margem do rio, perto do coração do bairro de São José, da Casa de Detenção. Inaugurada em 1856, foi o maior prédio público da Província e levou seis anos para ser concluído. Ainda de acordo com o autor, a construção representava as novas idéias de prevenção e controle que eram sobrepostas à repressão pura e simples.

O ROSÁRIO, O COMPASSO E O TERÇO

6.1. Os irmãos e seus perfis

A partir da Independência, brancos de todas as origens passaram a freqüentar as mesmas confrarias, constituindo irmandades nas quais os negros e mulatos eram barrados, especialmente nas ordens terceiras, o que levou essa gente de cor formar suas próprias irmandades. Sendo mais numerosas, essas confrarias de “homens de cor” tradicionalmente se dividiam entre as de crioulos (pretos nascidos no Brasil), mulatos e africanos. Todas as irmandades exigiam que o cargo máximo de juiz ou presidente – ou prior, como no caso das ordens terceiras – fosse ocupado por alguém “da raça”. Assim como as confrarias de brancos eram presididas por brancos, as de mulatos eram presididas por mulatos, e conseqüentemente, as de pretos por pretos. Tal configuração demonstra que, segundo Reis (1991, p.53):

(...) o critério que mais freqüentemente regulava a entrada de membros nas confrarias não era ocupacional ou econômico, mas étnico-racial. Havia irmandades de brancos, de pretos e de pardos. As confrarias de brancos podiam se dividir entre aquelas cujos membros eram predominantemente portugueses e aquelas, mais numerosas, nas quais predominavam brasileiros natos. As mais prestigiosas exigiam em geral de seus membros, além de sucesso material, que pertencessem à raça dominante.

As irmandades de africanos se subdividiam de acordo com as etnias de origem, havendo, por exemplo, as de angolanos, jejes e nagôs. Imaginadas como veículo de acomodação e domesticação do espírito africano, elas na verdade funcionaram como meios de afirmação cultural, embora do ponto de vista das classes dirigentes, essas especificidades tenham sido interessante no sentido de manter as rivalidades étnicas entre os negros, prevenindo assim, alianças perigosas.

No entanto, elas também teriam impedido aos negros uma uniformização ideológica que poderia submetê-los a um controle social mais rígido e, com o passar do tempo, as irmandades serviriam, inclusive, como espaço de alianças interétnicas, ou pelo menos como canal de “administração” das diferenças étnicas no interior da comunidade negra. Mas a democracia dos irmãos tinha seus limites. Isso porque, de acordo com Reis (1991), o sistema de representatividade étnica, comum nas irmandades de cor, permitia aos grupos hegemônicos uma melhor administração de suas diferenças, o que também podia significar um melhor controle dos irmãos de outras etnias. A investigação da

origem étnica dos membros de irmandades de cor revela interessantes estratégias de alianças, ao lado de fortes hostilidades étnicas.

Ao analisar essa dificuldade de formar famílias, no caso dos africanos escravizados, e mesmo os libertos, da Bahia, o autor diz que isso pode explicar porque eles redefiniram a abrangência semântica da palavra *parente* para incluir todos da mesma etnia: o nagô se dizia parente de outro nagô, o jêje se dizia parente do jêje, e assim por diante, fazendo com que se inventasse aqui através do africano verdadeiramente o conceito de “parente de nação”. Essa intensidade com que os escravos produziram parentescos simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativo sobre mulheres e homens vindos de sociedades baseadas em estruturas de parentesco complexas, nas quais o culto aos ancestrais era uma parte importantíssima.

Como já fora aqui discutido, na travessia do Atlântico, aprisionados e transportados a bordo de navios em condições insalubres, morria a família africana e nasciam os primeiros laços da “família escrava” na relação profunda entre os companheiros de viagem e de infortúnio, que tornavam-se dali em diante *malungos* uns dos outros. Da mesma forma, a “família-de-santo” dos candomblés substituiria importantes funções e significações da família consangüínea desbaratada pela escravidão e dificilmente reconstruída na diáspora, em função da incerteza do desembarque e do reencontro dos entes da mesma família africana num mesmo local do Novo Mundo.

Foi nessa mesma brecha institucional que a irmandade penetrou. Os irmãos de confraria formavam outra alternativa de parentesco ritual. Como já sabemos, cabia à “família” de irmãos oferecer a seus membros, além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para conquista da alforria, meios de protesto contra os abusos senhoriais e, sobretudo, rituais fúnebres dignos. Mas no plano espiritual, essas entidades também não se colocavam como algo distante a alguns princípios, práticas e cosmovisões do continente africano do qual parte dessa população viera, e que outros descendiam.

De acordo com Genovese (1988) a crença africana num panteão de deuses facilitou a conversão no cristianismo, tanto católico como protestante, por conter em si o princípio absolutamente sensato de que ninguém pode ter confiança total num deus que permite a derrota de seu povo, mas ao mesmo tempo qualquer um pode se identificar com um

deus que conduz seu povo à vitória. Este princípio “tribal”, inclusive, já existia entre os povos antigos do Oriente Próximo, inclusive, os judeus primitivos. Nas religiões tradicionais da África ocidental, assinala o autor, não existe a doutrina do pecado original, e em vista disso, quando os africanos aceitaram o cristianismo, nunca se renderam por completo a esta ideia cristã tão profunda e decisiva. A ideia do pecado original está no âmago da formulação ocidental do problema da liberdade e da ordem. No devido tempo, ela fez a ideologia pender decisivamente no sentido da liberdade do indivíduo e de sua perpétua luta com as exigências da ordem social. Para os africanos ocidentais, o equilíbrio pendeu no sentido da ordem social enquanto foram mantidas sua visão de mundo e sua base social tradicional.

Se esse coletivismo espiritual já enfraquecera quando o cristianismo começou a ganhar terreno, por outro lado ele preservou parte de suas características antigas. Os afro-americanos aceitaram a exaltação cristã da alma individual e fizeram dela uma arma para a sobrevivência pessoal e comunitária. No interior desse processo, a aparente indiferença ao pecado, que não deve ser confundida com indiferença à injustiça ou com má conduta, garantiu a manumissão do caráter coletivo e de afirmação da vida da tradição africana, e por isso também se tornou uma arma para a sobrevivência pessoal e comunitária. Nesse sentido, pode-se dizer que:

Os escravos deram nova feição ao cristianismo que abraçaram: conquistaram a religião dos que os haviam conquistado. Na formulação dos escravos, o cristianismo perdia sua terrível tensão interna entre o sentimento de culpa e o sentimento de missão, geradora do dinamismo ideológico que levou a civilização ocidental a buscar o domínio do mundo. Por outro lado, porém, tendo perdido o dinamismo revolucionário, os escravos desenvolveram um humanismo afro-americano e cristão que reafirmava a alegria de viver, mesmo em face do infortúnio (GENOVESE, 1988 p. 317).

Importa também destacar que o princípio africano de conquistar deuses mais fortes não exigia a rendição aos próprios deuses, nem tampouco a estimulava. Sua diversidade de deuses tem semelhança com a dos gregos e hindus, e de outros povos, e dificilmente poderia significar atraso cultural, como afirmaram muitos brancos. O mesmo Genovese (1988) lembra ainda que a experiência negra na América foi também muito influenciada por dois outros aspectos inter-relacionados da religião da África ocidental. Em primeiro lugar, os africanos ocidentais praticavam o que se chamou, de modo dúbio, “culto dos

ancestrais”; e em segundo lugar, acreditavam numa espécie de reencarnação e tinham muito arraigada a ideia do mundo como um lugar bom, caloroso e agradável. A religião africana afirmava a vida e a vinculava o interesse pelos mortos e a crença no renascimento não à dor, mas à exaltação da vida. A atitude tradicional para com os ancestrais, e por extensão para com os idosos, perpetuou uma visão de mundo profundamente “oriental”, bem mais que “ocidental”:

Enquanto a civilização ocidental legou aos euro-americanos, sobretudo aos anglo-saxões, a noção de serem herdeiros dos antigos, a civilização africana transmitiu aos afro-americanos a noção de lhes serem devedores e, em consequência, um sentimento de responsabilidade para com os que antes viveram. A tradição africana conferiu à religião dos escravos uma irreprimível afirmação de vida: a capacidade de ver o mundo como um “vale de lágrimas” e mesmo assim desfrutar de uma alegria de viver que os brancos ora admiravam, ora desprezavam, mas ante a qual geralmente se espantavam (GENOVESE, 1988 pp. 317-318).

Sendo assim, importa tentarmos entender um pouco mais tanto a configuração, quanto o papel dessas entidades principalmente considerando seu significado junto à população negra do Brasil oitocentista. Procuramos fazer isso, então, a partir da análise sobre documentos preservados de três destas entidades em Pernambuco, as quais já tomamos como objeto de discussão e ilustração ao longo deste estudo: a Irmandade de São José do Ribamar; a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos; e a Irmandade de Nossa Senhora do Terço.

Com base nos dados disponíveis em seus livros de matrículas ou livros de entrada de novos irmãos, além de outras fontes, nossa ideia foi observar os mecanismos colocados em operação no seu interior e que ajudavam a garantir seu funcionamento. A análise de casos diversos e que envolvem pessoas de diferentes posições sociais e diferentes níveis de vínculo entre si, seria para compreender os caminhos diversos para o ingresso de escravos e alforriados nesse tipo de associação fraternal, de modo que pudessem ter assegurada a possibilidade de uma proteção social e um sentido de pertencimento.

No estatuto da Irmandade de S. José do Ribamar produzido em 1838 consta que, para ingressar na confraria, era necessário o pagamento de uma taxa de entrada, no valor de 4\$000, independentemente de sexo e “qualidade” – termo da época para se referir aos significantes definidos socialmente a partir da cor da pele. Nos casos dos menores de 14 anos, o valor ficava reduzido para 2\$000, e para os maiores de 60 anos, ficava

estipulado o valor de 8\$000. Nos casos de “remissão”, os valores a serem pagos eram alterados conforme a idade dos sócios e o momento em que era realizada.

Havia também uma taxa anual de 320 réis, que deveria ser paga por todos os irmãos, novatos ou antigos, e que, no caso de atrasarem o pagamento por três anos ou mais, poderiam ser executivamente obrigados a pagar, caso não estivessem em dificuldades financeiras. Neste caso, a irmandade deveria socorrer o sócio com uma esmola mensal, ao que tal requerimento era arbitrado pela Mesa Regedora, considerando-se seus serviços prestados à irmandade.

Nos termos estabelecidos pelo seu compromisso, fica claro que oficialmente não havia impedimento quanto a cor ou etnia para ingressar na irmandade, podendo fazê-lo, portanto, pessoas negras, mulatas e pardas, contanto que fossem livres, e que pagassem as taxas estabelecidas¹²¹. O mesmo documento reza ainda no seu capítulo primeiro que, além de agregar os profissionais dos quatro ofícios, ficava estabelecido que a Irmandade de São José continuava a ser uma reunião de todos os homens livres, e mesmo de qualquer pessoa livre de ambos os sexos, contanto que não votassem e que não fossem lotados para os cargos existentes na irmandade. Ou seja, a condição de pessoa livre era um critério bem mais fundamental do que o pertencimento à categoria profissional que simbolizava a irmandade e até mesmo à exclusão das mulheres do quadro de integrantes da confraria. No seu segundo capítulo, consta a justificativa para tal critério:

O pequeno numero antigamente de Mestres, e officiaes dos quatro Officios, de que se compoem essa nossa Irmandade deu cauza, para que os nossos antepassados admittissem o grande abuzo de se acceitarem escravos, como Irmãos, sem atenderem essa gente, não tendo ação própria, não podião comprir as obrigaçõens, a que estavam ligados como Irmãos, e nem gozar de suas regalias: portanto, sem se excluir os que já se achão alistados, não se admittão mais, como Irmão escravo algum: assim como que não sirvão nenhum cargo na Irmandade esses, que continuão a ser Irmãos.

A pista no documento de que a irmandade era anteriormente acessada e ocupada por escravos, pode ser confirmada no seu Livro Mestre das Matrículas dos irmãos Pedreiros, Marceneiros e Tanoeiros, do ano de 1735. Nele, constam registrados 53 membros, sendo todos homens e declaradamente oficiais de uma das três artes mecânicas, como consta nos princípios da irmandade. A lista de membros apresenta

¹²¹ IAHP - Compromisso da IRMANDADE DE S. JOSÉ DO RIBAMAR: 1838, cap.3.

uma grande maioria de pessoas de cor, e principalmente escravos; pela contagem, são 29 escravos e 3 forros (ver anexo 1.1). É possível observar que os registros com as mais antigas datas também são de gente escrava, como conste nesse recorte da tabela abaixo:

1	Irmão Jorge Gonçalves Barros, entrou de irmão em 1735 e deu de sua entrada 2\$000.
2	O Irmão Antonio Nunes, escravo do Padre Miguel, official da era de 1732. Pg em Novembro de... (1738 – <i>tabela</i>). Morto
3	O Irmão Antonio Roiz, escravo de Miguel Roiz de Freitas, official da era de 1754. (Morto)
4	O Irmão Antonio da Costa, escravo de Luis da Costa Monteiro, official da era de 1755, pg. seus anais entre: 1712-1719; 1780-1784.

Ou seja, salvo o Jorge Gonçalves Barros, que entrou em 1735, os outros três membros dos idos da primeira metade do século XVIII são cativos, com o os registros devidos dos seus senhores em suas matrículas, como exigiam as autoridades para que pudessem ingressar nesse tipo de confraria. Também não temos como saber nos casos daqueles não registrados como escravos ou forros se isso necessariamente era um atestado de sua brancura, já que interessava mais a tal tipo de documento definir a condição jurídica ou jurídico-social dos membros da confraria. Sendo assim, aqueles negros que porventura tivessem nascido livres no Brasil – por mais que isso possa parecer difícil – poderiam fazer parte desta parcela “sem cor” da tabela.

Fazendo um recorte temporal nos dados da tabela, vemos que 36 membros, do total de 53 matriculados, ingressaram no século XVIII e dentre estes setecentistas pouco mais de 20 eram escravos, sugerindo que parece ter havido uma relativa procura pela vinculação à irmandade e que aparentemente ocorreu um sutil decréscimo dessa procura. As explicações para esse fenômeno podem ser diversas. Desde as mais pontuais, como conflitos dentro da irmandade a ponto de fazer evadir alguns membros ou afugentar aqueles que poderiam nela ingressar. Mas não podemos esquecer que o começo do século XIX no Brasil e particularmente em Pernambuco foram tempos

conturbados, e como não dispomos de estatísticas sobre os índices populacionais do Recife de um período a outro, pode ser que a instabilidade política e econômica, além do movimento da taxa de escravizados ao longo do período, tenham repercutido talvez numa diminuição ou dispersão dos artífices da cidade.

Ainda sobre estas matrículas do Livro Mestre da irmandade de S. José do Ribamar, vale observar que as taxas de ingresso para cada membro eram um tanto equivalentes aos valores que alguns recebiam por seu trabalho nas obras da cidade no começo do XIX, conforme fora mostrado em outra sessão deste trabalho (conferir sessão 4.2). Como, além da taxa de ingresso, havia também os pagamentos anuais, imagina-se o esforço e dificuldades mesmo desses sujeitos para ingressarem e se manterem na confraria.

