

# A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII\*

Mariza de Carvalho Soares

---

## Resumo

Tomando como base a análise de africanos vindos da Baía do Benim para a cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII, o texto traça algumas curtas biografias de “pretos minas forros” para mostrar uma ampla e bem organizada rede de relações sustentada por laços étnicos, religiosos, profissionais, financeiros e de parentesco para explicitar como a “nação mina” abarca uma grande diversidade de pequenos grupos que se organizam com base na “nação” e na “terra” de onde procedem. Mantendo algumas de suas tradições e abrindo mão de outras, eles buscam uma saída para continuar existindo enquanto grupo dentro do universo colonial, hierarquizado, monárquico e católico.

**Palavras-chave:** Brasil, Império português; diáspora africana; escravidão; identidade social; Igreja Católica.

---

\* A primeira parte dessa pesquisa foi desenvolvida com recursos da CAPES por meio de uma bolsa de pós-doutorado na Vanderbilt University (2002/2003); a segunda parte foi desenvolvida com recursos do Harriet Tubman Resource Centre on the African Diaspora (2003/2004). Agradeço, aqui, a Jane Landers, Paul Lovejoy e Robin Law as inúmeras conversas e sugestões de leitura que abriram meus horizontes para o entendimento da história dos povos da Baía do Benim.

## Abstract

*The “nation” one had and the “land” one came from: social positions for Africans in the Portuguese Empire, eighteenth century*

Departing from the analysis of Africans who came from Bight of Benin to the city of Rio de Janeiro during the eighteenth century, the article is based on some short biographies of “freed black Mina” to focus on a broad network sustained by ethnic, religious, professional, financial and kinship links to bring out the idea that Mina nation comprised many small groups organized according to the different “lands” where Mina people came from. By keeping some of the early traditions and abandoning others, they tried different ways to maintain themselves as a group inside the hierarchical, monarchic and Catholic colonial society.

**Keywords:** Brazil; Portuguese Empire; African diaspora; slavery; social identity; Catholic Church.

## Resumé

*La “nation” que l’on a et la “terre” d’où l’on vient: catégories d’insertion sociale d’africains dans l’Empire portugais*

A partir de l’étude des africains de la Baie du Bénin arrivés à Rio de Janeiro au XVIIIème siècle, l’article retrace quelques briève biographies des Mina affranchis pour dévoiler un vaste réseau de relations bien organisés, que s’appuyait sur des liens ethniques, religieux, professionnels, financiers et de parenté pour expliquer comment la “nation mina” recouvrait une grande diversité de petits groupes que s’organisaient sur la base de la terre d’où ils sont venus. En conservant quelques-unes de leurs traditions et en abandonnant d’autres, ils cherchaient le moyen de continuer d’exister en tant que groupe, dans l’univers colonial, hiérarchisé, monarchique et catholique.

**Mot-clés:** Brésil; Empire portugais; diaspora africaine; esclavage; identité sociale; Eglise Catholique.

**P**artindo de diferentes pressupostos e com objetivos diversos, um conjunto de historiadores abriu caminho para novas pesquisas sobre escravidão. A leitura desses trabalhos mostra que a sociedade colonial impõe certos limites às formas de organização da população escrava e forra, mas que, por outro lado, mesmo africanos desembarcados adultos, aprendem a se mover e a se organizar no interior da ordem colonial – hierárquica e escravista –, de modo a criar alternativas concretas de vida e ascensão social, de acordo com as condições particulares que cada caso oferece.<sup>1</sup> Dentro deste quadro, a presença de africanos no universo colonial do Brasil assumiu lugar de destaque na historiografia. Tal perspectiva foi imprescindível a um novo entendimento da escravidão e reforçou o ponto de vista de que a história da escravidão deve se nutrir de uma perspectiva historiográfica que incorpore o tráfico atlântico e a diáspora africana.<sup>2</sup> É fortemente amparada nesta vertente historiográfica que o presente artigo se assenta.

Tomando como base a análise de documentos eclesiais manuscritos, discuto a classificação de africanos no âmbito do Império português, por meio da análise da presença dos africanos vindos da Baía do Benim para a cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. O texto traça algumas curtas biografias de escravos alforriados para mostrar uma ampla e bem organizada rede de relações sustentada por laços étnicos, religiosos, profissionais, financeiros e de parentesco. O primeiro conjunto de documentos é relativo à Irmandade/Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia, e está disperso em vários arquivos.<sup>3</sup> O segundo é composto por assentos de batismo, casamento e óbito (aí incluídos testamentos) de membros dessa irmandade, assim como por processos de habilitação matrimonial, todos do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ). A questão a ser destacada é o modo como africanos fazem reverter a seu favor as regras do jogo da escravidão e da sociedade colonial.

A análise parte de duas problemáticas importantes: a) a conversão ao catolicismo dos africanos traficados, assim como sua fili-

ação às irmandades católicas leigas;<sup>4</sup> b) a incorporação da categoria “nação” (que classifica e distribui os escravos no tráfico atlântico) como critério para organização de grupos no universo colonial. Uma e outra estão presentes no momento em que, por ocasião do batismo,<sup>5</sup> o escravo recebe um nome cristão, acrescido de sua “nação”:<sup>6</sup> João Mina, Pedro Benguela. É a partir desse nome e dessa nova inserção social que os africanos, vindos da Costa da Mina para o Rio de Janeiro, passam não apenas a ser nomeados, mas a se organizar.

Dentre os africanos batizados, apenas uma pequena parte ingressa em “irmandades de homens pretos”, que oferecem espaço para uma vivência de sociabilidade que escravos e forros dificilmente podem encontrar em outras esferas da sociedade.<sup>7</sup> Enfrentando a problemática das mudanças decorrentes da escravidão, beneficiando-se do bi/multilingüismo de que já vêm munidos (Law, s/data) reelaborando antigas formas de convivência com seus vizinhos, os africanos submetidos ao tráfico atlântico redefinem suas fronteiras e se reagrupam em novas formas de organização étnica e religiosa. Este artigo é uma tentativa de reconstituir, mediante a documentação disponível, o modo como um grupo de africanos traficado da Baía do Benim e reunido na Igreja da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia se reorganizou. No início do século XVIII, com a disponibilidade do ouro trazido de Minas Gerais, também da cidade do Rio de Janeiro começam a partir embarcações em busca de escravos na Costa da Mina,<sup>8</sup> rota até então restrita à Bahia.<sup>9</sup> O número crescente de escravos vindos da Costa da Mina que chega a Minas Gerais indica que pelo menos uma parte considerável daqueles que desembarcaram na Bahia foi reembarcada para o Rio de Janeiro, de onde passaram a Minas Gerais; e que uma outra parte atravessou o Sertão da Bahia, na mesma direção. A rota entre a Costa da Mina e Minas Gerais, passando pelo Rio de Janeiro, declinou ao longo da primeira metade do século XVIII, quando diminuiu a oferta do ouro que a sustentava.<sup>10</sup>

Nesse sentido, embora Rio de Janeiro e Bahia possam diferir em termos de volume de tráfico, ambos recebem escravos vindos dos portos da Baía do Benim, com o objetivo de abastecer as lavras de ouro de Minas Gerais. Portanto, mais que diferenças na procedência dos escravos, parecem existir diferenças na forma de classificação desses indivíduos em termos das “nações” que operam em cada lugar, assim como no tratamento das fontes disponíveis. Uma amostra dos livros de assento de batismo de escravos da cidade do Rio de Janeiro, por mim analisada anteriormente, listou 6.609 es-

cravas que batizaram seus filhos entre 1718 e 1760. Dentre elas, 9,5% vinha da Costa da Mina.<sup>11</sup> Em Minas Gerais – ressalvada, mais uma vez, a diferença dos usos locais das nações –, o Banco de Dados da Freguesia do Pilar de Ouro Preto, Minas Gerais (1712-1750) indica 32% dos adultos batizados como tendo vindo “da Costa da Mina”.<sup>12</sup> Mesmo sendo difícil uma comparação entre esses números, já que trabalham com universos diferentes (número de mães batizando filhos no Rio e número de indivíduos batizados em Minas), é possível perceber que, embora presentes em proporções bem diferentes, os escravos da Costa da Mina recebem, *grosso modo*, as mesmas designações. Além da referência à “Costa da Mina”, tanto em Minas quanto no Rio aparecem Maki ou Maqui, Maquim, Maí (Mahi)<sup>13</sup> Sabaru (Savalu),<sup>14</sup> Chamba.<sup>15</sup> Em Minas Gerais, aparecem, ainda, Nagô, Lada (Aladá),<sup>16</sup> Jaquim.<sup>17</sup> Entre os não identificados no Rio e em Minas estão os Coura ou couranos<sup>18</sup> e os Cobu ou Cabu.<sup>19</sup> No Rio de Janeiro são mencionados também os Iano (Ayounou, Oyo, Oió) e Agolin (Agonli).<sup>20</sup> Entre os não identificados em Minas estão os Craberá e os Fuam.

Para a Bahia, os dados são de natureza ainda mais diversa – inventários e não assentos de batismo – mas recobrem, aproximadamente, o mesmo período. Nos inventários analisados por Verger entre 1737 e 1841 constam, para o século XVIII, 121 Jeje; 16 Mina; um Ladá; um Maquim; e um Savaru. Os números são bem menores e não chegam a ter relevância demográfica, mas podem exemplificar a presença das mesmas designações.<sup>21</sup> Para além do uso repetido dessas designações, quero mostrar como cada uma delas assume feições particulares, dependendo das circunstâncias, podendo corresponder não apenas a uma variação nominativa, mas a diferentes configurações identitárias ainda pouco exploradas, local ou comparativamente, no modo como se apresentam em Salvador, Rio de Janeiro e nas vilas mineiras, no século XVIII.

Foi a complexidade das relações entre os africanos na documentação eclesiástica que me levou a optar por definir a chamada “nação mina” como “grupo de procedência” e não como um grupo étnico (Soares, 1998). A noção de grupo de procedência inspira-se nos trabalhos do antropólogo Fredrik Barth que, ao discutir grupos étnicos, aponta a existência de sistemas sociais abrangentes, nos quais interagem indivíduos de diferentes grupos étnicos.<sup>22</sup> Também o historiador Paul Lovejoy alerta para o fato de que a migração forçada, por meio da qual milhares de indivíduos foram transplantados da África para as Américas, pode ter tido como resultado o surgimento de identificações étnicas mais inclusivas que

fazem emergir esferas de solidariedade entre diferentes grupos étnicos, mesmo quando não existem condições previamente determinadas para isso (cf. Lovejoy, 2000:11).

Assim sendo, entendo que “nação”, inicialmente uma identidade atribuída no âmbito do tráfico atlântico, acaba sendo incorporada pelos grupos organizados no cativo e servindo como ponto de referência tanto para o reforço de antigas fronteiras étnicas e territoriais, como para o estabelecimento de novas configurações identitárias, sejam elas étnicas, ou não. Por isso, mesmo quando indivíduos de um mesmo grupo étnico, língua ou cultura predominam no interior de uma “nação”, esta não corresponde a um grupo étnico. As nações são categorias identitárias que operam fazendo uso das configurações étnicas mas não são, elas mesmas, grupos étnicos.

O presente texto enfoca a vida de um casal de “pretos minas” traficados da Baía do Benim para o Brasil, em ca. 1740: Ignacio e Victoria.<sup>23</sup> No Rio de Janeiro, ambos se filiaram à Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, tornando-se destacados membros dessa agremiação. No Rio de Janeiro, Ignacio e Victoria são ditos “mina”, como consta em seu assento de casamento, no ano de 1759. Entretanto, em documentação complementar, é possível verificar que Ignacio é mina-mahi e Victoria mina-coura. Nos dois casos, mahi e coura indicam uma forma de identificação que parece combinar componentes étnicos e também lugares de procedência que se explicitam no uso de variantes como maqui/maquino e coura/courana. Essas procedências podem ser indicadas de modo mais ou menos genérico (mina ou mina-mahi), de acordo com o costume do lugar, o autor do registro ou mesmo a disponibilidade de informação.<sup>24</sup>

Ignacio e Victória são batizados no ano de 1742. Ignacio é traficado diretamente para o Rio de Janeiro, onde foi batizado; já Victoria desembarca em local ignorado (Rio de Janeiro ou Bahia) de onde segue para Minas Gerais, onde foi batizada, tendo vindo, anos depois, ainda escrava, para o Rio de Janeiro. No Rio de Janeiro ambos ingressam na “Congregação de Pretos Minas”, liderada por um grupo de “dâgomês” reunidos na Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia.<sup>25</sup> Essa irmandade é fundada em 1740 por africanos mina, juntamente com outras minorias africanas vindas de Cabo Verde, São Tomé e Moçambique.<sup>26</sup> Entre os possíveis fundadores dessa Irmandade está Pedro Costa, batizado como Pedro, “natural da Costa da Mina”, no dia 12 de setembro de 1727. Seu senhor – que lhe dá o privilégio de tê-lo como padrinho – é o Dr. Desembar-

gador Ouvidor Geral Manoel da Costa Mimoso, importante autoridade colonial.<sup>27</sup> A data e as condições em que o batismo é realizado permitem intuir que Pedro chega ao Rio de Janeiro já adulto (com mais de 14 anos), em ca. 1726. Na década de 1740, Pedro é o rei da “Congregação dos Pretos Minas”, à qual Ignacio se filia, em data ignorada, entre 1742 e 1748. Pedro é sucedido por Clemente Proença, outro dâgomê, com quem, em 1762, Ignacio entra em conflito.<sup>28</sup>

O período aqui tratado – entre as décadas de 1740 e 1780 – corresponde aos anos de expansão do reino do Daomé e de seguidos conflitos no entorno da Baía do Benim que deram origem à farta escravaria daí exportada.<sup>29</sup> A Congregação dos Pretos Minas reúne, em proporções difíceis de serem dimensionadas, uma amostra da população deslocada por esse segmento do tráfico atlântico. Uma vez reunidos na cidade do Rio de Janeiro eles ingressam nas irmandades, onde reeditam antigos conflitos, mas também encontram novas formas de convivência e, mesmo, aliança.<sup>30</sup> Assim sendo, a história de Ignacio e Victoria aponta para acontecimentos ainda pouco estudados pela historiografia da escravidão e da diáspora africana: como os escravos procedentes do conflituoso entorno e hinterlândia da Baía do Benim se relacionam no cativo. Um problema constante nessa análise é a dificuldade de acesso a trabalhos dedicados a grupos e regiões específicas da África Ocidental, como a Baía do Benim, na primeira metade do século XVIII. Sobre os mahi, o trabalho mais extenso, inédito, foi escrito por Jessie Mulira, que apresenta apenas um breve sumário sobre eles antes de 1770. O primeiro e mais detalhado relato sobre eles foi escrito por J. A. M. A. R. Bergé, um administrador colonial francês, em 1920. Bergé foi o primeiro a mencionar os Mahi como “campo de caça” de escravos dos daomeanos. Foi com a publicação de *Histoire du Dahomey*, por Robert Cornevin (1962) que dados mais sistematizados sobre a região do médio e alto Benim foram, pela primeira, vez reunidos. Segundo Cornevin, os Mahi teriam migrado do Sul para o Norte, onde teriam ocupado uma região para a qual também grupos iorubá do Leste se deslocaram, formando juntos um grande território que recobre uma área montanhosa, ao norte do que veio a ser o reino do Daomé.<sup>31</sup>

Sobre os coura, não encontrei menção segura na literatura africanista. Como já foi dito, Pierre Verger associa “coirano” a uma lagoa denominada Curamo, nas proximidades de Lagos (ou Onim, porto no litoral da atual Nigéria). Verger transcreve o relatório do ataque daomeano ao Forte de Ajudá que termina com a

prisão de João Basílio, seu diretor (1743). Segundo consta no relatório: “E se seguio pretender o mesmo Cabo que se lhe entregassem huns negros Couranos inimigos do Rey Daumê, que se dizia estarem na dita Fortaleza...”. O dito cabo é o *agau* (general) daomeano. Um outro documento, datado de 1767, anuncia uma “invasão de coiranos” a Ajudá (cf. Verger, 1987:204, 209 nota 106, 207 nota 30). Assim sendo, a crer na hipótese de Verger, os couranos podem corresponder a um povo litorâneo da região das lagoas. Voltarei a esse ponto mais adiante.<sup>32</sup>

### A nação que se tem

Em 27 de janeiro de 1742 foi batizada, na matriz de Nossa Senhora da Conceição de Vila Rica do Ouro Preto, capitania de Minas Gerais, a já mencionada “preta mina courana” Victoria, escrava de Domingos Correa Campos. Seu assento foi anotado pelo pároco Leão Sá, que teve o cuidado de registrar que a dita escrava tinha o “rosto coartado à moda de sua terra, era baixa e refeita de corpo”, com aproximadamente 25 anos.<sup>33</sup> Em data desconhecida e por motivos ignorados, Victoria foi para o Rio de Janeiro onde, em 13 de dezembro de 1755, pagou 180\$000 réis por sua alforria a Domingues Rabello de Almeida, seu então senhor.<sup>34</sup>

Seguindo o uso local, o padre que, também em 1742, batizou Ignacio no Rio de Janeiro, foi bem menos preciso e anotou apenas que batizara dois escravos de Domingos Gonçalves do Monte, Ignacio Mina e José Mina, ambos adultos. Ignacio teve como padrinho José, que por sua vez era escravo de Antônio Gonçalves, e como madrinha Tereza, escrava de Domingos Francisco.<sup>35</sup> Em 1757, Antônio Gonçalves da Costa, um oficial de barbeiro, pagou a Domingos Gonçalves do Monte a alta quantia de 350\$000 réis<sup>36</sup> pela alforria de Ignacio que, segundo consta em sua carta de alforria, era também oficial de barbeiro e sangrador.<sup>37</sup>

Na documentação até agora levantada, as histórias de Ignacio e Victoria se cruzam pela primeira vez em fevereiro de 1759 quando correm, na Freguesia da Candelária da cidade do Rio de Janeiro, os proclamas para o casamento de ambos. O processo informa serem eles forros, batizados e solteiros, não havendo qualquer impedimento para o casamento que foi consumado no dia 27 de fevereiro de 1759, às oito horas da noite.<sup>38</sup> Ignacio, que ficou conhecido como Monte, viveu o resto de sua vida na cidade, vindo a falecer em 27 de dezembro de 1783. Victoria acompanhou seu

marido até a morte e foi sua testamenteira.<sup>39</sup> Não consegui, até agora, localizar seu óbito, testamento ou qualquer outro documento que me indique seu destino depois de viúva.