A irmandade de N. Senhora do Rosário também nos apresenta alguns registros de suas atividades relativos ao século XVIII, cujos indicativos vão relativamente na mesma direção. No seu Livro de Registro de Irmãos os dados dos primeiros revelam que, dos cerca de 49 matriculados na confraria, 35 constam formalmente como cativos. Há ainda 4 crioulos sendo um destes também escravo, e 3 pardos com também entre os quais havia escravo (ver anexo 2.1). Os casos omissos quanto à condição ou a cor somam 8 inscritos, sendo que entre eles alguns apenas informam sua profissão ou endereço e outros seu vínculo familiar com membros da mesma irmandade ou mesmo com os donos dos conjuntos de escravos matriculados na irmandade. Portanto, como é notório pela sua tradição, a irmandade do Rosário percorre o século XVIII e entra no século XIX com um contingente majoritário de pessoas negras entre seus membros, com destaque para a maioria escrava. Mesmo assim, parecia não haver um fechamento para as pessoas não-negras ou não-escravizadas, existindo mesmo situações como a da D. Tereza da Silva Gama, esposa do sargento-mor Joaquim P. de Souza, também matriculado e sendo ele dono do plantel que consta também como membros.

CASA DO CAPITÃO-MOR DOMINGOS SIMOINS JORDÃO		
Antonio Simois	Escravo	1742 r
José Simois	Escravo	1742 r

Ventura Simois	Escrava	1742 r
Maria dos Santos	Escrava	1742 r

Assim como na irmandade anterior, o número de matriculados ao longo do século XVIII, embora não seja tão volumoso, ficou reduzido nos primeiros anos do século XIX. No recorte da tabela que mostram os cativos da casa do Capitão-Mor Domingos Simois, donos das datas mais remotas do conjunto geral, são três homens e uma mulher, todos matriculados na irmandade no ano de 1742 com pagamento da entrada na mesma época. Já na chegada do século XIX o número de inscritos também é menor, totalizando 15 matriculados entre 1805 e 1824, com sensível redução também dos cativos nesse meio, embora ainda expressivos no contingente como um todo.

Entre 1742 e 1827 o Livro de Entrada de Irmãos e Irmãs da irmandade de N. Senhora do Terço, por sua vez, traz registros de 21 matriculados, além de mais duas matrículas indiretas de parentes dos cadastrados. Do total registrado, 13 são mulheres, uma pequena maioria que se mantém na medida em que as duas matrículas indiretas foram também de mulheres (ver anexo 3.1.). Se observadas em termos temporais, as datas de ingresso se mostram bastantes concentradas no século XIX, se iniciando em 1809, havendo apenas um caso de matrícula do final do século XVIII, como mostra o fragmento da tabela:

1	A Irmã Francisco Lurdes das Chagas, viúva de Fellipe Francisco, entrou em 1773 (remida)
2	Ignacia Francisca da Conceição, entrou de Irmã aos 11 de Outubro de 1809, deu de sua entrada 2\$000r. Casada com Manoel das Neves. (1810-160; 1811-160; 1812-160; 1813-160; 1814-160) Falecida em 11 de Outubro.

Estes dois exemplos somados ao conjunto dos matriculados da tabela também dão um panorama das condições financeiras dos membros e por consequência do que mais ou menos poderia arrecadar esse tipo de entidade ao longo de alguns anos. Isso porque os valores dos pagamentos das entradas e anuidades, bem como sua frequência apontam para um cuidado com esse aspecto, o que já era de conhecimento dos membros ao

entrarem nas confrarias. Os valores cobrados se assemelham com aqueles praticados pelas outras irmandades sugerindo mesmo que havia uma espécie de padrão declarado de cobrança de taxas e cujo parâmetro certamente não era exatamente a renda de um trabalhador livre ou escravo, em muito sacrificados pela desvalorização de várias profissões. Mas, como é possível observar tanto nesta quanto nas tabelas das outras irmandades, em certos casos as taxas eram pagas não exatamente pelos ingressantes, e sim por familiares ou mesmo, no caso de alguns escravizados, por seus senhores.

O dado que nos chama mais atenção nesta tabela, porém, é o fato de não haver nenhum membros com a condição de escravo, e nem mesmo livre de cor preta, parda ou crioula. Isso soa intrigante tendo em vista que a irmandade de N. Senhora do Terço estava inscrita bem no meio do bairro de S. José que, como já vimos, a partir de meados da primeira metade do século XIX, portanto, quase que contemporaneamente a esta tabela, havia se consolidado como um reduto de negros e pobres aos quais restava formar ou ingressar em associações como esta para terem experiências outras que não a da repressão ou hostilização com as quais tinha que conviver no dia-a-dia.

De certo modo, o Termo de Entradas da irmandade do S. José, do ano de 1820, também parece seguir um pouco essa tendência de “desaparecimento” o elemento escravo-africano. Primeiros é preciso destacar que, dos seus 31 matriculados, 16 eram mulheres, o que surpreende em certa medida já que esta confraria havia se notabilizado e continuava atuando fortemente como um reduto de artífices, mesmo nessa época seu estatuto não colocando concretamente um impedimento para a entrada de mulheres. Uma possibilidade é que tal documento não traga o real contingente dos membros da irmandade, ou apenas seja apenas uma parte dos registros. Mas, como só é possível analisar os documentos disponíveis, as conjecturas não podem ofuscar os dados.

Na mesma lista de matriculados, nenhum consta como cativo ou mesmo forro, embora constem 21 pardos e uma crioula. Completam o conjunto 3 pessoas brancas, 2 sem descrição alguma, além daqueles casos em que a descrição não faz nenhuma referência ao pertencimentos étnico-racial. Portanto, embora menos escrava no começo do século XIX, a irmandade continuava sendo majoritariamente negra nesse período. Aqui podemos dizer que temos uma situação mais ou menos inversa à anterior, pois a irmandade de não era oficialmente uma confraria de negros, nem mesmo de escravos,

apesar do seu compromisso admitir existirem no seu quadro de integrantes. Como era reconhecida fundamentalmente como uma irmandade de artífices, de trabalhadores das artes mecânicas, este viés ocupacional acabou se consolidando como sua identidade, em detrimento dos outros aspectos que também a compunham.

Sobre essa questão vale destacar que, embora a população escrava do Recife tenha permanecido mais ou menos constante entre os censos de 1828 e 1856, a presença africana ainda era muito forte na cidade. Por isso é provável que, assim como nos outros meios urbanos em geral, havia uma preferência por crioulos ou, quando muito, por ladinos. O motivo mais evidente é que a maioria das atividades ali desempenhadas requeria um conhecimento pelo menos razoável da língua portuguesa. Não tinha muita serventia um negro de ganho que não soubesse se comunicar, discutir valores, entender com clareza as ordens que lhe fossem dadas. Todavia, na primeira metade do dezenove, a renovação da população cativa ainda se fazia basicamente através do tráfico atlântico, que teve assim um impacto significativo na configuração dessa camada da população recifense.

O Termo da irmandade do Rosário dessa mesma época, contrariamente, apresenta uma considerável redução no número absoluto de negros declarados, já que dos 56 matriculados, sendo que 23 eram mulheres, o que dá um contorno masculino ao grupo, e desse conjunto geral apenas 15 constam como escravizados, e mesmo considerando os 2 crioulos, 1 pardo e os 2 forros da lista, o percentual de pessoas de cor declarada não chega à metade do total. Uma das explicações possíveis para essa omissão da negritude talvez esteja na própria tabela. Isso porque ela apresente um número relativamente expressivo de matriculados que constam como parentes de outros membros, e como tal, podem ter chegado à confraria como beneficiados da mudança direta ou indiretamente ocorrida na vida destes seus familiares, como, por exemplo, o distanciamento do cativo através da alforria. Nesse sentido, aqueles agora matriculados não teriam a necessidade, nem o interesse de serem relacionados de alguma maneira a isso.

Por fim, resta observar o Termo de Entrada de Irmãos da irmandade do Terço, o qual traz alguns registros de matrícula referentes às últimas décadas da primeira metade do século XIX. Significa que temos a oportunidade de verificar o comportamento destes elementos até então analisados na documentação e que constituem o perfil dos

membros. Neste caso, os registros de matrícula aparecem em formato um pouco diferente dos anteriores, e por isso, dando conta de um número bem menor de membros.

A primeira matrícula da lista é Manoel Joaquim Alves dos Santos, filhos do Sr. Antônio Joaquim dos Santos, e que se iniciou na irmandade no dia 17 de novembro de 1839, pagando de entrada 5 mil réis. A partir do seu ingresso formal na confraria, Joaquim adquiriu a obrigação de pagar uma anuidade de 320 mil reis, além de cumprir as diretrizes estabelecidas no compromisso (ver anexo 3.2). Como se vê, na matrícula de Manoel não há muitas informações além daquelas mais objetivas que interessavam à formalização de seu ingresso na confraria, principalmente, aquelas relativas às exigências financeiras a serem cumpridas pelo novo irmão.

Somados à matrícula apresentada, são um total de 9 registros, sendo que apenas 3 eram homens. Como os demais registros são da década de 1850, mais precisamente 1857, havendo ainda uma matrícula de 1863, parece haver uma tendência, de acordo com o Termo de entradas, à uma aumento do contingente feminino na confraria com o avanço do século, embora isso seja arriscado dizer já que as matrículas nesse caso, são bem menores quantitativamente que todos os outros livros analisados aqui. Mesmo o pouco número de matrículas também dá um panorama mais distante do perfil racial comum às outras duas irmandades, e mesmo ao contexto onde esta surgira.

Afinal, os 9 matriculados não apresentam identificação alguma sobre sua condição (livre ou escravo) ou sua cor da pela (preto, pardo, crioulo, etc.). Mesmo com os impactos causados pela repressão ao tráfico de africanos escravizados, e a consequente mobilização do contingente local para atender às demandas das outras regiões, surpreende encontrar tão pouca presença dos homens de cor neste espaço. Porém, também é preciso observar que os registros seguem a tendência do livro anterior desta mesma irmandade do Terço, e isso reforça a possibilidade de que, ao menos em certos períodos, a irmandade se tornava uma espécie de reduto de mulheres.

Como vimos, estas três irmandades a que nos reportamos contavam, cada uma a seu modo, com uma ampla participação de negros de diferentes estatutos sociais nos seus quadros de membros, os quais se dedicavam bastante para contribuírem com a manutenção das atividades dessas confrarias. Mas, para além de meramente se tratar de uma importação de valores culturais ou da imposição dos senhores, essa mobilização

dos negros em irmandades leigas deve ser observada a partir das características das sociedades nas quais se inserem, assim como pelo tipo de relação desenvolvida nesse contato, entrando em jogo e de forma articulada aspectos práticos afetivos e identitários.

6.2. Os irmãos e seus pertencimentos

O Recife, portanto, era caldeirão cultural em plena ebulição, ao ponto de até as pessoas que nasciam em Pernambuco eram de culturas diversas. Segundo Carvalho (2001), havia desde indígenas, a descendentes de africanos e portugueses. Os imigrantes eram portugueses, alguns outros europeus, e muita gente de diferentes etnias africanas, embora houvesse uma predominância dos povos do sudoeste da África – basicamente Angola e Congo hoje em dia. Quando o tráfico estava no apogeu na década de 1810, os africanos deviam ser a imensa maioria da população escrava de Pernambuco, e depois essa proporção foi declinando, acompanhando o ritmo do comércio atlântico.

Uma boa ilustração desse fenômeno pode ser o caso trata de Matheus Angola, morto em 25 de Julho de 1826, João de Angola e Benedito Costa, todos matriculados em 2 de Junho de 1819 na Irmandade do Rosário dos Homens Pretos. Junto a estes, estão Joaquim Moçambique, matriculado em 9 de Junho, e Pedro Angola, em 10 de Junho do mesmo ano¹²². O detalhe nos registros desses indivíduos é que todos eles constam como cativos de Francisco Joze Pinto Viana, de quem não há mais informações.

De uma só vez, esses cinco homens oriundos do mesmo espaço doméstico ingressam na irmandade, com um ou outro pequeno intervalo, em mais uma indicação da perspectiva coletiva presente na configuração dessas organizações. Também nesse caso não é possível julgar se a vontade do senhor se interpôs na busca desses sujeitos pela confraria, e nem se o próprio senhor fazia parte dela, já que isso poderia ajudar a explicar essa matrícula em conjunto. Mas, um “detalhe” nesse acesso à irmandade pode fazer muita diferença: o pertencimento étnico. Como dos cinco matriculados, três são da nação Angola, e um da nação Moçambique, a proximidade vista na ação coletiva talvez fosse mais além do que a convivência no mesmo cativeiro, revelando também o desejo

¹²² Livro de Termos: 1829-1853 (IRMANDADE DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS – IPHAN) .

de preservar tal convivência em vista do compartilhamento de elementos identitários comuns, como língua e tradições.

Sendo assim, Mateus, João, Benedito, Joaquim e Pedro, com ou sem a mediação do seu senhor, demonstravam recorrer a esse espaço de sociabilidade entendendo-o como uma instância social e política possível para garantir, frente às barreiras do escravismo, continuarem vivendo entre si, e entre os seus.

De certa forma, este também pode ter sido o caso da Sra. Jozefa Maria dos Santos, mulher do Sr. Vicente de Souza, e que foi registrada na irmandade em 15 de Julho de 1818 com pagamento de 2\$000r, morta em 7 de Agosto de 1826. Também no mesmo dia 15, o próprio Sr. Vicente de Souza, seu esposo, que era oficial de marceneiro e morador na Rua das Águas Verdes ingressou na confraria, pagando o mesmo valor. Mais do que simples matrículas concomitantes, podemos dizer há um indicativo de ingresso de um núcleo familiar nos quadros da irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos, já que se tratava de cônjuges, embora o registro não faça menção a mais membros dessa família.

Também na mesma data entrou com matrícula na Irmandade de N. S. do Rosário Sra. Benedita da Trindade de Souza, cativa do mesmo Vicente de Souza e, embora não conste quanto pagou, provavelmente foi o mesmo valor dos seus demais “familiares”¹²³. Em que pese ser uma irmandade de pretos, chama atenção o fato de Benedita, apesar de cativa, ter sido matriculada na mesma irmandade dos seus senhores, num movimento que provavelmente se deu em conjunto, indicando que pode ter havido um interesse do mesmo Vicente em promover tal ingresso conjunto para garantir amparo e alguma distinção ao seu reduto familiar, no qual Benedita naquele momento parecia estar sendo “incluída”.

A motivação para isso pode ter sido meramente pragmática dentro da lógica servil do sistema escravista, posto que, na perspectiva das elites governantes, as irmandades poderiam servir ao controle e docilização dos negros, principalmente daqueles na condição de escravos, na medida em que passariam a se adequar aos preceitos e normas instituídos pela igreja e pelas autoridades.

¹²³ Livro de Registro de Irmãos: 1742-1820 (IRMANDADE DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS - IPHAN).

Casos como este do custeio da matrícula de Benedita na irmandade por parte do seu senhor, embora pudessem envolver algum tipo de afeto ou consideração entre as duas partes, não necessariamente aconteciam por uma dádiva dos senhores para com seus servos, mas sim por um processo de negociação no qual colocava-se o reconhecimento dos serviços prestados pelo cativo, de modo que lhe permitisse serem atendidos determinados pleitos, desde que não soassem inconvenientes ou representassem perigo aos seus proprietários. Segundo Carvalho (2003, p.11):

O clientelismo não é um dado auto-evidente, muito menos um sistema com funcionamento regular e uniforme através dos tempos. Ao contrário, trata-se de uma conflituosa relação social e, como tal, dinâmica e em permanente interação com as relações de classe e raça, também condicionadas entre si e inseridas no tempo e no espaço.

Trata-se, na verdade, de uma malha de relações entre partes desiguais, produto de um longo conflito, mesmo que sua essência seja a busca de uma conciliação. Apesar da tensão, há pontos de encontro entre as percepções que as partes envolvidas têm da relação, caso contrário não haveria nenhuma interação entre elas. Uma vez estabelecido um eixo comum, os feixes de interesses que ali se encontraram tomam direções distintas. Nessa negociação entre partes desiguais, o lado mais fraco busca garantir direitos já adquiridos, e se possível expandi-los. É do conflito dessas percepções opostas que, ainda conforme Carvalho (2003) resulta o clientelismo real, no qual o poder de mando do senhor nem sempre é absoluto e o cliente, apesar de fazê-lo, nem sempre obedece totalmente. Esse contexto relacional contraditório e dinâmico deve ser analisado no momento dos eventos em tela em lugar de ser tomado como um dado atemporal auto-explicativo.