Ao longo dos anos, Monte teceu uma estreita rede de relações com seus “patrícios”,<sup>40</sup> no interior da Congregação Mina. Em 1762, quando a Congregação Mina já era governada por Clemente Proença, um conflito entre duas facções gerou uma dissidência liderada por Ignacio Monte, que “sai do jugo dos dagomês” e funda a Congregação dos Pretos Minas do Reino de Mahi. Vinte anos mais tarde (ca. 1786), esse episódio é narrado por Francisco Alves de Souza, regente da Congregação Mahi durante o reinado de Monte. Souza é autor do diálogo “Regras ou estatuto...”, no qual ele próprio e Gonçalo Cordeiro, secretário da mesma Congregação, são os interlocutores:<sup>41</sup>

Em 1748, que cheguei a esta capital vindo da cidade da Bahia, achei já esta congregação ou corporação de pretos minas de várias nações daquela Costa, a saber Dagome, Maki, Iano, Agolin, Sabaru (todos de língua geral) com muita união tendo por rei de tal congregação a um Pedro da Costa Mimoso também da mesma nação e depois faleceu este, nomearam para existir no mesmo cargo a Clemente de Proença com o mesmo título a que exerceu há muitos anos e continuando a tempo começaram os pretos a zingarem as nações umas com as outras, buscando preferências de maiorias. Ao que deu ocasião ao que as nações Maki, Agolin, Iano, Sabaru saírem do jugo Dagome escandalizados e afrontados de alguns ditos picantes que os dagome lhes diziam, procuraram fazer o seu rei e com efeito o fizeram na pessoa do Capitão Ignacio Gonçalves do Monte no ano de 1762 por ser verdadeiro makino e este foi o primeiro que fez termo e endireitou e aumentou esta congregação.

---

E mais adiante:.

SOUZA: Eu a continuo, com o discurso do tempo se apartaram também as referidas nações que estavam com a de Maki, Agolin, Sabaru cada um fazendo seu rei a parte até que faleceu o dito Ignacio Gonçalves em 25-12-1783 e como VMs me obrigaram judicialmente para tomar posse e jamais deram a primeira coisa que requiro e de não haver nesta nossa congregação o nome de rei. (“Regra ou estatutos...”, fl. 21-23)

Na África, os Mahi são identificados como um grupo que partilha de um vasto território comum, sem a existência de um poder político unificado que se superponha aos diferentes grupos e vilas falantes de línguas gbe (entre elas o mahi) e iorubá. Na Congregação Mahi, além da menção a grupos organizados (os mahi, agolin, sabaru e iano), há, ainda, registro de membros identifica-

dos por suas localidades de origem. É o caso de Boaventura Fernandes Braga, dito “*Aeolû Cocoti de Daçá*”, ou seja, de Dassa,<sup>42</sup> e José Luiz, dito “*Ajacôto, chaül de Za*”, ou seja, de Za. Enquanto a vila de Dassa fica dentro do território Mahi, a de Za fica fora.<sup>43</sup> Boaventura e José Luiz permanecem na Congregação depois da morte de Ignacio e defendem a eleição de Souza como seu sucessor. Infelizmente, não foi possível, ainda, estabelecer a ligação entre essas vilas e os quatro grupos que compõem a Congregação Mahi, tampouco quem são os chamados “verdadeiros” mahi. O importante é destacar que essa composição das congregações se altera ao longo do tempo e que o grupo que constitui a Congregação Mina, em 1748, é diferente do que se apresenta depois das sucessivas dissidências. Anos mais tarde, o mesmo ocorre no interior da Congregação Mahi. Através do diálogo entre Souza e Cordeiro, registrado nas “Regras ou estatuto...”, é possível chegar a uma cronologia aproximada desses acontecimentos que alteram a composição dos grupos organizados.

Sobre a saída dos mahi e outros da Congregação Mina:

[...] e continuando o tempo começaram os pretos a se zingarem as nações umas com as outras, buscando preferências de maiorias. Ao que deu ocasião a que as *nações Makii, Agolin, Iano, Sabaru; saírem do jugo dos Dâgomê* escandalizados e afrontados de alguns ditos picantes que os Dâgomês, lhes diziam, procurarão fazer o Seu Rei e com efeito o fizeram na pessoa do Capitão Ignacio Gonçalves do Monte no ano de 1762 por ser *verdadeiro makino* e este foi o primeiro que fez termo e endireitou e aumentou esta congregação. (“Regras ou estatuto...”, fl. 22) (grifo meu)

A passagem acima transcrita fica mais clara em outro ponto do documento, que trata do envolvimento de Victoria no conflito que deu origem ao afastamento dos agolin e dos sabaru da Congregação Mahi. A fala é de Gonçalo Cordeiro, barbeiro, alferes e secretário da Congregação que se identifica como Mahi.

Sobre a saída dos agolin e sabaru da Congregação Mahi:

[...] já em tempo de seu marido sempre fora revoltosa e inimiga do sucesso e quietação, tanto que em tempo que estavam congregadas as mais nações junto com a nossa, de que o marido era regente sempre andava com estorias e enredos de que procedeu apartarem-se de nós, as tais nações que foram agolin e sabaru, saindo do jugo e proteção do dito regente seu marido, procurando cada um deles, em fazer o seu regente da sua mesma nação e com efeito o fizeram, aonde todos gozam de boa paz e quietação sem a mínima queixa, que os faça perturbar [...]. (“Regras ou estatuto...”, fl. 38.<sup>44</sup>)

A retrospectiva dessa cronologia indica que o já mencionado Pedro Costa, provavelmente um “dâgomê”, é rei da Congregação dos Pretos Minas, em 1748. Depois dele assume Clemente Proença, que está no exercício de seu cargo quando, em 1762, entra em conflito com Ignacio Monte que, nesse ano, sai da Congregação dos Pretos Minas, para fundar a Congregação dos Pretos Minas do Reino de Mahi. Algum tempo depois, os sabarú e agolin rompem com a Congregação Mahi e passam a eleger seus próprios regentes.

O ano de 1762 foi marcante, tanto na vida de Ignacio, quanto na de todos os membros da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, cuja igreja é o palco de todos esses acontecimentos. O motivo para tantos conflitos parece ser o fato de que, nessa ocasião, tramitava na Mesa de Consciência e Ordens, em Lisboa, uma alteração no compromisso da irmandade que viabilizaria a criação do Estado Imperial de Santo Elesbão, finalmente autorizado em 1764. A partir de então, o Estado Imperial ou Folia passava a eleger anualmente um imperador/imperatriz, sete reis/rainhas, além de duques e condes, com privilégio de tomar posse no dia determinado pela Mesa da irmandade, “nos trajes que requer as suas pessoas e figuras”. O traje do imperador e dos reis inclui coroa, cetro e manto, tudo custeado pelo próprio imperador/rei.<sup>45</sup>

Em 1763, talvez menos de um ano após ter sido eleito rei – e no curso da tramitação da aprovação da Folia da irmandade na qual, para assumir seus cargos, os futuros imperadores e reis precisavam demonstrar ter patrimônio –, Ignacio redige um testamento.<sup>46</sup> Ignacio indica três testamenteiros: a esposa Victoria, Francisco do Couto Suzano (preto mina, irmão de Santa Efigênia) e José dos Santos Martins (preto mina, irmão de Santa Efigênia e barbeiro).<sup>47</sup> O testamento é bastante detalhado quanto a seus negócios, mas, tendo sido redigido durante um momento difícil, deve ser lido com especial cautela. Não faz nenhuma menção a Antonio Gonçalves, seja ao padrinho, seja àquele que pagou por sua alforria, se é que são dois. Diz ter pago, ele mesmo, os 350\$000 réis de sua alforria. Não faz menção à propriedade de bens de raiz, nem à recém-criada Congregação Mahi. Infelizmente, nada sabemos sobre o patrimônio do morto no momento de sua morte, em 1783. Já seu testamenteiro, José dos Santos Martins, que sobreviveu a Ignacio, era casado com Gertrudes Correa, quitandeira. Seu inventário, datado de 1800, arrola um total de 11 escravos, avaliados em 934\$000 réis.<sup>48</sup>

A fala de Cordeiro transcrita acima culpa Victoria pela saída dos sabarú e dos agolin da Congregação, mas é bem possível que

essa saída estivesse associada à determinação desses dois grupos de elegerem seus próprios regentes, como “com efeito o fizeram”, já que essa nova alternativa passa a ser formalmente oferecida aos irmãos da irmandade a partir de 1764, quando o novo compromisso foi aprovado pela Mesa de Consciência e Ordens. A notícia oficial da aprovação foi registrada no Rio de Janeiro, em 1767, mas o conhecimento da decisão, ou sua suposição, pode ter sido anterior à tramitação dos papéis.