Noutros casos, essa margem de autonomia e mobilidade era conseguida através de acordo financeiro, algumas vezes até mediado por terceiros – nestes casos, geralmente brancos -, sendo estes últimos uma espécie de protetor ou mesmo uma espécie de “parente adquirido”.

Segundo Russel-Wood (2005), o parentesco ritual expresso pelo apadrinhamento (*padrinazgo*, padrinho) ou co-paternidade (*compadrazgo*, compadrio) estava entre os processos para criação desses laços fictícios que predominavam na América espanhola e portuguesa, chegando ao ponto de se tornar uma instituição por si só e separadamente das distinções de raça ou de condição social.

Da perspectiva da população branca do Brasil em geral, segundo o autor, a criação desses laços fictícios de parentesco era como um produto de um ambiente em que as obrigações do parentesco ritual tinham sido prescritas pela Igreja Católica e ampliadas e elaboradas no contexto secular para dar proteção e assistência mútuas. Por seu lado, os negros estrategicamente escolhiam como padrinhos em batismos e casamentos outros negros que tivessem atingido posições de importância e respeito dentro da comunidade negra das Américas, fossem da mesma nação, ou que tivessem pertencido a famílias governantes da África e lançados na escravidão em consequência de disputas dinásticas ou familiares.

Dando-se, em geral, preferência aos que já não fossem parentes consanguíneos, pelo apadrinhamento os escravizados e libertos podiam reforçar seus laços ao longo do tempo e do espaço, reafirmando as origens africanas que precediam a escravização inicial dos ancestrais. Ou seja, a lealdade dinástica ou familiar rompida pela escravização podia exprimir-se no Novo Mundo pela escolha de um padrinho. Ao evocar as obrigações incontornáveis de responsabilidade e reciprocidade mútuas inerentes ao parentesco ou ao compadrio, não só esses líderes exerciam influência como podiam exigir obediência.

Já o compadrio podia ser invocado para fins puramente seculares, pois nesse caso se o laço constituído pela consideração entre os sujeitos e materializado na figura do afilhado demandava uma responsabilidade mútua entre essas partes, e que devia se fazer valer nos momentos de necessidade. Por essa perspectiva, os padrinhos negros desempenhavam papel valioso nesse processo ao fornecer os meios financeiros para alforriar parentes cativos, tornando mais provável que um liberto de ascendência africana fosse escolhido como padrinho de um escravo do que vice-versa. Nesse caso, a escolha do padrinho pelos pais escravos teria sido influenciada pelo desejo de reforçar laços consanguíneos ou algo do mesmo valor, e que já existiam ou foram provocadas pelo reconhecimento do valor potencial de um patrono para promover a manumissão.

As obrigações e responsabilidades mútuas comuns ao que era imposto pelo compadrio e pelo apadrinhamento, segundo Russel-Wood (2005), estavam presentes de forma muito semelhante também nas sociedades da África ocidental, o que, deste modo, coloca em destaque as crenças e valores de origem africanos para compreensão destas

relações de parentesco fictícias na América espanhola e portuguesa, mostrando que os escravizados e libertos não simplesmente agiam de modo a aceitar a forma de relacionamento moldada pelas tradições religiosas e seculares católicas e ibéricas.

Nesse sentido, o exercício desse “parentesco” para atuar como sujeito dos processos sociais e históricos exigia do escravizado ou liberto uma série de decisões tomadas conscientemente, o que envolvia a avaliação de fatores de natureza familiar, doméstica, social, financeira, étnica e religiosa. Por esse prisma compreende-se um pouco mais os casos de adesão de pequenos núcleos familiares às irmandades que aqui estão em foco.

Outro exemplo disso está na entrada na Irmandade de São José do Ribamar, no dia 23 de novembro de 1843, de Josefa Joaquina de Santa Anna, parda, casada com o irmão Caetano Pintor, pagando dois 2\$000¹²⁴. Como se vê, Josefa passa a fazer parte de uma confraria na qual seu esposo, um trabalhador especializado, já era membro. Tal como sua senhora, uma mulher parda, talvez Caetano fosse um homem de cor, tendo em vista ser bastante comum os negros exercerem esse tipo de profissão na época. Assim, o registro da matrícula de Josefa nos traz indícios não apenas sobre o ingresso familiar nessa irmandade, mas também um pouco sobre o próprio perfil racial de algumas dessas famílias que ingressavam conjuntamente nas irmandades, lançando mais questões sobre o debate em relação aos arranjos familiares dos negros livres e escravizados nesse contexto.

Essa busca coletiva e presença familiar no interior das irmandades também pode ser observada no caso do “irmão” João José Pacheco, membro da Irmandade de N. S. do Terço, e sua família. Como consta no livro de matrículas da irmandade, suas filhas Maria da Paz, Theodora Maria do Rosário, Marianna Cecília de Jesus, assim como sua esposa Joanna Baptista da Conceição, deram entrada na mesma entidade no dia 10 de janeiro de 1857, cada uma pagando a quantia de 20\$000¹²⁵.

Não se pode descartar que tais matrículas possam ter sido compulsórias, até mesmo pela submissão que geralmente era imposta às mulheres nessa sociedade. Significa, neste caso, que seria unicamente expressão pelo desejo, pela identificação e pelas conveniências do chefe da família que essas mulheres estariam ingressando na

¹²⁴ Termos de Entradas: 1820 (IRMANDADE DE S. JOSÉ DO RIBAMAR – IPHAN).

¹²⁵ Livro de Entrada de Irmãs: 1837-1870 (IRMANDADE DE N. S. DO TERÇO – IPHAN).

irmandade, e nesse caso, valeria para a irmandade passar a contar com três novas integrantes num mesmo, reforçando, assim, seus cofres e seu contingente para a realização de suas atividades.

Mas é preciso também considerar a possibilidade de estarmos diante do registro de um desejo dessas mulheres em fazerem parte de tal de entidade pelos mesmos motivos que levavam outras mulheres e homens a buscarem esse tipo de filiação. Apesar de não haver menção à cor, ou “qualidades” dessas pessoas, em si tratando do ingresso na irmandade do Terço, e sendo sua igreja reconhecidamente frequentada por negros, é possível que João José Pacheco e sua família fossem pessoas negras, o que, neste caso, implica na consideração desse caso dentro do quadro dos valores, demandas e projetos específicos desta comunidade negra.

Sendo assim, ingressar nesta ou em outra irmandade poderia ser visto não apenas como uma exigência social frente aos padrões da comunidade e mesmo da sociedade escravista mais ampla, mas também como uma forma de utilizar outras instâncias e espaços para assegurar a vida familiar com os parentes consanguíneos, como a experimentada por João, Maria da Paz, Theodora, Marianna e Joanna.

Da mesma forma, a busca pela participação nas irmandades e outros tipos de associações também poderia ser uma oportunidade não apenas de manter a família nuclear através da integração de todos os seus membros, mas sim de expandir essa experiência para um grupo maior, e assim, ressignificar a noção de família a partir do convívio os demais membros da comunidade.

Assim, por meio do espaço coletivo aberto pelas irmandades e da dinâmica de sua atividade associativa, sucederam-se configurações familiares de caráter nuclear e ritual importantes para o auto-reconhecimento da população negra já bastante marcada pela desagregação causada pelo escravismo. Também por meio das irmandades ocorreriam os constantes reencontros dos segmentos étnicos, a consolidação dos grupos de procedência e até mesmo a reunião inédita desses grupos.

Difícilmente esse fenômeno histórico poderia existir sem todos os seus conflitos intermitentes e uma contínua negociação dos seus sujeitos entre si e com o mundo para reelaborarem uma nova identidade familiar, social e étnico-racial, sendo esse processo eminentemente educativo em diferentes formas.

6.3. Os irmãos e suas educabilidades

Como espaços reconhecidos de sociabilidade para os negros livres e escravizados de Pernambuco, e amplamente integrados às diferentes dimensões desse contexto, as irmandades de N. S do Rosário dos Homens Pretos, de N. S. do Terço, e de S. José do Ribamar também representavam uma importante instância de formação para seus membros, para além dos processos sistemáticos ou da adoção de conteúdo disciplinar, os quais eram comumente praticados pela instituição escolar formal. Elas representavam uma expressão significativa dos diferentes arranjos coletivos produzidos pela população negra no sentido de melhor viabilizar sua vida social. Nesse sentido:

As irmandades eram associações que integravam e liberavam os indivíduos, liberando seus anseios, funcionando como um canal de suas queixas, palco de suas discussões. Por tudo isso, podiam interferir no comportamento de seus membros, educando-os para a vida associativa no mundo urbano (GONÇALVES, 2000, p.71).

Um dos aspectos que viabilizavam essa dimensão educativa era a própria experiência associativa que vivenciavam cotidianamente dentro das irmandades, tendo em vista que seus membros passavam a fazer parte uma estrutura organizacional e coletiva às quais precisavam aprender a se integrar, respeitando princípios religiosos, normas internas e códigos de conduta. Aspectos como estes também foram destacados por Hampaté Bâ (2010) ao relatar o início de sua experiência associativa ainda na infância, dentro do contexto africano. Segundo descreve o autor:

Era preciso fazer reconhecer nossa *waaldé* e lhe dar vida oficial. O primeiro passo consistia em ligar-nos a uma associação mais antiga. O costume exigia que toda associação mais nova fosse apadrinhada por uma associação mais velha que desempenhava o papel de conselheira e, se necessário, de protetora. (...) Também era necessário eleger um “pai”, que seria nosso *mawdo*, espécie de presidente de honra sempre escolhido em uma associação de adultos e que, por tradição, exercia o papel de conselheiro, representante oficial, e eventualmente de defensor em caso de dificuldades com a população (HAMPATÉ BÂ, 2010 p. 168).

Apesar das particularidades dos termos e, obviamente, dos seus sentidos, é possível observar que o processo de formação da entidade de jovens também precisava seguir algumas diretrizes, da mesma forma que acontecia com as irmandades e outras organizações coletivas no Brasil oitocentista, tomadas as devidas proporções. Isso

porque demandava-se uma oficialização para o devido reconhecimento social, o que envolvia não apenas a chancela das autoridades, mas também o suporte de pessoas e grupos já estabelecidos no mesmo cenário, de maneira a servir de referência para a atuação dos novos confrades, além de fonte de orientação aos seus procedimentos.

Particularmente no que tange à figura do padrinho também não se difere tanto daquilo que se esperava e se praticava pelas irmandades, ainda mais considerando o caráter que se dava a tal jogo de influências. Mas, da perspectiva dos próprios grupos, um padrinho ou líder podia representar bem mais, já que entre a população negra algumas atividades costumavam relacionar-se de algum modo aos significados africanos que podiam estar presentes na estrutura organizacional e política.

Importa lembrar que este tipo de simbologia estava presente nos muitos grupos existentes e que eram formados por afro-brasileiros, alguns de caráter supostamente mais lúdico, outros mais formais, e nesse caso certamente um dos exemplos mais notórios e mais carregados de significado era a entronização do Rei do Congo. Completando sua narrativa sobre a formação da associação, o autor malinês descreve com termos específicos essa etapa do processo que marcou sua vida:

Escolhemos Ali Gomni, da casta dos sapateiros, amigo de meu tio materno Hammadoun Paté e membro de sua associação. Moire Koumba, mãe de Daouda Maiga, convidou-o de nossa parte. Depois de algumas reticências de praxe, ele aceitou e marcou a data de nossa primeira reunião solene, na qual deveríamos eleger os dirigentes e definir o regulamento interno da *waaldé*. Toda associação era organizada segundo uma hierarquia que reproduzia a sociedade da aldeia ou da comunidade. Além de *mawdo*, ancião e presidente de honra externo à associação, deveria haver um chefe (*amirou*), um ou vários vice-chefes (*diokko*), um juiz ou cádi (*alkaali*), um ou vários comissários de disciplina acusadores públicos (*moutassibi*) e, enfim, um ou mais *gritos* para desempenhar o papel de emissários ou porta-voz. Madani Maki e Mouctar Kaou, filhos de *griots*, foram nomeados *griots* de nossa associação. Ficavam encarregados de convocar as reuniões e receber as cotizações, sendo eles próprios isentos. Transmitiriam as notícias e seriam os mensageiros plenipotenciários entre nossa *waaldé* e outras associações da cidade. Em suma, desempenhariam o papel de porta-vozes e intermediários, exatamente como os *griots* adultos no seio da sociedade africana da época. O *moutassibi* (...) espécie de detetive e comissário da moral, era encarregado de velar em todas as ocasiões pelo respeito aos regulamentos, e de denunciar todo ato de indisciplina ou falta de decoro (Idem, *ibid.* pp. 168-169).

A riqueza de informações presente em tais relatos revela o empenho e o significado desse tipo de organização para esses indivíduos, capazes de uma mobilização a tal

ponto. Revela, enfim, o que podemos chamar de iniciação ao associacionismo por parte das crianças e jovens de sua comunidade africana, algo que lhes colocava já desde tenra idade as responsabilidades e compromissos reconhecidos e respeitados por sua rigidez. Mas era essa justamente uma das riquezas de tal experiência, pois, como destaca o autor, a vida dos meninos nas associações de idade constituía assim um verdadeiro aprendizado da vida coletiva e das responsabilidades, sob o olhar discreto, mas vigilante dos mais velhos que as apadrinhavam.

Quando todos os jovens de pelo menos dezoito anos foram convocados. Isto ocasionou uma profunda perturbação na vida associativa tanto dos jovens como dos adultos. Nossa própria, por exemplo, não estava mais em condições de funcionar e a maior parte das sociedades iniciáticas viram partir a geração que lhes daria continuidade. Uma das maiores consequências da guerra de 1914, se bem que pouco conhecida, foi provocar *a primeira ruptura na transmissão oral dos conhecimentos tradicionais*, não só no seio das sociedades iniciáticas, mas nas confrarias de ofícios e nas corporações artesanais, cujos ateliês eram verdadeiros centros de ensino tradicional (HAMPATÊ BA, 2010 p. 310).

Mas a aceitação deste tipo de “ajustamento” à dinâmica da confraria também poderia ser contemplada pelos integrantes como uma possibilidade de experimentar mais autonomia, principalmente no caso dos escravos, considerando que poderiam exercer a prerrogativa de selecionar líderes dentro de sua própria comunidade através de eleições anuais do presidente e da diretoria, algo que tenderia a contribuir com o passar do tempo para seu discernimento político e sua capacidade de negociar seus interesses pessoais.

Da mesma forma, alguns poderiam passar a ocupar os cargos instituídos na estrutura da confraria, e nesse caso, implicava em adquirir responsabilidades junto aos irmãos e também junto à comunidade e às autoridades em geral, as quais eram correspondentes a cada representação existente na estrutura da instituição. Tais responsabilidades, no entanto, não pareciam ser um fator de desestímulo para homens e mulheres, os quais se distribuía pelos diferentes cargos que das irmandades.

Theodora Custodia de Oliveira Rego e Albuquerque, que iniciou-se na Irmandade de N. S. do Terço em 20 de outubro de 1857, pagando vinte mil réis por ter sido Mordoma. Da mesma maneira, Simphrianna Olimpia de Albuquerque iniciou-se em 3 de outubro de 1860, pagando também vinte mil réis por ter sido Escrivã. Já Isabel Maria de

Wasconcelos que iniciou-se em 28 de outubro de 1860, pagou cinquenta mil réis por ter sido Juíza¹²⁶.

A disponibilidade em exercer esses cargos com todas as atribuições que acarretavam talvez fosse devido a sua importância e reconhecimento, fazendo com que houvesse sempre candidatos para isso, como mostram mais outras matrículas. Cândida Maria da Penha, uma parda solteira, filha de Luiz Fernando Xaves, e que, tendo sido mordoma da Irmandade de São José do Ribamar, pagou pelo cargo 1\$600 em 18 de novembro de 1829. Também Francisca de Santa Clara, parda solteira e talvez parente de um já irmão dessa confraria, em 28 de abril de 1841 foi mordoma pagando para isso 4\$000. Por sua vez, João da Cruz da Fonseca dando para entrada e mordomagem a quantia de 1\$000 na irmandade de N. S. do Bom Parto, também instalada na Igreja de S. José do Ribamar, fora assentado em 1817.

A candidatura a um cargo dirigente era algo avaliado direta ou indiretamente pelos pares, principalmente os mais velhos e experientes, em regime de nomeação ou votação, e isso subtende um processo de acompanhamento da trajetória desse dirigente, além do reconhecimento de seu engajamento, competência e saberes, elementos adquiridos em grande medida na convivência com os pares da comunidade e ao longo do tempo.

Essa relação entre os membros mais velhos e a experiência como fator fundamental da dinâmica associativa, se valia como prerrogativa para a ocupação de determinados postos da estrutura das entidades, certamente também trazia consigo o reconhecimento desses indivíduos como mestres entre seus pares, e como tal, importantes agentes de transmissão de saberes, os quais contribuía para o fortalecimento identitário do grupo.

Nesse sentido, é interessante pensarmos, por exemplo, que Jorge Gonçalves Barros, membro da irmandade de S. José do Ribamar a partir de 1735, assim como o cativo Antonio da Costa, que entrou na confraria no ano de 1755, por não constarem os registros de seus óbitos no livro de matrículas, talvez ainda estivessem vivos e atuantes na confraria no início do século XIX, embora idosos. Isso significaria a presença de mestres anciãos com toda sua experiência figurando entre os membros mais jovens como verdadeiros ícones de grande conhecimento e, portanto, principais referências para o aprendizado aos saberes necessários para integrar esse tipo de confraria.

¹²⁶ Op. cit.

Embora, no caso da irmandade da qual faziam parte estes dois indivíduos, os ensinamentos e aprendizados estivessem mais focalizados no universo profissional, mais exatamente nos ofícios específicos, como destacado detalhadamente em seu próprio compromisso de 1838, tal dinâmica de trocas entre os pares, e especialmente entre gerações, constituía-se num dos elementos fundamentais para garantir a própria estabilidade, atuação e continuidade do grupo.

Por essa razão, para Russel-Wood (2005) as irmandades constituíam uma resposta associativa a uma necessidade coletiva e individual sentida pelos negros e mulatos. Exemplificaram uma maneira pela qual os indivíduos de ascendência, escravos ou libertos, conseguiram encontrar coesão e unidade de propósito e agir coletivamente no ambiente social e econômico da escravidão, em geral considerado capaz de sufocar, suprimir e até erradicar tais características.

Expressar opiniões, deliberar decisões e eleger os oficiais e personagens da realeza, restituiu a “humanidade” daqueles subjugados pelo sistema escravista; e mesmo o “simples” contato diário entre todos os confrades possibilitou a reconstituição de antigas afinidades (grupos étnicos) e a consolidação de novas relações de sociabilidade (grupos de procedência).

Em geral, a origem infiel e a cristandade assumida não se contrapunham enquanto elementos característicos da nova feição de um africano traficado. Mais frequentemente, os status de um negro “convertido” ao catolicismo não implicava no total aniquilamento das tradições africanas, mas sim na rejeição ao culto privado por aqueles que almejavam ser reconhecidos pela ordem vigente. Ao menos no aspecto formal, quando não apropriada de fato, a fé oficial foi exteriorizada por escravos e libertos integrantes das associações fraternais, nas quais também, prontamente assimilaram seus grupos étnicos. Ao contrário do que afirma o senso comum, a vida cristã não aniquilou a memória dos escravizados; nas irmandades leigas, o passado africano foi retomado a partir de suas representações permitidas como e, em especial, a noção de territorialidade (PINHEIRO, 2006 p. 177).

Por sua capacidade de viabilizar a existências desses vínculos, inegavelmente as irmandades formadas por pessoas de cor do Brasil, diante de uma sociedade competitiva e dominada pelos brancos, representaram uma proteção não só para o negro trazido da África como cativo, mas também para os negros e mulatos nascidos no Brasil, fossem estes escravizados ou libertos, sujeitos de saberes, princípios e tradições.

CONCLUSÃO... OU (RE)ENCONTROS

Na África, mesmo como toda sua diversidade de povos e heterogeneidade cultural, sempre houve pessoas unidas pelo sentimento de origem, pela língua, pela história, pelas crenças, pelo desejo de viver em comum e por igual vontade de destino. Nesse sentido, o conceito de nação podia ser mais profundo, constituindo mesmo uma realidade espiritual, desdobrando-se no tempo, sob disfarce de eternidade. Dessa ideia de nação e de sua representação como Estado não estavam excluídos os ancestrais, assim como os que estavam por vir.

A partir da compreensão sobre esse caráter dos laços sociais e identitários africanos, nos dispomos ao exercício de pensar a importância dos arranjos coletivos produzidos pela população negra no Brasil na primeira metade do século XIX também como uma extensão desse sentido de pertencimento e expressão real de processos educativos, coloca-se como uma necessidade de compreender a própria história do país, para além das interpretações e narrativas oficiais. Num contexto marcado por muitos levantes e sedições se deflagravam nas diferentes regiões e províncias, estando em jogo interesses diversos, é preciso considerar o papel ativo dos africanos e seus descendentes escravos e livres em meio a tal cenário de conflitos, para viabilizar o alcance de seus interesses, entre os quais estava a própria ruptura do cativeiro ao qual vinham sendo submetidos.

É certo que nem todas as insurreições e mesmo outras ações de enfrentamento menos contundentes ao sistema foram tiveram sucesso, e algumas sequer avançaram além dos planos, já que as reações contrárias também vieram na mesma proporção que todos estes movimentos aconteceram e não foram brandas. Muitos dos negros acusados de terem participado de insurgências, quando não foram executados ou encerrados em prisões, viriam a ser deportados de volta para a costa da África. Alguns certamente festejaram o fato de estarem voltando para a casa, pois assim reencontrariam suas raízes que em certa medida teriam sido cortadas pela violência da escravização e da migração como cativos para o Novo Mundo. Outros, porém, viajaram contra a vontade, tendo em vista que precisariam deixar atrás suas famílias, amigos e mesmo uma paisagem social que haviam se acostumado.

Em alguns casos, tais reações se materializaram em medidas de repressão de diversos níveis, como a criação de dispositivos de vigilância da ordem pública e aprisionamento

de seus infratores, além da ampliação dos espaços de detenção desses indivíduos considerados à margem da lei. No mesmo sentido, outras medidas iam sendo tomadas para prevenir o surgimento de novos desvios e assegurar a unidade territorial e preservar os interesses dos proprietários de terras, da gente e do saber formal.

Aliada aos interesses da Igreja, a bandeira da educação e da instrução aparece como símbolo oficial e universal para reforçar esse combate permanente contra os “inimigos” da ordem e da incivilidade, elementos centrais para o estabelecimento da nova nação independente e de instalação efetiva do Estado imperial. Uma educação escolar e uma instrução que viesse a se estender a uma porção maior da população teria esse papel estratégico de formar preventivamente as mentes e docilizar os corpos, exigindo para isso uma rejeição e um desprezo vigorosos da linguagem, costumes e tradições da cultura popular tradicional.

Muitos dos envolvidos nessas rebeliões tinham deixado de ser cativos, se tornando libertos que, inclusive, já contavam em grande número desde o século XVII, graças ao recurso da manumissão. Mas a incômoda, difícil e ingrata da condição de libertos vista com desconfiança ou suspeita por uma sociedade escravocrata na qual os lugares e as representações se impunham de forma opressiva sobre os “filhos da África”, e na qual a cor da pele era uma espécie de “marca do cativo”, fazia com que alguns desses sujeitos sentissem que não havia para eles espaço no Brasil ou então que estes espaços eram tão apertados quanto os sapatos que a liberdade os obrigava a usar para terem alguma distinção e se diferenciarem dos que continuavam no cativo.

Diante dessa realidade, muitos foram embora para a África, às vezes, em viagem no mesmo navio que trazia de lá novos escravos, o fazendo por vontade própria ou porque se sentissem perseguidos, inclusive, por motivos religiosos, já que seus vínculos aos cultos tradicionais africanos ou àqueles já difundidos antes da cristianização, como o islamismo, não chegaram a ser rompidos, nem suas práticas encerradas.

Como para alguns destes escravizados, libertos, emancipados ou livres, as paisagens brasileiras poderia soar muitas vezes semelhantes às que tinham deixado na África e que se haviam tornado ainda mais parecidas, graças à circulação entre o Índico e o Atlântico de numerosas espécies vegetais, vir da África para o Brasil poderia ser encarado quase

como atravessar um largo rio e, por isso, alguns pouco tempo depois ou vários anos mais tarde até regressariam ao Brasil, conforme as condições lhe tenham permitido.

Entre os que se sentiam mais distante das praias africanas estava majoritariamente o escravizado, que nessa condição se via privado da liberdade de cruzar as grandes águas. No entanto, durante os anos de sobrevivência em cativeiro, aqueles que foram forçados a atravessar o Atlântico, jamais se desligavam inteiramente da sua África pessoal e, se tivesse sorte, poderia alguma vez nesse exílio, ouvir notícias da sua aldeia nativa e das terras que lhe eram vizinhas. Ao mesmo tempo, como a crescente demanda de mão-de-obra servil não podia ser satisfeita pela via da natalidade e como o Brasil também necessitava da importação para renovar e ampliar a sua escravaria, levando-o durante três séculos a receber entre três a cinco milhões de cativos, só vindo a reduzir esse volume da população servil a partir de 1850, esses mesmos escravos africanos assistiam à constante chegada de novas pessoas do outro lado do mar e, eventualmente, até mesmo de área próxima a de sua origem étnica.

Essa importação continuada de escravizados promovida pelo tráfico fazia com que a África enviasse permanentemente a sua gente e, com ela, os seus valores ao Brasil, fazendo com que processo de acomodação cultural do africano fosse, assim, continuamente interrompido. Ao invés de render-se efetivamente à maneira de viver do branco, um escravizado fortalecia-se em suas crenças e em seus costumes a cada desembarque de um navio vindo da costa africana, e enriquecia-se ao contato com africanos de outras origens.

Nas ruas, nos pátios que prolongavam as cozinhas, nas senzalas, ou nos esconderijos das matas, os escravizados tentavam refazer como podiam os liames sociais violentamente partidos. Em cada um desses lugares, não seria raro que a alguns chegassem, passadas de boca em boca, notícias de seus aparentados dispersos pro qualquer parte da província e do país, ou mesmo daqueles que ficara do outro lado do oceano, da mesma forma que poderiam enviar de sua condição. Afinal, os navios negreiros que saíam de cidades como o Recife diretamente para a África tinham entre suas tripulações marinheiros negros, muitos deles africanos de nascimento, fazendo com que tais embarcações pudessem servir, ainda que involuntariamente, como um canal de correspondência e eventualmente até mesmo de embaixada, nos casos em que

transportassem alguma autoridade africana a serviço de seu país, a quem os compatriotas poderiam recorrer.

A esta grande maioria que ficava nas terras brasileiras, mesmo sob a atmosfera do cativeiro, restava procurar resistir ao cotidiano de desumanização que tanto se impunha e, principalmente, procurar meios de recriar seus mundos e laços, os quais foram sendo feitos através de mecanismos e recursos disponíveis naquele contexto, sem com isso deixar de imprimir as referências que traziam consigo sobre o que podemos chamar de raízes ancestrais. Dessa forma, criaram e mobilizaram diferentes recursos para enfrentar a opressão do cativeiro, a exemplo dos quilombos, esses refúgios de escravizados que se constituíam em pequenas Áfricas dentro do mundo escravista, e que mesmo sob o constante perigo das invasões e confrontos, foram capazes de proporcionar a seus habitantes uma vida cotidiana diferente daquela que tinham sob os grilhões.

Como nem sempre era possível fugir, ou nem todos queriam tal empreendimento, outros recursos iam sendo produzidos para lidar com as adversidades que iam surgindo dia-a-dia, e entre estes, estava a ludicidade e alegria das cantigas e danças africanas, muitas vezes praticas nos batuques, reuniões importantes não só para aliviar o fardo do trabalho e da perseguição, mas também para afirmar sua humanidade e africanidade retoricamente negadas e sistematicamente atacadas pela sociedade senhorial. Essa destreza mental e corporal tão acionada para organizar grandes insurreições e festas, também era utilizada nas situações onde o confronto corpo-a-corpo definiria o destino do escravizado ou livre ante um oponente comum, ou às forças mais poderosas do lugar. Nessas circunstâncias, as artes de luta de base ancestral tornaram-se fundamentais para garantir a sobrevivência do seu praticante, e muitas vezes de famílias ou grupos inteiros.

Essas mandingas empregadas pelos negros, seja para curar malefícios, prever o futuro, arrancar algum malfeito, muitas vezes presentes na cadência dos tambores tocados nos ajuntamentos que ecoavam pela noite, ou na sagacidade de capoeiras que acreditavam terem o corpo fechado e a destreza potencializada pelos espíritos, também acabavam levando esses sujeitos e esses espaços a exercerem papel de verdadeiros núcleos agregadores para aqueles de pertencimento em comum, fossem os baseados na experiência dura do cativeiro vivido por muitos, fossem os de caráter étnico, exercido

em função das vinculações ancestrais de alguns. Eles seriam ainda espaços e pessoas capazes de preservar e ensinar esses pertencimentos a alguns dos seus frequentadores.

Com esse mesmo caráter identitário, também foram surgindo diferentes arranjos coletivos, só que adotando uma estrutura interna mais complexa e uma forma de atuação social mais definida. Assim, os Cantos de trabalhadores escravos e livres, sob o emblema da maior organização dos profissionais, seriam por muito tempo essa instância onde sujeitos das mesmas etnias ou agregados por elas se reuniam para viabilizar seu trabalho, melhor garantir sua renda, mas especialmente, para compartilhar da convivência dos seus iguais, alguns até da mesma linhagem familiar, vínculo este surgido no Brasil ou na própria África. Em meio a tais associações criadas e mantidas pelos negros no contexto escravista, havia ainda as irmandades negras.

Sendo um fenômeno por muito tempo pouco compreendido por ser observado fundamentalmente a partir de suas contradições em relação ao sistema social vigente, as irmandades foram associações de caráter religioso cujos princípios baseados na fraternidade e na solidariedade acabaram convergindo com certos elementos nos quais se fundamentavam a noção de família e nação africana. Nesse sentido, estas confrarias, nos diversas segmentações em que foram sendo criadas, abriam-se como uma instância aos negros e negras para exercerem essa atividade associativa a qual provavelmente muitas sentiam necessidade, principalmente os membros africanos, dado suas origens.

Diante dos recursos que utilizavam e da forma como atuavam dentro do escravismo, mais do que apenas uma expressão da contradição dos negros, ou da própria contradição humana, na luta pela sobrevivência, essas organizações são, efetivamente, frutos de uma enorme negociação política por autonomia e reconhecimento social. E através dessa micropolítica, nossos sujeitos seguiam fazendo sua vida e, portanto, sua própria história.