Em 1783, quando Ignacio já se encontrava acamado em conseqüência da moléstia que o matou, alguns membros da Congregação Mahi teriam ido à sua casa. Entre os presentes estariam Luiz Rodrigues (ou Roiz) Silva, Antonio da Costa Falcão, Roza de Souza de Andrade e Francisco Alves de Sousa, seu regente. Luiz Roiz Silva é mencionado por ocasião da assinatura dos estatutos da Devoção das Almas, e Antônio da Costa Falcão assina a proposta de compromisso para regulamentação da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios, ambas promovidas por Souza, o regente.

A documentação permite entrever que os membros da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia se ligam uns aos outros de forma distinta, com a intermediação de pequenos grupos informais, e por meio de várias redes. Essas redes se explicitam nos testamentos porque, embora o patrimônio de cada um não seja grande, é suficiente para mobilizar o grupo que disputa o cumprimento dos compromissos religiosos e financeiros do morto. Além do cumprimento das dívidas/empréstimos pessoais, a comunidade como um todo se beneficia do patrimônio do morto pelo cumprimento de seus legados em prol da irmandade, mediante doações em dinheiro, missas e velas.

Além das redes de poder envolvidas na já mencionada política institucional da irmandade, existem também redes financeiras (nas quais circulam dinheiro e serviços), redes de trabalho (como a das quitadeiras e dos barbeiros), de devoção (como as devoções às Almas e a N. S. dos Remédios) e provavelmente várias outras, ainda não identificadas. Os testamentos dos irmãos de Santa Efigênia e, mais especialmente, dos membros da Congregação Mahi, permitem constatar que, nessas redes de relações, alguns são credores e outros devedores. Ignacio empresta dinheiro a uns, e guarda poupança de outros, deixando entrever um emaranhado de dívidas, tudo anotado num livrinho que no testamento informa estar ao alcance da esposa.<sup>49</sup> A descrição de sua movimentação financeira permite traçar não apenas uma cadeia de endividamentos, mas, o que é mais importante, o fluxo de redistribuição de recursos finan-

ceiros que circula no interior do grupo, e parece se concentrar nas mãos de alguns de seus membros que, dessa forma, atendem a necessidades custeando alforrias, viabilizando pequenos negócios, enfrentando doenças e outras despesas.<sup>50</sup>

Essa redistribuição se dá dentro do estrito controle do grupo que lidera a irmandade e que, com freqüência, aparece nos testamentos dos irmãos como testamenteiros, testemunhas e redatores dos testamentos. O já mencionado bem-sucedido barbeiro José dos Santos Martins, falecido em 1800, foi testamenteiro de Ignacio, que por sua vez fora testemunha do testamento de Luiz Francisco do Couto, também mina, membro da irmandade e barbeiro, falecido em 1777. Em seu testamento, Couto registra uma das raras alforrias gratuitas encontradas entre os minas: “Declaro que sou natural da Costa da Mina e fui escravo de João Francisco do Couto o qual por seu falecimento me fez a esmola de deixar forro e liberto.” Couto deixa um longo rol de dívidas, boa parte delas com membros da irmandade e da Congregação Mahi. Devia dinheiro a Rosa da Cruz, mulher de Manoel Lobo dos Santos, irmãos de Santa Efigênia. Devia, também, dinheiro a seu afilhado, Alexandre de Carvalho, e a Boaventura Fernandes Braga, seu padrinho, ambos destacados membros da mesa da Congregação Mahi, eleita após a morte de Ignacio.<sup>51</sup>

Até agora consegui identificar quatro barbeiros no interior da irmandade: Ignacio Gonçalves do Monte (rei da Congregação Mahi), José dos Santos Martins (testamenteiro de Ignacio), Gonzalo Cordeiro (secretário da Congregação Mahi); Luiz Francisco do Couto (membro da Congregação Mahi). Além da estreita rede de relações profissionais e financeiras, os barbeiros parecem ser, também, um importante núcleo de poder no interior da irmandade, já que aparecem como letrados e ocupando cargos de direção. Por fim, como de praxe, a devoção a Nossa Senhora dos Remédios, faz deles um grupo coeso no que tange à sua atividade devocional.

Outra importante rede ainda pouco explorada parece ser a dos comerciantes do mercado. Luiz Fagundes, morto em 1751, tinha um patrimônio considerável: “duas moradinhas de casas no Campo de São Domingos em que vivo e minha mulher”, bem perto da Igreja de São Domingos, da qual era irmão e onde pediu para ser sepultado. Seu patrimônio foi certamente fruto de anos de trabalho em sua “banca” no mercado da Praia do Peixe, pela qual pagou dobra e meia.<sup>52</sup> Outro preto mina comerciante era Antônio Vieira da Costa, falecido em 1800. Antes de chegar ao Brasil, Costa passou por Portugal, tendo sido batizado na Freguesia de São

João da Foz do Bispado do Porto. Era membro da Irmandade de Santo Elesbão e Efigênia e tinha uma barraca na Praia dos Mineiros.<sup>53</sup>

### A terra de onde se vem

Por ocasião da morte de Ignacio, a Congregação Mahi tinha em torno de 200 filiados, entre homens e mulheres (“Regra ou estatutos...”, fl. 14.). De acordo com levantamento feito para o vice-rei Luiz de Vasconcellos, nessa década a população escrava da cidade girava em torno de 9.700 homens e 7.100 mulheres.<sup>54</sup> Se considerada uma população de 17 mil escravos e tomados todos os mahi da Congregação como escravos (e já, então, muitos estavam forros), eles corresponderiam, *grosso modo*, a 1,4% da população escrava da cidade. Embora seja uma estimativa vaga, esses números dão alguma medida da importância do grupo.

Quando, em 1783, os mahi e outros grupos no interior da irmandade se enfrentam e disputam acirradamente a sucessão de Ignacio Monte, já podem ter-se passado, na vida de alguns deles, várias décadas desde o dia em que foram feitos escravos em sua “terra”. Por iniciativa própria, ou movidos pelas exigências legais, ao escreverem ou ditarem seus testamentos esses homens e mulheres são instados a lembrar. Em todos os testamentos deve constar a naturalidade do testado e os ex-escravos devem comprovar sua alforria, para poder testar. Todos eles, com raras exceções, declaram ser “natural da Costa da Mina”. Informam, também, sobre quem os alforriou e as condições da alforria (gratuita ou onerosa). Alguns vão além da informação solicitada e falam sobre suas vidas e de seu passado. Antônio Luiz Soares sobreviveu a vários senhores e comprou sua liberdade, tendo morrido bem velho no ano de 1755. Embora sua maior devoção fosse São Domingos, em cuja capela pediu para ser sepultado, Antônio deixou 3\$400 réis de esmola para as obras da Igreja de Santa Efigênia, inaugurada no ano anterior. Seu testamento, escrito em português confuso, demonstra ser ele um dos pretos mina mais ricos do seu tempo.

Declaro que fui nascido em terras de brutos e de gentilidade como foi [...] a Costa da Mina e sou de nação Cobu e por [...] o Senhor se querer lembrar de mim, passei daquele reino, dele [...] há sete anos pouco mais ou menos a vender [...] da Cidade da Bahia onde fui vendido ao primeiro senhor que tive na dita [terra cidade] por nome Antônio de Bastos Mendes, o que me ensinou a Santa Doutrina e me mandou batizar e, com efeito, fui batizado na Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia da

dita cidade qual parti também a vender nesta Cidade do Rio de Janeiro e fui comprado pelo defunto em sua vida Antônio Soares homem estrangeiro e boticário que foi e morou com sua mulher detrás do Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo e desta escravidão me libertei depois do dito defunto por duzentos e tantos mil réis que dei pela minha pessoa ao defunto o Reverendo Padre Teodósio de Souza como testamenteiro do mesmo defunto o qual testamenteiro me passou Carta de Liberdade em notas pelo sobredito preço tudo feito a beneplácito e consentimento e vontade da mulher viúva do sobredito defunto.<sup>55</sup>

Antonio Luiz Soares é testamenteiro de Tereza Gomes da Silva, natural da Costa da Mina, falecida em 1752 e sepultada na Igreja de São Domingos.<sup>56</sup> Tereza tem, como segundo testamenteiro, Antonio Pires dos Santos, membro fundador da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia e um dos compradores do terreno da igreja adquirido em 1744, quando a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia ainda estava instalada na Igreja de São Domingos.<sup>57</sup>

Outro irmão de São Domingos, que teve Antonio Luiz Soares como testamenteiro, foi o já mencionado Luiz Fagundes, que tinha uma “banca” no mercado da Praia do Peixe.<sup>58</sup> No testamento Fagundes declara: “sou da nação mina [clará ou chará?] e vim da minha terra para esta América pequeno, e fui batizado na cidade da Bahia e fui escravo de vários senhores”. Que terra seria essa? Quantos, além dele, teriam vindo? Que fronteiras separam o “mina [clará ou chará]” Luiz do “mina cobu” Antonio e do “mina mahi” Ignacio, e que laços os unem na importante tarefa de testar e fazer cumprir um testamento? Quanto deles estariam ali reunidos?