É com essa leitura quem tratamos das três irmandades apresentadas neste estudo. Sem desconsiderar suas particularidades, nem os processos pelos quais vieram a surgir, e principalmente, a dinâmica dentro da qual atuavam, procuramos evidenciar tanto no interior de cada uma delas, a partir da análise de sua documentação, quanto no exercício de identificação e aproximação de seus elementos em comum, seu papel enquanto uma das diversas instâncias criadas pelos negros no interior do escravismo para exercitarem

de maneira formal e legal, embora muitas vezes não reconhecidas como legítimas, sua religiosidade e seu sentido de pertencimento. Nessa convivência entre “irmãos”, ajustavam fidelidade e renovavam os contatos com a África de cada um, fazendo valer, dessa forma, valores tradicionais cultivados neste continente e absorvidos talvez por alguns membros, como o reconhecimento da experiência como fator fundamental da vida social, e por consequência, a importância dos mais velhos como guardiões dessa experiência e dessa sabedoria.

Por essa perspectiva, as irmandades negras, assim como os outros arranjos coletivos que compunham este mesmo universo da população negra, representavam para esta mesma população uma instância por onde circulavam não apenas aprendizados formais sobre ofícios ou doutrina religiosa, conforme costumavam se apresentar, mas também múltiplas e constantes educabilidades que, por sua vez, de onde tanto os membros, quanto a comunidade negra mais ampla que a acompanhava, retiravam inspiração e aprendizado para continuar reconhecendo e reafirmando seu valor identitário no Brasil.

Como na robustez do Baobá e sua capacidade de sobreviver aos séculos, a perpétua disposição dos povos africanos e seus descendentes em continuar a manter sua presença no tempo e no espaço. Enquanto referência espiritual da vida comunitária, a árvore, e seus frutos na diáspora, asseguram que independentemente do que vier a acontecer, há um repositório de experiência ancestral, cujos ensinamentos são permanentemente rerepresentados às novas gerações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MANUSCRITOS

Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – APEJE

A. P. Documentos manuscritos avulso: séc. XIX e XVIII.

I. P. 1 - Instrução Pública. Ofício do Diretor da Instrução Pública aos professores particulares da província de Pernambuco. Recife, 1825 - 1838. Artigo: 17.

P 01. – Presidência da Província. Autorização do Presidente da Província de Pernambuco à Diretoria de Obras Públicas. Recife, 10 maio. 1838 – p. 56

P 01. – Presidência da Província. Autorização do Presidente da Província de Pernambuco à Diretoria de Obras Públicas. Recife, 1838 – 1840 p. 103f.

P.C. 01 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 22 de outubro de 1836.

P.C. 01 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 1836-1837.

P.C. 03 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 1836, p. 127.

P.C. 04 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca de Goiana à Presidência da Província de Pernambuco. 25 de janeiro de 1837, p. 20.

P.C. 04 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca de Goiana à Presidência da Província de Pernambuco. 29 de novembro de 1836.

P.C. 04 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 15 de dezembro de 1837.

P.C. 07 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca de Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 1837, p. 12.

P.C. 07 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca de Olinda à Presidência da Província de Pernambuco. 1837, p. 84.

P. C. 07 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Sub-Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. Recife, 4 de abril de 1838. pág. 95.

P.C. 08 - Prefeitura de Comarcas: Relatório do Sub-Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. Recife, 29 de outubro de 1838. pág. 245.

P.C. 08 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 13 de novembro de 1838.

P.C. 10 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 20 de Julho de 1839, p. 34.

P.C. 10 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 18 de outubro de 1839.

P.C. 12 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca de Goiana à Presidência da Província de Pernambuco. 25 de maio de 1839, p. 36.

P.C. 13 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 19 de julho de 1840.

P.C. 14 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca de Goiana à Presidência da Província de Pernambuco. 27 de fevereiro de 1840.

P.C. 15 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 6 de julho de 1840.

P.C. 15 - Prefeituras de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 20 de julho de 1840.

P.C. 19 - Prefeitura de Comarcas: Relatório do Prefeito da Comarca do Recife à Presidência da Província de Pernambuco. 6 de julho de 1841.

Assembleia Legislativa de Pernambuco – ALEPE (Arquivo)

L. P. (leis provinciais) Carta da Assembleia ao Presidente da Província sobre a concessão de loterias à Irmandade de N. Senhora do Rosário. 1835-1848, n. 92

OR. (ofícios) Ofício do Bispo Diocesano da Freguesia de São José à Assembléia Legislativa da Província de Pernambuco. 15 de março de 1845.

P.117 (petições) Petição da Irmandade de S. José do Ribamar. Arquivo (RELIGIÃO), 1840.

P. 117 (petições) Petição da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. 23 de abril de 1840.

P. 117 (petições) Petição da Irmandade de N. S. do Terço. 1 de julho de 1840.

P.118 (petições) Petição da Irmandade de N. S. de Ipojuca. 8 de junho de 1839.

P. 120 (petições) Petição da Irmandade de N. Senhor do Amparo. 6 de março de 1843.

P. 120 (petições) Petição da Irmandade de Senhor Bom Jesus dos Aflitos. 16 de outubro de 1848:

P. 122 (petições) Petição da Irmandade de S. José do Ribamar. Arquivo: 1857.

Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco - IAHP

Compromisso: 1838 (IRMANDADE DE S. JOSÉ DO RIBAMAR) – Estante A, Gaveta 15.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN

Livro Mestre das Matrículas dos Irmãos Pedreiros, Marceneiros, Carpinteiros e Tanoeiros: 1735 (IRMANDADE DE S. JOSÉ DO RIBAMAR). CAIXA 01

Termos de Entradas: 1820 (IRMANDADE DE S. JOSÉ DO RIBAMAR). CAIXA 04

Livros de Entrada de Irmãs: 1742-1827 (IRMANDADE DE N. S. DO TERÇO). CAIXA 2

Livros de Entrada de Irmãs: 1837-1870 (IRMANDADE DE N. S. DO TERÇO). CAIXAS 03 e 04

Livro de Registro de Irmãos: 1742-1820 (IRMANDADE DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS). CAIXA 07

Livro de Termos: 1829-1853 (IRMANDADE DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS). CAIXA 20

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO – FUNDAJ

IMAGENS

Detalhe da obra que destaca a Igreja de São José do Ribamar. - Diretoria de Documentação (CEHIBRA).

JORNAIS - DIVISÃO DE MICROFILMAGEM

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 10 de janeiro de 1831. Recife, n.6 pág. 24

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 15 de janeiro de 1831. Recife, n.11 pág. 43

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 22 de janeiro de 1831. Recife, n. 17 pág. 7

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 19 de fevereiro de 1831. Recife, n. 4 pág. 16

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 04 de março de 1831. Recife, pág. sn

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 11 de março de 1831. Recife, n. 56 pág. 2

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 16 de março de 1831. Recife, n. 60 pág. 24

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 09 de abril de 1831. Recife, n. 75 pág. s/n

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 03 de outubro de 1831. Recife, n. 209 pág. 851

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 07 de outubro de 1831. Recife, n. 213 pág.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 29 de dezembro de 1831. Recife, n. 27 pág. sn

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 12 de dezembro de 1831. Recife, n. 263 pág. sn

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 13 de dezembro de 1831. Recife, pág. sn

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 04 de janeiro de 1832. Recife, n.303 pág.s/n

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 20 de setembro de 1832. Recife, pág. s/n

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 16 de outubro de 1832. Recife, pág. s/n

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 20 de novembro de 1832. Recife n. pág. 18

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 16 de janeiro de 1836. Recife, n. pág. s/n

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 06 de maio de 1836. Recife, n: 99, pág. 1

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 16 de junho de 1836. Recife n. pág. 71

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 1840. Recife n. pág. s/n

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 01 de janeiro de 1843. Recife, n. pág. 4

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 23 de janeiro de 1843. Recife, pág. 3

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 24 de janeiro de 1843. Recife, n.21 pág. 3

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 26 de janeiro de 1843. Recife, pág. 3

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 20 de março de 1843. Recife, n. 64 pág. 5

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 23 de março de 1843. Recife, n.18 pág. 3

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 01 de abril de 1843. Recife, n. 14 pág. 4

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 31 de outubro de 1843. Recife, pág. 4.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 01 de dezembro de 1843. Recife, pág. 4.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 05 de janeiro de 1850. Recife, n. 4pág. 3.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO: 28 de maio de 1850. Recife, n. 120pág. 4.

LEGISLAÇÃO

BRASIL. Constituição do Império. 1824, Typographia Nacional. Rio de Janeiro.

BRASIL. Lei Imperial de 15 de outubro de 1827. Typographia Nacional. Rio de Janeiro: fl.86 do livro 10 de cartas leis e alvarás, p.71-73, 31 out.1827.

PERNAMBUCO. Lei Provincial n.43 de 10 de junho de 1837. Recife: Typ. de M.F. de Faria. Recife, Fl.63 do 1º livro de Leis Provinciais, p.26-35, 12 jun.1837.

COLEÇÃO DAS LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL. Volume III – Ouro Preto: Typografia da Silva, 1839.

WEBSITES CONSULTADOS

BIBLIOTECA NACIONAL. <http://www.bn.br/portal/>

Center for Research Libraries e Latin American Microform Project (Projeto de Imagens de Publicações Oficiais Brasileiras). <http://www.crl.edu/brazil>

Dicionário Online de Português: <http://www.dicio.com.br/>

Mapas ETC (Tecnologia Educacional Clearinghouse). Centro da Flórida para Tecnologia Instrucional. <http://etc.usf.edu/maps/galleries/africa/complete/index.php>.

SLAVERY IMAGES. The Atlantic Slave Trade and Slave Life in the Americas: A Visual Record. <http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/index.php>

Wikipédia, a enciclopédia livre. http://pt.wikipedia.org/wiki/P%C3%A1gina_principal

BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Vida privada e ordem privada no Império. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord.) e ALENCASTRO, Luiz Felipe (Org.). História da vida privada no Brasil: Império - a corte e a modernidade nacional. Vol.2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALGRANTI, Leila Mezan. O feitor ausente: um estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro (1808-1822). Petrópolis: Vozes, 1988.

ALMEIDA, Manoel Antonio de. Memórias de um Sargento de Milícias. 9 ed. São Paulo: Ática, 1979.

ASSIS, Virgínia Almoêdo de. Pretos e Brancos a serviço de uma ideologia da dominação: o caso das irmandades do Recife. Recife, 1988 (Dissertação de Mestrado) UFPE.

BARROSO FILHO, Geraldo. Crescimento urbano, marginalidade e criminalidade: o caso do Recife (1880-1940). Recife, 1985. (Dissertação de Mestrado) UFPE.

BATISTA, Antônio Augusto Gomes et al. Entrando na cultura escrita: percursos individuais, familiares e sociais nos séculos XIX e XX. Belo Horizonte, 2002. (Projeto de Pesquisa).

BLACKBURN, Robin. A construção do escravismo no Novo Mundo (1492-1800). Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BRUNSCHWING, Henri. A partilha da África Negra (1904-1989). São Paulo: Perspectiva, 2006.

BURKE, Peter (Org.). A Escrita da história: novas perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992. (Biblioteca Básica).

_____. Variedades de história cultural. Trad. Alda Porto. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CARVALHO, Marcus J. M de. O desembarque nas praias: o funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831. *Revista de História*, São Paulo, Nº 167, p. 223-260, Julho / Dezembro, 2012.

_____. *Liberdade*: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001.

_____. Os caminhos do rio: negros canoieiros no Recife na primeira metade do século XIX. In: Revista Afro-Ásia – Centro de Estudos Afro-Orientais, FFCH - UFBA. nº 19-20. Salvador, 1997. pp.75-93.

CASTRO, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. in: João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho & Maria de Fátima Gouvêa (eds.) *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CERTEAU, Michel De. A escrita da história. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. Trad. Ephraim Ferreira Alves – Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Antropologia do Brasil: mito, história, e etnicidade. São Paulo: Brasiliense. Editora Universidade de São Paulo, 1986.

CHALHOUB, Sidney. Machado de Assis: historiador. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CURTIN, P. D. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral. in: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

DURÃES, Bruno José Rodrigues. Trabalhadores de rua de Salvador: precários nos cantos do século XIX para os encantos e desencantos do século XXI. Campinas, SP: UNICAMP, 2006 (Dissertação de mestrado).

ELIAS, Nobert. O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FARIA FILHO, Luciano Mendes. Representações da escola e do alfabetismo no século XIX. In: BATISTA, Antônio Augusto Gomes e GALVÃO, Ana Maria de Oliveira (Orgs.). *Leituras, práticas, impressos, letramentos*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. pp. 143-164.

_____. A Legislação escolar como fonte para a história da educação: uma tentativa de interpretação. In: FARIA FILHO, Luciano Mendes (Org.) *Educação, Modernidade e Civilização*. Belo Horizonte: Autêntica, 1998. pp. 89-125

FARIA, Sheila de Castro. Damas mercadoras: as *pretas minas* no Rio de Janeiro, século XVIII-1850. in: Mariza de Carvalho Soares (ed.) *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói: Eduff, 2007.

FARIAS, Clara. O governo das nações e corporações: uma análise das apropriações do cargo de governador dos pretos. *Revista Outros Tempos* Volume 8, número 12, dezembro de 2011- Dossiê História Atlântica e da Diáspora Africana.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. Dominus/Editora da USP. São Paulo, 1965.

FONSECA, Marcus Vinícius. *População negra e educação: o perfil racial das escolas mineiras no século XIX*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.

GAMA, Lopes. *O carapuço: crônicas de costumes*. MELLO, Evaldo Cabral de (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GENOVESE, Eugene Dominick. *A terra prometida: o mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra: Brasília, DF: CNPq, 1988.

GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Flávio (Org.). *Mocambos de Palmares: histórias e fontes (séc. XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

GONDRA, José Gonçalves. *Instrução, Intelectualidade, Império: apontamentos e partir do caso brasileiro*. Mimeo, 2007.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. Negro e educação no Brasil. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira, FARIA FILHO, Luciano Mendes e VEIGA, Cynthia Greive (Orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 325-346

GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1991.

GUEDES, Roberto. De ex-escravo a elite escravista: a trajetória de ascensão social do pardo alferes Joaquim Barbosa Neves (Porto Feliz, São Paulo, século XIX). in: João Luís Ribeiro Fragoso, Carla Maria Carvalho de Almeida & Antônio Carlos Jucá de Sampaio (org.) *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GUERRA, Flávio. *Velhas Igrejas e Subúrbios Históricos*. Recife: Ed. Intinerário, 1978.

HAMPATÉ BÂ, A. Amkoullel, o menino fula. São Paulo: Palas Athenas: Casas das Áfricas, 2003.

_____. A tradição viva. in: *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

HEYWOOD, Linda M (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. Trad. Ingrid de Castro. São Paulo: Contexto, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JESUS, Ronaldo Pereira de. "História e historiografia do fenômeno associativo no Brasil Monárquico (1860-1887)", In: CARVALHO, Carla M. de. & OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. (Orgs.), Nomes e Números: alternativas metodológicas para a história econômica e social, Minas Gerais, Editora da UFJF, 2006.

KARASCH, Mary C., A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KITA, Pierre Masandi. Ideologia colonial e educação na África. In: MENEZES, Jaci Maria Ferraz de (et al coord.). Educação na Bahia: memórias, registros, testemunhos. Salvador, BA: Ed. da UNEB, 2006.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução Geral. in: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

KNIGHT, Franklin. A diáspora africana. in: História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880 / editado por J. F. Ade Ajayi. – Brasília: UNESCO, 2010.

KOSTER, Henry. Viagens ao Nordeste do Brasil. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1998 (Coleção Pernambucana, volume XVII).

LAHON, Didier. Da redução da alteridade a consagração da diferença: as irmandades negras em Portugal (século XVI-XVII). In: Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. N. 44 Jan/Jun(Diásporas). São Paulo: EDUC, 2012.

LARA, Sílvia Hunold. Fragmentos Setecentistas: Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LARA, Sílvia. Blowin' in the Wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil. Projeto História, São Paulo (12). Out. 1995.