Que relações homens como Ignacio Monte e Antônio Luiz Soares estabeleciam entre si e com seus “patrícios”? O que fez deles figuras de destaque? Soares morre em 1755, antes de Monte se tornar rei, mas quando este já era membro da Congregação Mina, ainda nessa época instalada, juntamente com a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia na Igreja de São Domingos. Não há, portanto, qualquer dúvida de que conviveram, quem sabe por mais de dez anos. Bem mais jovem que Soares, teriam Monte e seu amigo barbeiro Martins aprendido com ele os segredos de como fazer testamentos e negócios? Quantos outros pretos mina ricos e poderosos existiram no interior dessas irmandades? Qual seu papel no conjunto da escravaria africana da cidade?

Assim como o testamento de Soares fala de seu passado, também o de Ignacio Monte fornece informações preciosas que fogem ao padrão dos testamentos da época:

Declaro que sou natural da Costa da Mina preto forro, e liberto, e fui escravo de Domingos Gonçalves do Monte, a quem dei por minha liberdade trezentos, e cinqüenta mil réis como constará da minha Carta de Alforria. Declaro que sou casado com Vitória Correa da Conceição, preta forra, e até o fazer deste meu testamento não temos tido filhos, e nem os tenho de outra qualquer mulher em solteiro, e nem depois de casado. = Declaro que a dita minha mulher é minha parenta por sangüinidade em terceiro grau, por ser ela filha do meu avô [Eseú]Agoa; bem conhecido rei que foi entre os gentios daquela costa do Reino de Mayá, ou Maqui, [...]<sup>59</sup>

Um ponto que não pode deixar de ser mencionado, embora ainda não suficientemente desenvolvido, é referência feita por Monte a seu avô, como rei dos Mahi, e a sua mulher, como sua “parenta por sangüinidade”. Relações de parentesco envolvem complicadas regras, apontando para uma possível matrilinearidade ainda não adequadamente por mim explorada.

A indicação de um rei pode, ao menos, ser objeto de algumas considerações. A noção de uma identidade mahi baseada na construção de fronteiras territoriais, e não lingüísticas ou étnicas, em que diferentes grupos independentes convivem repartindo um vasto território entre si (Bergé, 1928), conflita com a idéia de uma autoridade política centralizada que justifique o uso dos termos rei/reino, usuais para os casos de Aladá, Daomé e Hueda. A idéia da existência de um “reino” mahi invoca problemas conceituais na classificação das diversas modalidades de organização política. A primeira tentativa de unificação política dos Mahi através da indicação de um rei parece ter ocorrido no último quartel do século XVIII, por influência do Daomé. A indicação de um rei no Rio de Janeiro mais parece ser uma resposta do grupo a uma situação colonial, amparada na tradição católica portuguesa, em que todas as nações africanas elegem reis e rainhas nas irmandades, desde pelo menos o século XV (ver Soares, 2000).

Tal referência, entretanto, não contradiz o uso que Monte faz do termo rei para designar seu avô. É importante destacar que o testamento de Monte foi escrito de próprio punho e que “Agoa” foi, portanto, o melhor modo por ele encontrado para transcrever o nome (cargo?, título?) de seu “avô” para o português.<sup>60</sup> O nome Agoa nos remete imediatamente à dinastia fundadora dos Mahi. Segundo Cornevin, um conjunto de migrações acontecidas no século XVII, e que vieram a dar origem à formação do reino do Daomé, levaram Agoua-Guédé a se deslocar para o Norte, indo ele com sua família se estabelecer em Ouakin, onde se misturam com gru-

pos locais e também com grupos iorubá vindos do Leste, dando origem aos Mahi. (Cornevin, 1962)

Em alguns casos, nações, grupos étnicos, reinos, vilas, regiões e grupos lingüísticos podem coincidir, em outros, não. Os mahi são um bom exemplo dessa diversidade. No que pode parecer um jogo de palavras, a nação é o “lugar”<sup>61</sup> de representação das novas identidades constituídas no local de assentamento dos africanos traficados, no caso o Rio de Janeiro, tendo como base uma referência ao passado manifesta no uso de expressões como “terra de brutos”, “quando vim de minha terra”, “deus da sua terra”.<sup>62</sup> Importante destacar que tais expressões são usuais da língua portuguesa da época, como registrado no assento do reverendo Leão Sá para o batismo de Victoria, que descreveu suas marcas faciais como feitas “à moda de sua terra”.

Nesse sentido, se por um lado a identidade mina encobre a existência de outras identidades menores, mas igualmente organizativas, por outro as mantém operativas, como que se retroalimentando mutuamente. O mais interessante é que o modo como eles operam as nações em vários níveis combina um sistema classificatório que opera tanto entre os próprios africanos, quanto em outras instâncias coloniais, demonstrando que tais categorias são reconhecidamente eficazes no processo de identificação dos africanos no cativoiro.

A constatação da existência de uma classificação social que toma por base uma referência a grupos e lugares vivenciados anteriormente à escravização não pode levar à ilusão de que reproduzem uma organização territorial e política africana. Mas se, por um lado, não existe uma correspondência imediata entre os grupos organizados no cativoiro e os grupos étnicos africanos de onde os indivíduos procedem, por outro não há dúvida de que essa nomenclatura evoca, de forma contundente, um passado vivido e representado. Configura-se, aí, um critério para a reelaboração da noção de identidade étnica, no qual a etnicidade é definida a partir da noção de territorialidade, ou seja, do lugar onde cada um deles marca sua procedência. Por isso, a identidade de nação é restrita à geração dos traficados e não se transmite à descendência, como pode ser transmitida a descendência de uma linhagem. A pertença a uma nação é definida no bojo do Império português pelo vínculo a uma identidade territorial (ou seja, pela procedência) e não pela ancestralidade ou parentesco fazendo, portanto, parte do universo colonial e não da bagagem cultural de cada grupo. Tal estratégia se mostra especialmente operante em situações em que as sociedades

africanas estão elas mesmas em constante interação, em que a distinção étnica é de princípio um problema e resulta de um conjunto diversificado de regras e estratégias sociais.

A questão da territorialidade é difícil de ser analisada pela falta de informações sobre o modo como se dava a referência ao passado, aos grupos étnicos e aos territórios por eles ocupados. Victoria Coura tem o “rosto coartado à moda de sua terra”; Antônio Cobu vem de uma “terra de brutos” para conhecer a salvação eterna na devoção dos santos. Josepha, também coura e contemporânea de Victória, cuja vida foi desvendada por Luiz Mott, mesmo vivendo por anos nas Minas de Paracatu, canta e faz sacrifícios ao “deus de sua terra”, tendo sido, por isto, denunciada. Segundo consta em seu processo, promovia a dança de Tunda, ou Acotundá, falando na língua de Coura, fazendo sacrifícios ao “deus de sua terra”, “um boneco de barro com cabeça e nariz a imitação do Diabo, espetado em uma ponta de ferro, com uma capa de pano branco, colocado no meio da casa em um tapete, com umas frigideiras em roda e, dentro delas, umas ervas cozidas e cruas, búzios, dinheiro da Costa, uma galinha morta, uma panela de feijão, moringas de água etc.”<sup>63</sup>

Por fim, é importante destacar que os anos de escravidão, a alforria, a vida cristã e a salvação eterna na qual investem quase todos os seus bens não afastam esses novos cristãos do profundo sentimento de que são tão Dagome, Mahi, Coura ou Sabaru quanto aqueles que, batizados ou não, freqüentam cultos proibidos e praticam atos tidos como “abuzo gentilício e supersticioso”. A inserção dos filhos dos africanos na sociedade colonial como crioulos dificulta a constituição de uma descendência baseada na condição étnica no âmbito da sociedade escravista. Não existem mahi ou daomeanos nascidos no Brasil que possam, pelas regras de descendência aqui vigentes, dar perenidade ao grupo. A conversão e a baixa taxa de reprodução do grupo são “sintomas” – não necessariamente motivos – da forte ligação que a geração dos traficados mantém entre si. A devoção a Nossa Senhora dos Remédios nos remete imediatamente à atividade curativa dos barbeiros, enquanto a Devoção às Almas é uma nítida modalidade de culto aos ancestrais. Nessas condições, a “nação” está associada à noção de “terra”, e, portanto, ao tráfico atlântico e à escravidão. Ser mahi deste lado do Atlântico é construir uma identidade voltada para o passado com base numa “nação” geracional, étnica e territorializada. Os mahi, mesmo convertidos, não se “criolizam”, ou são “crioulizados”, por força das circunstâncias históricas resultantes do tráfico. Na

Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, mantendo algumas de suas tradições e abrindo mão de outras, eles buscam uma saída para continuar existindo enquanto grupo.

Por fim, é importante destacar que os membros da Congregação Mahi constroem sua identidade no cativo com base num passado africano de glórias que se repete na Folia com suas missas solenes, enterros com pompas e procissões festivas. A Folia é uma nova dinastia em que a terra dos mahi se converte em “Reino”, e a gentildade em caridade cristã. Vem no título do diálogo da Congregação Mahi o projeto de vida para aqueles que atravessam o cativo, reconquistam a liberdade e se fazem cristãos:

Regra ou estatuto por modo de um diálogo onde, se dá notícia das Caridades e Sufragações das Almas que usam os pretos Minas, com seus Nacionais no Estado do Brazil, especialmente no Rio de Janeiro, por onde se hão de regerem e governarem fora de todo o abuzo gentilico e supersticioso; composto por Francisco Alves de Souza preto e natural do Reino de Makim, um dos mais excelentes e potentados daquela oriunda Costa da Mina. (“Regra ou estatutos...”, fl. 1)

## Notas

1. Destaco trabalhos abrangentes e clássicos da historiografia brasileira como C. R. Boxer (1966, primeira edição em inglês de 1962); Pierre Verger (1987, primeira edição em francês de 1968); Katia M. de Queirós Mattoso, (1988, primeira edição em francês, 1979); A. J. R. Russell-Wood, (2005, primeira edição em inglês, 1982); Stuart Schwartz (1995, primeira edição em inglês, 1984).
2. Um conjunto de trabalhos referidos ao tráfico atlântico e aos africanos no Brasil destaca as conexões entre o Brasil e a Baía do Benim, tema deste artigo. Sem mencionar Nina Rodrigues e outros autores pioneiros, a obra de Pierre Verger é um marco na historiografia contemporânea. Na década de 1980, João José Reis (2003, primeira edição, 1986) abriu o campo da pesquisa recente sobre os africanos na Bahia, assim como fez Mary Karasch (2000, primeira edição em inglês, 1987) para o Rio de Janeiro.
3. O primeiro conjunto documental inclui: 1) o compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia e suas reformas, entre 1740 e 1764 (cópia não catalogada, pertencente à Irmandade); 2) uma proposta de compromisso da devoção de Nossa Senhora dos Remédios (original AHU/CU-cód. 1300). Ver <http://www.historia.uff.br/labhoi/memcatcompint.htm>; 3) por fim um documento precioso, escrito por Francisco Alves de Souza, regente da Congregação Mahi, em 1786. O documento é composto sob a forma de diálogo e recebe o título de “Regra ou estatutos por modo de hûm dialogo onde, sedá notícias das Caridades e Sufragaçoens das Almas que uzam osprettos Minnas, comseus Nacionaes no Estado do Brazil, especialmente noRio de Janeiro, por onde se hao de regerem egovernarem fora detodo oabuzo gentilico e supersticioso; composto por Françisco Alvês de Souza preto

enatural do Reino de Makim, hùm dos mais exçelentes e potentados daquêla ôriunda Costa da Minna”. O documento, datado de ca. 1786, pertence à Biblioteca Nacional.

4. Na cidade do Rio de Janeiro, os “angolas” se concentram na Igreja do Rosário, enquanto os “minas” se dispersam em pequenas capelas e altares. Entre as irmandades de “pretos minas”, a mais bem-sucedida foi a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, criada em 1740, cuja igreja foi inaugurada em 1754. Sobre os africanos nas irmandades católicas no Rio de Janeiro no século XVIII, ver Soares (2000).
5. Sobre a regulamentação do batismo de escravos ver *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide 5º arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de sua Magestade: propostas, e aceitas em o Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. São Paulo, Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes. 1853. (primeira edição Lisboa, 1719 e em seguida Coimbra, 1720)
6. Para uma melhor compreensão do debate sobre gentios e nações africanas no Brasil, ver Oliveira, (1997); Soares (1998); Karasch (2000a); Soares (2000). Sobre os “minas” em outras partes da América e na África, ver Hall (2000); Law (manuscrito)
7. Faço aqui referência ao argumento de Russell-Wood (1982, cap 8).
8. Desde o século XV, a documentação portuguesa registra o termo Costa da Mina, que no século XVIII é usado para nomear a rota comercial concentrada nos portos da Baía do Benim. Os autores apresentam pequenas variações nessa definição. Para Verger (1987:19) ela corresponde à parte da costa entre a foz do rio Volta e Cotonu, no Benim. Essa delimitação é reforçada por Oliveira (1997:58-59). Dados recentes sobre o tráfico na Baía do Benim com o Brasil podem ser encontrados em Eltit, Behrendt & Richardson (2000).
9. Em 20 de junho de 1703, o Governador da Bahia, D. Rodrigo Costa (1702-1705) escreve uma carta ao rei de Portugal informando que moradores do Rio de Janeiro estão comprando escravos na Costa da Mina com o ouro desviado do quinto (cf. Verger, 1987:39-40).
10. Já em 1711, Antonil registra as rotas terrestres que ligavam Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia às minas de ouro. Ver Andreoni (1967 [1711]:265, 284-292). Ver, também, Boxer (1969:68-69) e Soares (2000, cap. 2).
11. Para o Rio de Janeiro, do total de 6.609 batismos, 1.072 eram mães do Gentio de Guiné (16,2%); 630 da Costa da Mina (9,5%) e 978 de Angola (14,8). As restantes 3.929 somam todas as demais escravas que batizaram seus filhos, ou seja, as nascidas no Brasil, as sem identificação e as pertencentes a pequenos grupos não considerados nesse cálculo, como as escravas vindas de Cabo Verde, Moçambique e outras localidades da África centro-ocidental que não Angola. Foram tomados como base para esse cálculo os dados por mim analisados em Soares (2000, cap. 3).
12. Para Minas Gerais, os registros de batismo apresentam 55% sem naturalidade e, dentre os demais, 32% vêm da Costa da Mina; os restantes 13% correspondem a pequenos grupos que algumas vezes não chegam a representar 1% do total. Ver Campos e outros (2002:24). É importante notar que, se aos “mina” forem somados alguns dos grupos minoritários como os sabarú, os coura, os nagô, os lada e os jaquim (sabidamente procedentes da Baía do Benim e que aparecem em separado no

Banco de Dados), a cifra da Costa da Mina na Freguesia de Nossa Senhora do Pilar sobe para 42% da população adulta africana batizada.

13. Segundo Robin Law, os mahi são um povo localizado ao Norte do Daomé, que resulta da fusão de grupos gbe-falantes, vindos do Sul, e iorubá-falantes, vindos do Leste (Law, 1991:19, 23-26). Não existe uma localidade com esse nome. Os mahi ocupam um território com várias localidades como Savalu (gbe-falantes) e Dassa (iorubá-falantes). Adoto, aqui, a grafia “mahi” por ser a mais usual na literatura internacional. Na documentação em português aparecem outras grafias, como maí, maqui, maki, makii. As grafias “maqui”, ou “maki”, são as que mais se aproximam da grafia atual usada por lingüistas: “Maxi”. Ver Gbéto (1997).
14. Os “sabarú” estão referidos a Savalu, localidade situada no interior do território Mahi (Law, 1991:19, nota 19).
15. Os chamados “Chamba”, provavelmente, estão referidos a um grupo situado a Noroeste do Daomé, mas segundo Law o termo é também usado de modo mais amplo para os Gur-falantes (Law, 1991:189).
16. Os chamados “Lada” estão, provavelmente, referidos a Aladá, um importante reino litorâneo. Na documentação do século XVII, os escravos procedentes de Aladá são chamados “ardras”. Sobre “ardras” em Pernambuco, na guerra contra os holandeses, ver Mattos (2004:194-223).
17. Jaquim (Jakín, Jeken) é um dos portos de embarque de escravos na Baía do Benim.
18. De acordo com Pierre Verger, os couranos vivem nas proximidades do Lago Curamo, no litoral da atual Nigéria (Verger, 1987:204, 209 nota 106). Essa correlação entre os chamados couranos e o lago parece ser conclusão sua, já que não indica fonte. Por outro lado, é importante destacar que o grupo mantido preso na forte de Ajudá foi assim designado em relatório escrito pelo administrador português do forte. Portanto, o uso do termo no Brasil parece ter ligação com seu uso, se não pelos povos locais, pelo menos entre os traficantes portugueses sediados em Ajudá. Em seu livro *The Slave Coast* (1991), Robin Law não menciona qualquer grupo ou localidade denominado coura/courano.
19. Em trabalho anterior, avantei a possibilidade de os escravos denominados Cobu/Cabu serem assim nomeados com referência aos Kaabu da Senegâmbia. Por falta de novas informações, ainda não foi possível avançar nessa possibilidade. Uma segunda hipótese, é que o grupo esteja referido a alguma localidade ainda não identificada do entorno da Baía do Benim.
20. Agolin/Agonli é uma região no interior do território mahi, à margem esquerda do rio Zou, com população majoritariamente gbe-falante (cf. Cornevin, 1962:198-199).
21. Mantive a grafia usada por Verger no Apêndice III. Ver Verger (1987:669-675).
22. Com já indiquei anteriormente, o grupo de procedência denominado mina no Rio de Janeiro não tem necessariamente a mesma composição étnica encontrada na Bahia, em Pernambuco ou no Maranhão. Também o que é designado mina no Rio de Janeiro no século XVIII difere do que, na mesma cidade, é mina, no século XIX. Tais diferenças decorrem das populações traficadas e dos arranjos no interior de cada nação, em cada cidade, época e situação. Por isso, mais que etnias (no sentido de grupos originais ou de traços culturais primordiais), considero estar tratando