LE GOFF, Jacques. A História Nova. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. Memória e História. 4 ed. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1996.

LUZ, Itacir M. Compassos letrados: profissionais negros entre instrução e ofício no Recife (1840-1860). Mestrado em Educação. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.

MAIA, Clarissa Nunes. Policiados: controle e disciplina das classes populares e na cidade do Recife, 1865-1915. Recife, 2001. (Doutorado em História) UFPE.

MALHEIRO, Perdigão. A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social. 3 ed. Petrópolis/Brasília: Vozes, INI, 1976. (Coleção Dimensões do Brasil).

- MALOWIST, M. A luta pelo comércio internacional e suas implicações na África. in: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Bethwell Allan Ogot. – Brasília: UNESCO, 2010.
- MARTINS, Angela Maria Souza. Educação e história cultural: algumas reflexões teóricas. In: LOMBARDI, José Claudinei, CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos e MAGALHÃES, Livia Diana Rocha (Orgs.). *História, cultura e educação*. Campinas, SP: Autores Associados, 2006. pp. 109-135.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. O Tempo Saquarema: A formação do Estado Imperial. Rio de Janeiro: Acces, 1994.
- MELLO. Jeronymo Martiniano Figueira de. Ensaio sobre a estatística civil e política da Província de Pernambuco. Conselho Estadual de Cultura de Pernambuco. Recife – 2ª edição, 1979.
- MEILLASSOUX, Claude. Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro. 1995. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- MENEZES. José Luiz Mota. A presença dos negros e pardos na arte pernambucana. In: *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. Nº 61, 2005. pp. 305-338.
- MOACYR, Primitivo. 1868-1942. A instrução e as províncias: subsídios para a história da educação no Brasil /1835-1888. São Paulo: Nacional, 1939.
- MOORE, Carlos. Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- MOURA, Clóvis. Sociologia do Negro Brasileiro. São Paulo: Ática, 1988: (Série Fundamentos).
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, São Paulo (28): 174-193, dezembro/fevereiro 1995/1996.
- PAIVA, Eduardo França. Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos. São Paulo: Annablume, 1995.
- PINHEIRO, Antônio Carlos Ferreira. Da era das cadeiras isoladas à era dos grupos escolares na Paraíba. Campinas, SP: Autores Associados, São Paulo: Universidade São Francisco, 2002.
- PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. Confrades do Rosário: sociabilidade e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1829). Dissertação de Mestrado. UFF, 2006.

POSNANSKY, M. Introdução ao fim da Pré-História na África subsaariana. In: História Geral da África II: África antiga. 2 ed. ver. Brasília: UNESCO, 2010.

REGINALDO, Lucilene. Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c.1822-c.1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da abolição. Afro-Ásia n. 24. UFBA. Bahia, 2000. pp. 199-242.

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

RIBEIRO Jr, José. Colonização e monopólio do Nordeste brasileiro: a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba. São Paulo: Hucitec.

RODRIGUES, Jaine. De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, José Albertino. Sindicato e Desenvolvimento no Brasil, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1968, p. 6.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Escravos e Libertos no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SCHMITT, Jean-Claude. A História dos Marginais. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988. pp. 261-289

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da história: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992. pp. 39-62 (Biblioteca Básica).

SILVA Jr., Adhemar Lourenço da. As Sociedades de Socorros Mútuos: estratégias privadas e públicas (estudo centrado no Rio Grande do Sul – Brasil, 1854-1940), Porto Alegre, PUC-RS, 2004, tese de doutorado em História.

SILVA, Alberto da Costa e. Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

_____. Francisco Félix de Souza, mercador de escravos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: EdUERJ, 2004.

SILVA, Adriana M. P. Processos de construção das práticas de escolarização em Pernambuco, em fins do século XVII e primeira metade do século XIX. Recife, 2006. (Doutorado em História) UFPE.

_____. Aprender com perfeição e sem coação: uma escola para meninos pretos e pardos na Corte. Brasília: Editora Plano, 2002.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. Negro na rua: a nova face da escravidão. São Paulo: HUCITEC; Brasília: CNPq, 1988.

SKIDMORE, Thomas E. Preto no Branco: Raça e Nacionalismo no Pensamento Brasileiro. Trad.: Raul de Sá Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1989.

SLENES, Robert W. Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava (Brasil, Sudeste, século XIX). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

_____. “Malungu ngoma vem!”: África coberta e redescoberta no Brasil. Revista da USP, n. 12. dez/jan/fev. 1991/1992.

SOUZA, Edilson Fernandes de. Entre o fogo e o vento: as práticas de batuques e o controle das emoções. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SOARES, Márcio de Souza. A remissão do cativo: alforrias e liberdades nos Campos dos Goitacazes, c. 1750 – c. 1830. Tese de Doutorado: Universidade Federal Fluminense, 2006.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850). 2ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

_____., e GOMES, Flávio. “Com o pé sobre o Vulcão”: Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840) -*Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 2, 2001.

SOUZA, Maria Ângela de Almeida. Posturas do Recife Imperial. Recife, 2002. (Doutorado em História) UFPE.

SOUZA, Marina de Mello e. Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei do Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SUCUPIRA, Newton. O Ato Adicional de 1934 e a descentralização da educação. In: FÁVERO, Osmar (Org.). A educação nas constituintes brasileiras, 1823-1988. Campinas, SP: Autores Associados, 1996. pp.55-68.

TAILLE, Elizabeth Harkot-de-La., e SANTOS, Adriano Rodrigues dos. Sobre escravos e escravizados: percursos discursivos da conquista da liberdade. III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade (III SIDIS) DILEMAS E DESAFIOS NA CONTEMPORANEIDADE. Campinas, SP – 14, 15 e 16 de fevereiro de 2013.

THORNTON, John Kelly. A África e os africanos na formação do novo mundo: 1400-1800. Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004.

VANSINA, Jan. Os movimentos populacionais e a emergência de novas formas sociopolíticas na África. in: História geral da África V: África do século XVI ao XVIII/ editado por Bethwell Allan Ogot. –Brasília: UNESCO, 2010.

VEIGA, Cinthia Greive. A escolarização como projeto de civilização. In: Revista Brasileira de Educação. Rio de Janeiro, set/dez, 2002, nº 21. pp. 90-170.

_____. Crianças negras e mestiças no processo de institucionalização da instrução elementar, Minas Gerais, século XIX. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 3., 2004, Curitiba. *Anais...* Curitiba: Sociedade Brasileira de História da Educação, 2004.

VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord.) e SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. Vol.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. pp. 331-386.

VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilevicz. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WALDMAN, Maurício. O baobá na paisagem africana: singularidades de uma conjugação entre natural e artificial. Texto de apoio elaborado para o XIII curso de difusão cultural “introdução aos estudos da África”. Centro de Estudos Africanos – Universidade de São Paulo (CEA/USP). São Paulo: CEA-USP. I Semestre de 2011.

WISSEMBACH, Maria Cristina Cortez. Cartas, procurações, escapulários e patuás: os múltiplos significados da escrita entre escravos e forros na sociedade oitocentista brasileira. In: Revista Brasileira de História da Educação. Dossiê “*Negros e a Educação*”. Campinas, jul/dez, 2002, nº 4. pp. 103-122.

ANEXOS

ANEXO 1 - IPHAN: ARQUIVO (CAIXA 01) IRMANDADE DE S. JOSÉ DO RIBAMAR

**1.1. LIVRO MESTRE DAS MATRÍCULAS DOS IRMÃOS
PEDREIROS, MARCENEIROS E TANOEIROS (1735)**

1	O Irmão Manoel Cardozo da Fonseca, oficial de marceneiro. Em 28 de Fevereiro de 1846, e deu de entrada 4\$000.
2	O Irmão Antônio, escravo do Mestre João Roiz, em 1777.
3	Candido Jose, oficial de carpitaria, sentou-se em 23 de Outubro de 1845 e deu de entrada 4\$000.
4	Anastasio Monteiro, escravo de Joao da Costa, official da era de 1789.
5	Joze Alvarez, escravo do Padre Manoel Lourenço Souto, official entre a era de 1767
6	Luis de França da Silva, official da era de 1768. Pg. seus annais entre a era de (1782 – tabela)
7	O Irmão Miguel, escravo do guarda Bartolomeu, official da era de 1771. Pg seus anais entre a era de (1784-1792: tabela)
8	Luis Bizerra, official da era de 1771. Pg seus anais entre a era de (<i>sem dados na tabela</i>)
9	João Borges, escravo do (sic) Antonio Jose Vitoriano, official da era de 1776 p.
10	Joaquim de Sta. Anna, escravo da dicta D. Izabel, official da era de 1777. (sic) Joze, da (sic) official da era de 1735, pagou de sua entrada 2\$000.
11	O Irmão Bernardo, escravo de João Afonso, official da era de 1789.
12	O Irmão Benedito Veloso, escravo de Adriana, official da era de 1789. Deu da sua entrada... (Morto).
13	Manoel Cardozo, escravo de D. Rita, official da era de 1789. (<i>até 1814-na tabela</i>)
14	Izidio de Santa Clara, official da era de 1816, Pg. 2000. Enzaminado. Pg o seu Enzame Anoal 1817. Pg 1819 Pg 1822. (foi Thezoureiro em 1835; Procurador em 1838 cumpriu; Definidor em 1843 p. 1844). E sou Procurador
15	O Irmão Clemente Xavier, official da era de 1808. Escravo que foi do nosso Irmão defunto Francisco Xavier da Silva. Sua entrada Pg.
16	O Irmão Antonio Roiz, escravo de Miguel Roiz de Freitas, official da era de 1754. (Morto)

17	Francisco Alexandre Lima, oficial de 1835. (Morto)
18	O Irmão João Joze, escravo do Reverendo Padre Luiz Joze Costa de Albuquerque entrou em 1824, Pg. Pagou de entrada 220r (Pg. 1782-1805: <i>tabela</i>).
19	O Irmão Antonio da Costa, escravo de Luis da Costa Monteiro, oficial da era de 1755, pg. seus anais entre: 1712-1719; 1780-1784.
20	O Irmão Antonio Nunes, escravo do Padre Miguel, oficial da era de 1732. Pg em Novembro de... (1738 – <i>tabela</i>). Morto
21	O Irmão João, escravo de Antonio Manoel Correia, oficial da era de 1760. Pg. seu anais em... (1773). Morto
22	O Irmão Joze, escravo de Francisco Pereira Roma, oficial da era de 1777. Pg. de entrada... (Morto)
23	Irmão João Francisco, escravo de João Ferreira Lopes, oficial da era de 1783. (Morto)
24	O Irmão Joaquim, escravo do Capitam Maia, oficial da era de 1786. Pg. a sua entrada entre. (Morto)
25	O Irmão João, escravo do Padre João Roiz, oficial da era de 1789. Morto
26	João Joze Pais de Jesus, oficial izaminado de 1795.
27	Irmão Manoel, escravo do Padre Bazilio, oficial da era de 1785. Morto.
28	O Irmão Mathias, escravo de Joze Roiz, oficial da era de 1785. Morto.
29	Irmão Manoel, escravo do Elizeu do Rozario, oficial da era de 1788. Morto.
30	O Irmão Loterio da Silva, sentado em 28 de Setembro de 1836. Pg. a sua entrada 2\$000 (Morto).
31	O Irmão Pedro, escravo do irmão Luiz Peixoto, oficial da era de 1777. Pg. em... (Morto)
32	Irmão Antonio Batista, escravo do Reverendo Padre João Batista, oficial da era de 1796. Morto
33	O Irmão Miguel Matheus, escravo de Matheus da Cunha, oficial da era de 1796. (1796-1800 <i>tabela</i>) Morto.
34	O Irmão Henrique, escravo da viúva Izabel Ferreira, oficial da era de 1793. Morto no ano de 1811.
35	O Irmão Luiz da Ora, oficial da era de 1808. Examinado em 1824; Pg. a multa de 13\$200. Pg. os anuais athe 1978. Foi escrivam, pg. 2\$000. (Falecido)
36	O Irmão Manoel Gonçalves da Silva, caboqueiro asentado em atenção ao Santo

	Patriarca em 7 de Maio de 1798. Pg sua entrada 2\$000 (Morto)
37	O Irmão João Pedro Batista, caboqueiro asentouse em atenção ao Santo Patriarca em 8 de Maio de 1798. (1799-1802 <i>tabela</i>).
38	Elias, escravo de Sebastiam na Camboa do Carmo, oficial da era de 1795. Pg. de entrada (Morto)
39	O Irmão Anastasio Theres Filho, do irmão Thomas Theres, teve sua entrada oficial 1808 (Morto).
40	Irmão Serafim de Jesus Moura entrou em Março de 1807. Deu de entrada 2\$000. (1808-1809 <i>tabela</i>) Morto.
41	Irmão Joaquim, escravo de Joze Antonio Lopes, oficial de 1831. Pg 2800.
42	O Irmão Felipe Gurjão, desipulo que foi do Irmão Antonio Correia. Entrou no ano de 1781.
43	O Irmão Manoel do Carmo, filho do defunto Pascoao, entrou em 1774. (Morto)
44	Irmão João Pereira, oficial de Marceneiro, forro, entrou em 1º de Dezembro de 1796. Pagou 2\$000 de sua entrada.
45	Irmão Carlos Antonio, forro, oficial da era de 1799.
46	Irmão Jorge Gonçalves Barros, entrou de irmão em 1735 e deu de sua entrada 2\$000.
47	O Irmão Joze Jacinto, forro, oficial da era de 1779.
48	O Irmão Caetano de Tal, escravo de Domingos Miz, sentado em o anno de 1800.
49	Irmão Marinho do Nascimento, Pg de sua entrada 8000. Carmo, 1º de Dezembro.
50	Irmão Francisco de Tal, torneiro novo que foi do Miguel Torneiro, sentado em o anno de 1800.
51	O Irmão Antonio Jome, filho do fallecido irmão Antonio Jome, official da era de 1800 pagou na entrada 2000.
52	Joaquim Xavier, que foi escravo do irmão Francisco Xavier, oficial da era 1813. Pagou de sua entrada 2000.
53	Jorge, escravo de Simão Franco Xavier, oficial da era de 1813.