- aqui de um conjunto de configurações étnicas em permanente processo de transformação. Sobre o tema ver Soares (2000, cap. 3). Ver, também, Barth (2000).
23. Uma primeira referência ao casal foi feita por mim em Soares (2000, cap. 6). Dois trabalhos recentes traçam um panorama dos africanos forros da cidade do Rio de Janeiro e dão uma medida da importância e da particularidade dos chamados “pretos minas”: Florentino (2002) e Faria (2004).
  24. A primeira referência a um mahi no Rio de Janeiro é o batismo de Ignacio, em 1742. Quanto aos coura, são identificados na documentação em data bem mais remota. Em pesquisa em andamento, Fernanda Domingos Pinheiro indica a presença de couranos em Vila do Carmo (atual Mariana/MG) desde 1723, sendo que o seu número cresce substancialmente a partir de 1730. Ainda segundo ela, a década de 1750 marca o ingresso dos couranos na Irmandade do Rosário de Vila do Carmo, muitos deles já forros. De um total de 74 couranos filiados, 64 se matriculam nesta década: 38% forros e 62% e escravos; 59% homens e 41% mulheres. Como aponta a autora, a alta taxa de feminilidade reforça a hipótese de Verger de que os couranos seriam um povo litorâneo. Para isso, se baseia no argumento de Paul Lovejoy que argumenta a maior incidência de mulheres oriundas do litoral que do interior no tráfico atlântico (cf. Pinheiro, 2004).
  25. Os “dâgomês”, ou seja, do Daomé, devem ter sido traficados nas primeiras décadas do século XVIII, em decorrência, ou não, das constantes guerras que viabilizam a expansão territorial do reino do Daomé, especialmente na década de 1720.
  26. Nos assentos de batismo por mim levantados, entre 1718 e 1726 constam apenas dezenove batismos da contra-costa. Os “caboverdes” se reduzem a três, outros dois são designados “cacheu”. Não há menção a batismos de escravos vindos de São Tomé, mas pelo menos um testamento informa ter sido o testador batizado em São Tomé e eles estão entre os fundadores da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, em 1740. O Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Candelária (1724-1736) registra o sepultamento de 79 “minas”, 8 “caboverdes”, 3 escravos vindos de São Tomé, um “moçambique”, um “cacheu” e, por fim, um da Ilha de São Lourenço (antigo nome de Madagascar), o que indica que o número de escravos dessas procedências pode ser bem maior do que o identificado até agora. AMCRJ. Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Candelária (1724-1736). Ver Soares (2000:150, tabela 13).
  27. AMCRJ, *Livro de Batismo de escravos da Freguesia da Sé da cidade do Rio de Janeiro, 1726-1733*, fl. 38. Não era comum os senhores batizarem seus próprios escravos. Ver Gudeman & Schwartz (1988).
  28. “Regra ou estatutos...”, fl. 22. Infelizmente, não foram ainda localizados dados que permitam informar o período do reinado de Pedro e de Clemente, e as condições dessa sucessão.
  29. Os mahi são mencionados, pela primeira vez, na documentação do tráfico atlântico em 1732. Cf. Law (1991:19, nota 19).
  30. Alguns casos exemplificam a complexidade dessa relação. Por volta do ano de 1758, Tegbesu, rei do Daomé, manda decapitar o “agau” (general daomeano) sob suspeita de deserção para junto dos mahi (Law, 1991:328).

31. Sobre os mahi ver Bergé (1928); Cornevin (1962); Akinjogbin (1967); Mulira (1984); Law (1991); Bay (1998).
32. Ainda não foi possível averiguar a presença de mahis e couranos em outras partes da América. O banco de dados *Afro-Louisiana History and Genealogy, 1719-1820*, organizado por Gwendolyn Midlo Hall não faz menção a eles. Cf. <http://www.ibiblio.org/laslave/index.html>
33. Banco de Dados da Freguesia do Pilar, citado em Oliveira (2003:11).
34. Não encontrei, até agora, documento que esclarecesse como Victoria chegou ao Rio de Janeiro, nem como juntou dinheiro para comprar sua alforria. A habilitação matrimonial informa todos os nomes com os quais ela se apresenta ao longo da vida: no batismo é Victoria courana, escrava de Domingos Correa Campos; na carta de alforria é Victoria Correa Campos, sobrenome do seu primeiro senhor, e aquele que a mandara batizar. Victoria não foi encontrada na lista das pretas e pardas forras minuciosamente estudadas por Faria (2004).
35. ACMRJ, Livro de Batismo de Escravos da Freguesia de Nossa Senhora da Candelária, 22.9.1742, reproduzido na habilitação matrimonial.
36. Não pude, ainda, comprovar se Antônio Gonçalves e Antonio Gonçalves da Costa são a mesma pessoa. O mais curioso é que, trinta anos mais tarde, em seu testamento, Ignacio declara ter pago, ele mesmo, a dita quantia a seu senhor. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, ACMRJ, Livro de óbitos e testamentos da Sé, 1776-1784, fl 442v-444.
37. Ao que tudo indica, o preço era alto, mas justo. Ignacio tinha a mesma profissão de um tal Antônio, por quem, em 1753, sua mulher, Rita da Silva, entregou 256\$000, se comprometendo a pagar os 94\$000 réis restantes, em parcelas mensais de 4\$000 réis; a alforria de Ignacio foi paga à vista, em dinheiro corrente e moedas de ouro e prata. A carta de alforria de Antônio foi registrada no 1º Ofício de Notas do Rio de Janeiro, livro de notas 123, p. 130 (12.1.1753); a carta de Ignacio foi registrada no 2º Ofício de Notas do Rio de Janeiro, livro de notas 76, p. 17v (12.1.1757). Ignacio e Antônio constam do banco de dados para alforrias de Sheila de Castro Faria, a quem agradeço a consulta.
38. ACMRJ, Habilitações Matrimoniais, doc. 22119, cx. 1648.
39. ACMRJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1776-1784. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, fl 442v-444.
40. O termo “patrício” parece ser usado por Monte em seu testamento no mesmo sentido do termo “parente”, que vai predominar no século XIX. O uso do termo parente como designativo de grupo, e não de família, é recorrente na documentação do Rio de Janeiro e também na Bahia, como já indicado por Reis (1991:55).
41. Essa retrospectiva foi escrita em ca. 1786, após a morte de Monte (1783), por ocasião do conflito sucessório que se instalou na Congregação Mahi, envolvendo toda a irmandade. Não tenho informações sobre Souza, além daquilo que é por ele informado: é o autor do documento “Regras e estatuto por modo de um diálogo...” sobre os Mahi no Rio de Janeiro. Chega ao Rio de Janeiro, vindo da Bahia, em 1748. No conflito sucessório é apoiado por Gonçalo Cordeiro, a quem diz conhecer desde a infância. Assim como Ignacio Monte, tanto Souza quanto Cordeiro se dizem Mahi. Monte e Cordeiro foram batizados adultos no Rio de Janeiro (Monte

em 1742 e Cordeiro em 1750, segundo ele “depois que chegou de sua terra”). Por fim, Monte e Cordeiro são barbeiros. Não pude identificar a profissão de Francisco e sei apenas que ainda estava vivo e atuando na irmandade em 1800. Gonçalo contraiu segundas núpcias em 1784, sendo o processo de habilitação matrimonial a principal fonte para sua identificação. ACMRJ, Autorizações matrimoniais, cx. 1810, doc 27.994. Até agora não consegui localizar o casamento, óbito ou testamento de Francisco Alves de Souza. A única fonte para sua biografia continua sendo o diálogo “Regra ou estatutos...”, fl. 24.

42. A expressão “*Aeolû Cocoti de Daçã*” parece corresponder a “aiye olu cocoti de Dassa”. Dassa é uma localidade de moradores iorubá-falantes no interior do território Mahi, daí o uso do iorubá “Aiye Olu”. Essa explicação me foi dada por Claude Roger Gbaguidi, informante Mahi de Savalu, entrevistado por mim em Abomey Calavi, em 2003. Por fim, segundo Cornevin (1962:57), embora a dinastia de Dassa seja Egba, a maioria de seus moradores vem de Oió. Agradeço a Robin Law as freqüentes trocas de informações que me auxiliaram na identificação de lugares e títulos.
43. Robin Law menciona um ataque de Oió a Abomey, Cana e Za (Zassa) em 1742. Za é referida como Zagnanado por Cornevin (1962:17, mapa) e como Zassa por Law (1991:321). Akinjogbin menciona as guerras do Daomé (reinado de Tegbesu) contra os Mahi e Za como as mais importantes de seu reinado (Akinjogbin, 1967:132). É da guerra contra Za que ficou o episódio dos narizes cortados, reproduzido nos baixo-relevos do palácio real de Abomey.
44. Embora as atitudes de Victoria não sejam o foco dessa argumentação, não posso deixar de destacar que, uma vez morto o marido, ela passa a ser alvo de acusações de feitiçaria por parte de Souza e seus aliados, que querem expulsá-la da Congregação. Em nenhum momento, ao longo de toda a crise sucessória, é colocada em questão a legitimidade da filiação de uma mina-coura à Congregação Mahi. As acusações que pairam sobre ela são sempre de revoltosa e feiticeira. Sobre Victoria, ver Soares (2003).
45. Carlos Julião representou uma folia, supostamente nas ruas do Rio de Janeiro; e Jean-Baptiste Debret uma coleta de esmola numa Igreja do Rosário do Rio Grande do Sul. Carlos Julião, (aquarelas por) *Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*. Introdução histórica e catálogo descritivo por Lygia da Fonseca Fernandes Cunha. Edição comemorativa do quinto centenário do Infante D. Henrique. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/Ministério da Educação e Cultura. 1960 pranchas XXXVIII e XXXXI; Jean-Baptiste Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Notas de Sergio Milliet. São Paulo. Livraria Martins. 1940. volume 3, prancha 30.
46. Conforme as normas eclesiásticas, o testamento de Ignacio Monte, datado de 1763, é anexado ao seu assento de óbito, datado de 27.12.1783. ACMRJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1776-1784. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, fl. 442v-444.
47. O mesmo sobrenome do preto forro mina Manoel dos Santos Martins, um dos três compradores do terreno da igreja, pode indicar terem sido eles escravos de um mesmo senhor.