29 escravos; 3 forros

ANEXO 1 - IPHAN: ARQUIVO (CAIXA 02) IRMANDADE DE S. JOSÉ DO RIBAMAR

1.2. LIVRO DE TERMOS DE ENTRADAS (1820)

1	Miguel da Purificação	pardo, menor de 1 anno, é filho de Alexandre Manoel dos Passos	teve entrada em 19 de Outubro de 1832. Pg. 1000r	Estolano J. das Neves – escrivam
2	O Irmão Manoel Fernandes		teve entrada em 29 de Abril de 1834 por ordem da Meza	Miguel Araujo – escrivam
3	Thereza Maria de Jesus	Parda, solteira, filha de Jozefa Maria da Conceição	em 9 de Fevereiro de 1842, deu de entrada 2\$00r	Ezequiel Francisco dos Santos - escrivam
4	A Irmã Benedicta Maria da Conceição	Criolla solteira	em 10 de Fevereiro de 1840. Pg. 8\$000 de entrada e remissão	Antonio Noberto de Mendonça Ribeiro - escrivam
5	O Irmão Bernardino de Sena Claudino Diniz	Pardo, cazado	em 11 de Setembro de 1840; deu de entrada 2\$000 Pg.	Antonio Noberto de Mendonça - escrivam
6	A Irmã D. Anna Rita Francisca Vanderlei	Foi juiza	Pg. com 8\$000 em 6 de Setembro de 1830	João Baptista Correia Minguito - escrivam
7	A Irmã Anna Maria do Carmo	Foi mordoma	Pg. com 1\$600 em 6 de Setembro de 1830	João Baptista Correia Minguito – escrivam
8	A Irmã Candida Maria da Penha Ferreira	Parda, solteira, filha de Luis Fernando Xaves	Foi mordoma. Pagou sua mordomagem com 1\$600 em 18 de Novembro de 1829. Faleceu em 5 de Novembro de 1860	João Baptista Correia – escrivam

				Pg. 1829-1843
9	A Irmã D. Cosma Joaquina Clemente	Branca, solteira. Caza do irmão Luiz Joaquim de Almeida Catanho	Foi mordoma.	João Baptista Correia – escrivam
10 Pág. 68	A Irmã Clara Maria do Monte	Branca, viuva	em 27 de Agosto de 1858. Pg de entrada 8\$000	Francisco M Ribeiro – escrivam
11	O Irmão Claudino Brás	Pardo, cazado. Foi Procurador em 1859; Escrivam em 1860. Pg sua joia 1\$000. Sacramento	em 19 de Abril de 1868. Pg. da sua entrada 3\$000 FALLECEU	Francisco M Ribeiro – escrivam
12	Candida Maria do Rozario		Fez sua entrada em 5 de Novembro de 1858	Manoel da R Machado
13	A Irmã Dorfina da Chagas de Sá Francisco J. Andrade	Parda, solteira	Foi Mordoma, Pg. com 1600 em 10 de Setembro de 1831; foi Juiza no anno de 1861 Pg. 15\$000	Felis J. do Sacramento – escrivam Pg. 1831 – 1844/1861
14	A Irmã Dorfina Alexandrina das Virgens	Parda, cazada com o Irmão Manoel Correia de Mendonça.	Teve entrada no 1 de Outubro de 1833	Miguel Araujo – Escrivão
15 Pág. 75	Francisca dos Santos	Parda, cazada com o Irmão Pedro Lugenio	Filiação em 19 de Junho de 1850	Correia Minguto
16	O Irmão Francisco das Chagas de Menezes	Cazado	Entrou em 8 de Outubro de 1815. De sua entrada 1\$000	
17	Fica sentado para Irmão da Irmandade de N S do Bom		Deu de sua entrada	

	Parto, João da Crus da Fonseca.		mordomagem 1\$000; 1817	
18 Pág. 84	A Irmã Eugenia Maria	Parda, solteira	Pg. 600 em 24 de Agosto de 1831	Felis Jose do Sacramento – escrevam
19	A Irmã Estolana Justina da Silva	Parda, solteira, filha do Sr. Serafim da Silva Simons	Teve entrada em 17 de Outubro de 1831. Pg. 1600	Estolano J. das Neves – escrevam
20	Eleutério Pereira da Silva	P (preto? pardo?), cazado	Em 12 de Abril de 1838. 2\$000 de entrada	Caldas... – escrevão
21	A Irmã Francisca Maria do Espírito Santo	Parda, solteira	Foi feita entrada junto (sic) hoje 7 de Abril de 1831	Felis Joze do Sacramento – escrevam
22	A Irmã Francisca Escolastica da Costa	Branca, cazada com o Irmão Antonio da Silva Capainha	Foi Juiza, pg. a ser ajuizada com 110\$00, em 29 de Novembro de 1825. Esta já he benfeitora desta Irmandade.	Felis Joze do Sacramento – escrevam
23	Felippa Martiniana de Jesus	Parda, cazada com o Sr. Irmão Antonio Chaniso de Carvalho (Faleceu em 27 de Abril de 1852)	Em 28 de Outubro de 1841 foi mordoma e deu de sua mordomagem 2\$000	João Marcelino Ribeiro – Procurador pelo escrevão
24	Francisca de Santa Clara	Parda, solteira.	Em 28 de Abril de 1841 foi mordoma e deu de sua mordomagem 4\$000	João Marcelino Ribeiro – Procurador pelo escrevão
25	Geraldo do Amarante dos Santos	Pardo, cazado, moradora na Boa Vista	Em 17 de Novembro de 1837. Pg. de entrada 2\$000	Caldas... – escrevam
26	A Irmã D. Gertrudes Maria de Oliveira Guimarães	Cazada com o Irmão (sic) Antonio Candido	Em de Dezembro de 1837	Caldas... – escrevam

27	A Irmã Joanna Maria Francisca Chaves	Parda, cazada com o Irmão Roque de Araújo Santos, morador na Rua do Padre Thorinno	Teve entrada em 25 de Agosto de 1833, sendo Mordoma deo 2\$000. Foi Juiza em 1846 e ficou Remida. (Falleceu no dia 29 de Setembro de 1884) O secretario Benito Shues	Miguel Arcanjo – escrivam
28	A Irmã Jozefa Maria dos Prazeres	Parda, cazada com o Irmão Pedro Joze de Mauta	Teve entrada em 3 de Setembro de 1833. Pg 1600r (este asento não tem vigor porque não pagou)	Sacramento – escrivam
29	A Irmã Justina Maria da Conceição	Parda, viúva (Falleceu em 27 de Agosto de 1839)	Teve entrada em 2 de Abril de 1834. Pagou sua entrada com 1\$600	Miguel Arcanjo Caldas – escrivam
30	A Irmã Jozefa Joaquina de Santa Anna	Parda, cazada com o Irmão Caetano Pintor (Falleceu no 1º de Maio de 1848)	Teve entrada em 23 de Novembro de 1843 e deu de sua entrada dois mil reis.	João Marcellino Ribeiro – escrivão
31	O Irmão Jacinto Theodoro de Azevedo	Pardo, cazado	Teve entrada em 23 de Novembro de 1843 (não tem vigor por não pg. o acento que mandou fazer)	João Marcellino Ribeiro – escrivão

ANEXO 2 - IPHAN: ARQUIVO (CAIXA 07) IRMANDADE DE N. S. DO ROSÁRIO

2.1. LIVRO DE INVENTÁRIOS (1830-1860)

ALFAIAS DE PRATA

1	Hua alampeda dezarmada;
2	Dez castiças;
3	Seis varas de Palio;
4	Hua Cruz de Guião;
5	Hua vara de Juiz;
6	Hu par de palhetas e prato;
7	Duas jarras de
8	Hua coroa de prata dourada;

(UZADAS E QUEBRADAS)

1	Huam dicta de menino
2	Huam cruz de prata grande;
3	Hum turibulo e naveta de prata com colher;
4	Duas alenternas de mão de prata
5	Hum Rozario de ouro com Angelim;
6	Hum par de Sobrecelente com diamantes;
7	Hum par e brincos de ouro com diamantes;

BENS DE RAIZ

1	Hua moradas de Cazas de dous Sobrados e soto citas na Rua da Madre de Deus
2	Hua dicta terrea com seu na Senzala velha e sahida para a nova
3	Hua dicta térrea na mesma rua com Sotio e quintal defronte do porto das Canoas
4	Hua dicta na Senzala nova com quintal para a maré pequena
5	Hua dicta no Porto das Canoas, que dá sahida para a mesma o quintal
6	Hua dicta pegada com quintal na mesma forma sahida para a R. da maré pequena
7	Hua dicta em Fora de Portas com seu quintal da parte da maré pequena

ANEXO 2 - IPHAN: ARQUIVO (CAIXA 07) IRMANDADE DE N. S. DO ROSÁRIO

2.2. LIVRO DE REGISTRO DE IRMÃOS (séc. XVIII e XIX)

CASA DO CAPITÃO-MOR DOMINGOS SIMOINS JORDÃO		
Antonio Simois	Escravo	1742r
José Simois	Escravo	1742r
Ventura Simois	Escrava	1742r
Maria dos Santos	Escrava	1742r

CASA DO SARGENTO-MOR DIOGO E. DE CARVALHO		
Graça Angolla	escrava	1756r
Josefa da Rocha	escrava	1756r
Luciana	criolla	1756r
Maria de Lima	criolla	1756r
Maria de Lima	parda	1749r
Maria Ribeiro	escrava assistente em caza de sua mestra Florencia	1762r

Luiza Maria dos Prazeres		asentada em 4 de outubro de 1811, annos (sic) 1812 pg

CAZA DE DOMINGOS PRI VIEIRA DO SAL		
Chistovão Arda	Escravo	1760r
Joanna Arda	Escrava	1760r
Maria Pri	escrava	1763r, 1764r, 1765r, 1766r

Margarida Pri	escrava	1762r
Antonio Arda	Escravo	1762r
Luiz	criollo	1762r
Domingos Marinho da Silva	forro	1770r
Domingos Angola	escravo de Maria do Rozário de Sá	1764r, 1765r, 1766r, 1767r, 1768r, 1769r e 1770r;
Domingas Angola	escrava de Manoel Roiz da Silva	1764r, 1765r, 1767r

CAZA DE DOMINGOS ANTUNES QUE FOI DE MANOEL COREIA: 1767r-1777r

Maria do Espirito Santo	—	1761r-1778r
Felipa da Conceição	filha da escrava crioula	1767r-1769r
A Irmã Felipa Maria Ramos	solteira tem princípio em outubro de 1817	pagou em sua entrada e ficou logo remida no mesmo dia. Não (...) a entrada nem mesmo a remição apesar de ter o caderno abonado.

Irmã Jozefa Maria dos Santos	mulher do Irmão Vicente de Souza	em 13 de Julho de 1818. Pg. 2\$000r. (Morta em 7 de agosto de 1826)
O Joze Vicente de Souza	oficial de marceneiro , cazado, mora da Rua da Baixa Verde	Pg. 2\$000 em 13 de Julho 1818
A Irmã Bernadete da Trindade de Souza	escrava da irmã asima	entrou em 13 de Julho de 1818. Pg.
O Irmão Francisco	oficial de pedreiro, solteiro	entrou em 24 de Julho de 1818. (1821; faleceu em 28 de Setembro de 1825)
O Irmão João Bosco	escravo	entrou em 12 de Dezembro de 1818. Pg. 1\$600r.

A Irmã Angélica Pereira de Souza	—	entrou em 29 de Junho de 1821. Pg.
----------------------------------	---	------------------------------------

CAZA DO SARGENTO-MOR JOAQUIM PRIZ DE SOUZA, o dito. 1764, Remido em 1787.		
D. Tereza da Silva Gama	mulher do dito	Remida (Morta)
Rozailha	parda, escrava do dito	1764. Remida
Quitéria	escrava do dito	1764. Remido
Tomazia	escrava do dito	1764. Remido
Roza	escrava do dito	1764. Remido
Francisco	escravo do dito	1764. Remido
Sebastião	escravo do dito	1764. Remido
João Francisco	escravo do dito	1764. Remido
Antonio	escravo do dito	1764. Remido
Quitéria Maria	mulher do dito Joaquim Francisco asima	em 23 maio de 1811

CAZA DE JOZE ALBUQUERQUE (BRANCO)		
Leandra Teixeira	Crioulla escrava	1755r-1779r
Pedro Albuquerque	branco, escravo	1764r-1777r (remido)
Francisco Albuquerque Branco	Escravo	1767r-1778r

A Irmã Izabel	escrava do irmão José Francisco de Oliveira	em 1794r-1799r
A Irmã Leticia Affonsa	Mora atrás do Cala Base	em 4 de abril de 1819

O Irmão Matheus Angola	escravo do irmão Francisco	em 2 de Junho de 1819 (Morto em 25 de Junho de
------------------------	----------------------------	--

	Joze Pinto Viana	1826)
O Irmão João Angola	escravo do irmão Francisco Joze Pinto Viana	entrou em 2 de Junho de 1819. Pg.
O Irmão Benedicto Costa	escravo do irmão Francisco Joze Pinto Viana	entrou em 2 de Junho de 1819. Pg.
O Joaquim Mosambique	escravo do irmão Francisco Joze Pinto Viana	Pg. em 2 de Junho de 1819. Pg.
O Irmão Pedro Angola	escravo do irmão Francisco Joze Pinto Viana	Pg. em 10 de Junho de 1819. Pg.; (Morto)

O Irmão Vicente Ferreira da Conceição	escravo de Luiz Padeiro; mora na senzala	entrou em 27 de abril de 1815; (Pg. 1\$00r)
O Irmão Estevão Pereira de Brito	pardo	em 22 de Fevereiro de 1824. (Pg. 200r)
A Irmã Joana Maria		em 25 de Fevereiro

ANEXO 2 - IPHAN: ARQUIVO (CAIXA 20) IRMANDADE DE N. S. DO ROSÁRIO

2.3. LIVRO DE TERMOS

CAZA DA S^{ra}. INÁCIA MARIA DAS VIRGENS – RUA DO QUEIMADO (Pág. 379)		
A Irmã Vicencia	criola da dita senhora asima	remida, entrou em 12 de Julho de 1812
O Irmão Manoel Antonio	escravo da dita asima	em 12 de Julho de 1812;
Manoel	escravo da dita senhora asima	em 12 de Julho de 1812
A Irmã Vitória	mulher de Francisco Alvarez	entrou em 25 de Julho de 1810. Pg.
O Irmão Félix Nunes da Costa	filho de Jozé Nunes da Costa	sentado em 18 de Junho de 1805, que vem asento em dez de Julho anaes em 1808
A Irmã Luiza Vicência Cardozo	mulher do tido irmão asima	o seu asento vem em 03 de Julho de 1818
Micaella Araújo	filha da nossa irmã assim	sentada há cinco annos para pagar o seu annual da data deste a sete annos
Irmã Josefa Custódia	filha da Irmã asima	teve remissão em 2 de Outubro de 1828. Pg. 1600r
A Irmã Anna Luiza do Nascimento	natural da Cidade do Rio de Janeiro; moradora na Rua da Roda	entrou aos 10 de Outubro de 1819. Pg. 18020r.
Africana Luiza	da Caza do Ilmo. Sr. Coronel Francisco B Paz de Andrade	—
Antonio	preto escravo do Reverendo Padre Ignacio Marques Parereira	em 2 de Marso de 1787

Antonio	escravo do mesmo Reverendo Padre Ignacio Marques	em 5 de Julho de 1797
Anna Maria da Cunha	entrou pelo falecimento do defunto seu marido, o S ^r Manoel Gomes Teixeira	a maneira do Compromisso (sic) vem o asento do marido neste (sic) a 8204 (?) entrou em 30 de Setembro de 1787.

O Sr. Vurtuoso Gonçalvez Lima		teve princípio em 3 de Setembro de 1820, pg. da sua entrada 1600r. (Morto em 1 de Julho de 1826)
-------------------------------	--	--

Irmão Pedro Angola	escravo do Francisco João Pinto Viana	Pg. em 10 Junho de 1810 (Morto)
Irmão Francisco João Pinto Viana	Morador no Mundo Novo	em 2 de Junho de 1819. Remido. Pg. 5\$200r

(Pág. 28...)		
A Sra. D. Francisca Bazilha	mulher de Joaquim Tavares Ferreira	em 13 de Outubro de 1819. Pg 2\$00r até 1825
O Irmão Ventura Cambinda	escravo da Irmã Joaquina	entrou em 15 de Outubro de 1819, Pg. 1\$600r. (Faleceu em 3 de Abril de 1820)

O Irmão Candio Francisco do Rozario		entrou em 3 de Setembro de 1820, pg. 1600r. Pagou mais 7 annos athe o anno de 1827. Pg. Remido. Pg. 3200r

(Pág. 28...)		
O Irmão Francisco de Amorim Lima	Branco	entrou no mesmo dia em 21 de Dezembro de 1821 Pg. Pg. 1826

A Irmã Josefa do Rozario	fora morador na Rua de Ortas	entrou em 23 de Dezembro de...
A Irmã Joaquina	escrava do Sr. Francisco de Amorim Lima	entrou em 21 de Dezembro de 1821; pagou 1600r. Pg. 1826
Irmã Antonia Ferreira Maciel	escrava de Ir. Joana Maciel	em 5 de Outubro de 1815; Pg. do sento 1600r ; Pg. 1816-1817

O Irmão Feliz Manoel Nogueira de Figueiredo		que teve princípio a 20 de Fevereiro de 1816
---	--	--

O Irmão Antonio Joze do Carmo	crioulo, oficial de pedreiro	entrou em 6 de Junho de 1823, e deu 1\$600r. (Morto)
-------------------------------	------------------------------	--

O Irmão Thomé dos Anjos	menor filho do Irmão Antonio dos Anjos; na Rua do Livramento	entrou em 26 de Setembro de 1823, e donde contada 5\$000. Pg. 1824-1828. 1831 (Morto)
Irmão Ignácio Joaquim de Souza		pagou 1\$000 em 25 de agosto de 1818. Pg. 1819, 1820, 1821, 1822, 1823
A Irmã Anna Carvalho	mora em casa de seu senhor Manoel de Carvalho no Recife	entrou em 13 de setembro de 1919. Pg. 1\$000r. (Morta)
A Irmã Antonia Maria de Souza	mulher do Senhor Daniel Gonçalves da Fonseca; morador em Santo Antão	teve princípio em 31 de abril de 1820. Pagou a sua entrada 1\$600r e ficou logo remida
O Irmão João Carlos Manoel de Saboia		entrou em 12 de dezembro de 1816

sua mulher, D. Anna Joaquina Pessoa de Mello		dera de sua entrada quatro mil reis para constar asinou comigo o escrivão Joze Alvares
o Irmão Antonio	escravo do irmão asima	
o Irmão Benedito	escravo do mesmo asima dito	
o Irmão Luiz	escravo do mesmo asima dito	
digo todos trez do João Carlos Manoel de Sabóia, irmão que ficam sendo pela quantia que recebo de quatro mil reis todos três hoje, 12 de Dezembro de 1816, como escrivão da Irmandade. Jozé Alvares		
O Irmão Benedicto dos Prazeres		
O Irmão Luiz da Silva	escravo do nosso senhor Bernardo Pereira da Silva, cazado	entrou em 17 de julho de 1822. Pg. – 1827. (Morto)
A Irmã Francisca da Silva	escrava do mesmo senhor e mulher do dito irmão asima, e morão ambos na mesma caza	deu principio em 17 de julho de 1822. Pg. 1827
O Irmão Christino Virgem Notre		entrou em 16 de março de 1824.
A Irmã Maria Joaquina da Conceição	forra, cazada com Domingos Pereira, morador no Beco do Pocinho da Panela	entrou em 20 de junho de 1823 e deu de entrada e remissão 4\$800r (remida em dito dia)
A Irmã Maria Joaquina dos Reis		é remida entrou em 22 de setembro. Pg. 1816
A Irmã Paula dos Reis		é remida entrou em 22 de setembro de 1816. Pg.

(Pág. 325)

O Irmão Jozé da Cruz dos Prazeres		em 22 de junho de 1796.
O Irmão Joaquim Correia Leal	oficial intalhador	entrou em 22 de junho de 1796. Pg. 1797, 1798, 1808, 1813, 1814. Pg.

		1816, 1817, 18181819, 1820. Pg.
A Irmão Domingas Yria da Conceição	mulher do dito asima	entrou em 22 de setembro de 1807. Pg. 1813, 1814, 1815. Pg. 1816, 1817, 1818, 1819, 1820. (Ficou remida na mesmo anno)
O Irmão Manoel Joaquim Correia Leal	filho do dito asima	entrou em 25 de julho de 1810. Pg. 1813, 1814, 1815, 1816, 1817 pg, 1818, 1819, 1820 pg.
O Irmão Francisco Correia Leal	filho do dito asima	entrou em 25 de julho de 1810. Pg. 1813, 1814pg, 1816, 1817pg.
Irmã Thereza da Jezuis		entrou em 27 de setembro de 181pg.
Josefa Maria de Jezus	Branca	em 5 de julho de 1796. 1797pg, 1798, 1799pg, 1800
O Irmão Joze de Jezus	filho do irmão tizoureiro Matheus de Jezus Maria	em 11 de julho de 1796.
O Irmão João do Rozario		no mesmo dia 11 de julho de 1796. Pagou.
Izabel Maria do Rozario	moradora no Beco da Uiva	sentada em 13 de julho, em 1796, 1797.
Irmã Ignasia Alves Pereira	moradora na praça...	
Bendito	escravo de Helena Maria de Souza Bento	em 23 de setembro de 1822. Pg. 1\$600r.
O Irmão Alfes Antonio Joaquim Vosis		entrada em 23 de abril de 1822. Pg 1\$600r. Pg. Athé 1827
O Irmão Vicente Ferreira da Conceição	escravo de Luiz Padeiro, mora na senzala	entrou em 27 de abril de 1815. Pg. 1\$600
O Irmão Estevão Pereira de Brito	Pardo	em 22 de fevereiro de 1824. Pg. 2\$00

ANEXO 3 - IPHAN: ARQUIVO (CAIXA 2) IRMANDADES DE IRMANDADE DE N. S. DO TERÇO**3.1. LIVRO DE ENTRADA DE IRMÃOS E IRMÃS (1742-1827)**

1	Irmã Maria Joaquina da Conceição, solteira, filha da Irmã Bernardina Ferreira, entrou aos 14 de Fevereiro de 1814, e deu de sua entrada 2\$80, moradora no Beco das Miudinhas.
2	Francisca das Chagas entrou para Irmã da Irmandade de N. S. do Terço em 13 de Novembro de 1827, e deu de entrada e remição 7\$040. (Remida)
3	Manoela Maria entrou para Irmã da Irmandade de N. S. do Terço em 30 de Dezembro de 1823. (morreu em 18 de janeiro de 1824)
4	Thomas de Aquino Rodrigues entrou para Irmandade de N. S. do Terço em 20 de Outubro de 1824 e deu de sua entrada 2\$200r.
5	Lisandra Pereira de Jesus, mulher do irmão Thomas de Aquino Rodrigues, entrou para a Irmandade de N. S. do Terço em 20 de Outubro de 1824 e deu de sua entrada 2\$200r.
6	Francisca das Neves entrou para Irmã da Irmandade de N. S. do Terço em 20 de Outubro de 1824, e deu de sua entrada 3\$200r. (1825-160; 1826-160; 1827-160; 1828-160; 1829-160; 1830-160; 1831-160).
7	Pedro Antonio Correia entrou para Irmão da Irmandade de N. S. do Terço em 25 de Dezembro de 1824, e deu de sua entrada 8\$000r.
8	Antonia Maria entrou para Irmã da Irmandade de N. S. do Terço em 2 de Janeiro de 1825, e deu de sua entrada 8\$000r.
9	Francisco Joze de Oliveira entrou aos 2 de Fevereiro 1825 e deu de entrada 8\$000r
10	Maria Joaquina do Nascimento entrou para Irmã da Irmandade de N. S. do Terço aos 25 de Outubro de 1826, e deu de sua entrada 3\$200r. (1827-160; 1828-160; 1829-160; 1830-160; 1831-160).
11	A Irmã Damiana Barboza, viúva, entrou para a Irmandade aos 23 de Outubro de 1814, e deu de sua entrada 2\$480r. Hé moradora nas Cinco Pontas. (falecida em 21 de abril de 1815)
12	A Irmã Jozefa Feliciano Antunes, solteira, moradora no Beco da Boraba, entrou em 26 de Abril de 1814 e deu de sua entrada 6\$400r. (faleceu em 30 de agosto de 1816)
13	O Irmão Joze Pedro de Farias, cazado, morador em Affogados, entrou 26 de Outubro de 1814, e deu de sua entrada 2\$000r. (morto)

14	João Moreira da Silva com sua mulher, D. Antonia Francisca Correia de Mello, 15entrarão para irmãos em 13 de Outubro de 1814, e derão 4\$000 reis.
15	Joaquim Machado Roiz, da idade de 6 annos, morador na Rua das 5 Pontas, em Caza de Joze Pedro de Abreu, deu 2\$640r, em 14 de Setembro de 1815. (1816-160; 1817-160; 1818-160; 1819-160; 1821-160).
16	Irmão Costodio Joze Ferreira, entrou em 22 de Outubro de 1815, e deu de sua entrada 2\$640r. Cazado, hé Mascate. (1816-160; 1817-160; 1818-160; 1819-160)
17	A Irmã Francisco Lurdes das Chagas, viúva de Fellipe Francisco, entrou em 1773 (remida)
18	João de Oliveira Guimarães e sua mulher Anna Joaquina Roza Guimarães, entrou em 26 de Setembro de 1809, e deu 7\$000r
19	Ignacia Francisca da Conceição, entrou de Irmã aos 11 de Outubro de 1809, deu de sua entrada 2\$000r. Casada com Manoel das Neves. (1810-160; 1811-160; 1812-160; 1813-160; 1814-160) Falecida em 11 de Outubro.
20	Joaquina Roza entrou de Mordoma em 1810, dia de sua Mordoma, deu 2\$000r, em 20 de Outubro. (1811-160; 1812-160; 1813-160; 1814-160; 1815-160; 1816-160; 1817-160).
21	Joanna Francisca de Mello, viúva do falecido Joze Simoens da Silva, entrou para Irmandade em 16 de Novembro de 1810 e deu de sua entrada 2\$320r, pagou em 2 annos. (1811-160; 1812-160; 1813-160; 1814-160).

ANEXO 3 - IPHAN: ARQUIVO (CAIXAS 3) IRMANDADE DE N. SENHORA DO TERÇO**3.2. TERMO DE ENTRADA DE IRMÃOS**

(Florêncio Augusto de Mattos)

Termo de Entrada

Aos dezecete dias do mês de Novembro de mil oitocentos e trinta e nove, nessa nossa Irmandade de Nossa Senhora do Terço desta cidade do Recife de Pernambuco, se iniciou por irmão della, o Senhor Manoel Joaquim Alves dos Santos, filho do Senhor Antonio Joaquim dos Santos, para o que pagou a entrada de cinco mil reis, obrigando-se pelo presente a pagar a pensão annual de trezentos e vinte mil reis, e a cumprir tudo quanto he determinado em nosso compromisso. E para constar lavrei este termo em que assignou comigo. Eu, Joze Pinto de Magalhães, secretario e escrivão.

Termo de Entrada e Remissão

Aos quinze dias do mez de Fevereiro do anno de mil oitocentos e (sic), nesta nossa Irmandade de Nossa Senhora do Terço desta cidade do Recife de Pernambuco, se iniciou (sic) della o Illmo. Sr. Dr. Luiz de França Moniz Tavares para o que pagou a entrada de des mil reis (sic) presente a cumprir tudo quanto he determinado em nosso compromisso. E para constar lavrei (sic) o que assignou comigo, Eu, Joze Pinto Magalhaes.

ANEXO 3 - IPHAN: ARQUIVO (CAIXAS 4) IRMANDADE DE N. SENHORA DO TERÇO**3.3. TERMO DE ENTRADA DE IRMÃS**

Aos des dias do mes de Janeiro do anno de mil oitocentos e sincoenta e sete, nesta nossa Irmandade de N. S. do Terço da Cidade do Recife de Pernambuco, se iniciou para Irmã della a Senhora D. Joanna Baptista da Conceição, mulher do nosso Irmão Joze Pacheco, para o que pagou de sua entrada a quantia de vinte mil reis, por isso desonerado de pagar penção alguma annual e ficar gozando de todas as prerrogativas e direitos que pelo nosso compromisso lhe são concedidos, obrigando-se também a cumprir tudo quanto he determinado em nosso Compromisso, e para constar lavrou-se este Termo em que assignara-se rubrica o irmão Pedro Joze da Costa Castello Branco. Secretario Sobrescrevi.

Pág. 65

Termo de Entrada

Aos des dias do mes de Janeiro do anno de mil oitocentos e sincoenta e sete, nesta nossa Irmandade de N. S. do Terço da cidade do Recife de Pernambuco, se iniciou por Irmão della, a Senhora D. Maria da Paz, filha do nosso Irmão João Jose Pacheco, para o que pagou de sua entrada a quantia de vinte mil reis, por isso desonerado de pagar penção alguma annual, e fica gozando de toda as prerrogativas e direitos que pelo nosso compromisso lhe são concedidos, obrigando-se também a cumprir tudo quanto he determinado em nosso compromisso, e para constar lavrou-se este termo em que assignou e de rubrica o irmão Thezoureiro. Teodoro Joze da Costa Castelo Branco

Termo de Entrada

Aos des dias do mês de Janeiro do anno de mil oitocentos e sincoenta e sete, nessa nossa Irmandade de N. S. do Terço da Cidade do Recife de Pernambuco, iniciou para Irmã della a Senhora D. Marianna Cecilia de Jezus, filha do nosso Irmão Joze Pacheco, para o que pagou de sua entrada a quantia de vinte mil reis, por isso desonerada de pagar pensão alguma annual, e fica gozando de todas as prerrogativas e direitos que pelo compromisso lhe são concedidos: obrigando-se pelo presente a cumprir tudo

quanto he determinado em nosso compromisso, e para constar lavrou-se este Termo em que assignou e rubricou o irmão Theodoro Pedro Joze da Costa Castello Branco, Secretario Sobsecre.

Termo de Entrada

Aos des dias do mes de Janeiro do anno de mil oitocentos e sincoenta e sete, nesta nossa Irmandade de N. S. do Terço da cidade do Recife de Pernambuco, se iniciou para irmão della a Senhora D. Theodora Costodia de Oliveira de Albuquerque, por ter sido Mordoma no presente anno, e ter pago de sua joia a quantia de vinte mil reis, por isso fica gozando de todas as prerrogativas e privilegios que pelo nosso compromisso são concedidos: obrigando-se pelo presente a cumprir tudo quanto lhe he determinado em o mesmo compromisso; e para constar lavrou-se este Termo em que assignou e se rubricou o irmão (sic) Pedro Joze da Costa Castello Branco Secretario.

- Aos vinte e oito dias do mes de Outubro do anno de mil oitocentos e secenta, nesta nossa Irmandade de N. S. do Terço da cidade do Recife de Pernambuco, se iniciou por irmão della a Illma. Senhora D. Izabel Maria de Wasconcelos, para o que deu de esmola a quantia de cincoenta mil reis em virtude de ter (sic) por renovação e por isso fica gozando de todos os direitos e prerrogativas que lhe são concedidas pelo nosso compromisso: obrigando-se pelo presente a cumprir tudo quanto lhe he imposto pelo mesmo; e para constar lavrou-se este Termo em que o amigo assigna e de rubrica o Sr. Thezoureiro Henrique F. Santos

- Aos vinte e cinco dias do mes de Outubro de 1863, nesta nossa Irmandade de N. S. do Terço da cidade do Recife de Pernambuco, se iniciou por irmão della a Senhora D. Philadelfa Henriqueta de Vas Carado, por ter dado o sermão do Tedêm e que por isso fica gozando de todos os direitos e prerrogativas que lhe são concedidas pelo nosso compromisso: obrigando-se pelo presente a cumprir tudo quanto lhe he imposto pelo mesmo; e para constar lavrou-se este Termo em que o amigo assigna e de rubrica o Sr. Thezoureiro Henrique F. Santos.

- Aos des dias do mes de Janeiro do anno de mil oitocentos e sincoenta e sete, nesta nossa Irmandade de N. S. do Terço da cidade do Recife de Pernambuco, iniciou-se por irmã della a Senhora D. Theodora Maria do Rozário, filha do nosso irmão João Joze Pacheco, para o que pagou de sua entrada a quantia de vinte mil reis, por isso desonerada de pagar penção alguma annual, e fica gozando de todas as prerrogativas e direitos que (sic) no nosso compromisso lhe são concedidos: obrigando-se pelo presente a cumprir tudo quanto lhe he determinado no nosso compromisso; e para constar lavrou-se este Termo em que assignou e se rubricou o irmão (sic) Pedro Joze da Costa Castello Branco Secretario.