48. Seis escravos eram homens, sendo dois barbeiros e um aprendiz de barbeiro. O inventário de José dos Santos Martins informa, ainda, possuir ele um conjunto de instrumentos de trabalho no valor aproximado de oito mil réis: 3 rebolos de amolar navalhas de pedra da Bahia, já gastos e com seus veios de ferro (900 réis cada); 3 bacias de barba com bastante uso (500 réis cada); 2 bacias mais, muito velhas (500 réis); 1 bigorna pequena, com seu martelinho de cabo de ferro (800 réis); 12 navalhas de barba já gastas e velhas (60 réis cada); 2 jogos de ferros de tirar dentes, um com boticão descarnador (800 e 600 réis cada); 1 cocho de pau de amolar navalhas, já velho (400 réis); 2 estojos de couro cru, sem navalhas, já velhos (160 réis). Arquivo Nacional. Inventário de José dos Santos Martins, doc. nº 7129, cx. 628, galeria A, Juízo dos Órfãos.
49. “Cujos assentos e declarações faço em um livrinho que tenho na minha gaveta, aonde trago as mais cousas de valor de que minha mulher de tudo tem perfeito conhecimento e o dito livrinho tem setenta e cinco folhas, rubricadas com o meu nome ou apelido, Monte. Tudo quanto estiver assentado e declarado nele por minha letra, é a mesma verdade. Os ditos assentos e declarações de dívidas, os faço em uma página conforme o número das folhas e as saídas em frente como livros de deve, e o de haver dos homens de negócio.” ACMRJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1776-1784. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, fl 442v-444.
50. Ignacio ficou acamado por algum tempo antes de morrer, tendo tido, portanto, tempo para redigir um novo testamento. Se teve o cuidado de ditar um em 1763, maiores e urgentes motivos teria tido para refazê-lo quando se viu acamado, à beira da morte. Um detalhe importante é o fato de que o assento de óbito na paróquia registra sua morte no dia 27 de dezembro, enquanto uma ata da Congregação Mahi informa que a morte teria ocorrido no dia 25, portanto, dois dias antes. Essa defasagem de tempo, assim como a inexistência de um novo testamento, fazem suspeitar que o óbito possa ter ficado incógnito por dois dias, no esforço de gerir as disputas envolvendo o destino da congregação e de seus bens.
51. ACMRJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1776–1784. fls. 42v. e 391. Alexandre de Carvalho e Boaventura Fernandes Braga são mencionados em “Regra ou estatutos...”, fls 17 e 24, assim como em outros documentos relativos aos membros da Congregação.
52. ACMRJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé , 1746-1759, fl. 211-212.
53. ACMRJ, Livro da Obitos e Testamentos da Freguesia de NS da Candelária (1797-1809), fl. 90v.
54. Luiz de Vasconcellos. “Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para o uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos por observação curiosa dos anos de 1779 até o de 1789”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XLVII, parte 1, ano 1884, p. 27.
55. ACMRJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1746-1758. Testamento de Antônio Luiz Soares falecido em 27.1.1755, fl. 298v-301.
56. Tereza devia ser uma mulher rica. Pediu para que seu corpo fosse amortalhado no hábito de São Francisco e que seu cortejo fúnebre fosse acompanhado por doze sa-

- cerdotes. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – Livro 16 da Sé (1746-1758). Testamento de Tereza Gomes da Silva, fl. 233.
57. “Escritura de venda de chãos que faz Maria Correia de Abreu, viúva de Bernardo Tavares, aos irmãos de Santo Elesbão e Santa Efigênia Manoel dos Santos Martins, Antonio Pires dos Santos e Francisco Gonçalves Nunes, pretos forros...” Preço: 233\$330. Arquivo Nacional, 4º Ofício de Notas. Livro de Notas: 24/2/1744-7/9/1744.N 36, p. 109. Agradeço a Mauricio Abreu a localização e transcrição desse registro.
58. Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1746-1759, fls. 211-212.
59. ACMRJ, Livro de Testamentos e Óbitos da Freguesia da Sé, 1776–1784. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, p. 442v-444.
60. Segundo o testamento: “O qual testamento por assim o querer, o fiz da m<sup>a</sup> Letra e Signal hoje Cidade de São Sebastião do Rio de Janr<sup>o</sup> dia mes e anno ao principio declarado. Ignacio Glz do Monte.” Em seu testamento, Ignacio apresenta ainda duas grafias para a palavra mahi: “Maý” e “Maqui”. ACMRJ, Livro de óbitos e testamentos da Sé, 1776-1784. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, fl. 442v-444.
61. Faça, aqui, menção à noção de lugar desenvolvida por Pierre Nora (1984, vol.1).
62. Mas sem uma forte referência étnica, as nações não se consolidam e, menos ainda, se perpetuam. É o que se verá acontecer, no início do século XX, quando morrem os últimos africanos mina traficados em meados do século XIX. Sobre o desaparecimento dos mina no Rio de Janeiro, ver Soares (2004).
63. Além de Josefa, Luiz Mott identifica mais duas outras mulheres couranas: Maria do Ó e Rosa Egipcíaca (cf. Mott, 1987; 1993; 1998).

## Referências Bibliográficas

- AKINJOGBIN, I. A. (1967). *Dahomey and its Neighbours 1708-1818*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ANDREONI, João Antônio (1967 [1711]). *Cultura e Opulência do Brasil*. Introdução e vocabulário por A. P. Canabrava. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- BARTH, Fredrik (2000). “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In T. Lask (org.), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- BAY, Edna G. (1998). *Wives of the Leopard. Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*. Charlottesville & London, University of Virginia Press.
- BERGÉ, J. A. M. A. R. (1928). “Étude sur le pays Mahi”. *Bulletin du Comité d’Études Historiques et Scientifiques de l’A O F II*.
- BOXER, C. R. (1969). *A Idade de Ouro do Brasil (dores de crescimento de uma sociedade colonial)*. Segunda edição revista e ampliada. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes e outros (2002). “O Banco de Dados Relativo ao Acervo da Freguesia de N. Sra. do Pilar de Ouro Preto: Registros Paroquiais e as Possibilidades de Pesquisa”. *X Seminário sobre Economia Mineira*. Minas Gerais.
- CORNEVIN, Robert (1962). *Histoire du Dahomey avec 10 cartes, 1 croquis et 35 photographies*. Paris, Éditions Berger-Levrault.

- ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen D. & RICHARDSON, David (2000). “A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências”. *Afro-Ásia*, nº 24, pp. 9-50.
- FARIA, Sheila de Castro (2004). *Sinhás pretas, Damas mercadoras. As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. Tese de Professor Titular defendida junto ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- FLORENTINO, Manolo (2002). “Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa”. *Topoi*, nº 5, pp. 9-40.
- GBÉTO, Flavien (1997). *Le Maxi du Centre-Bénin et du Centre-Togo: unapproche auto-segmentale et dialectologique d’un parler gbe de la section fon*. Colônia, Köppe.
- GUDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart B. (1988). “Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII”. In J. J. Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, pp. 33-59.
- HALL, Gwendolyn Midlo (2000). “African Ethnicities and the Meanings of ‘Mina’”. In P. Lovejoy & D. Trotman (eds.), *Transatlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London/New York, Continuum, pp. 65-81.
- KARASCH, Mary (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808-1850*. São Paulo, Companhia das Letras.
- KARASH, Mary (2000). “‘Minha nação’: identidades escravas no fim do Brasil colonial”. In M. B. Nizza da Silva (org.), *Brasil, colonização e escravidão*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 127-139.
- LAW, Robin (s/data). “Etnias na África e na diáspora: novas considerações sobre o significado do termo ‘Mina’”.
- LAW, Robin (1991). *The slave coast of West Africa 1550-1750. The impact of the Atlantic slave trade on an African society*. Oxford, Clarendon Press.
- LOVEJOY, Paul E. (2000). “Identifying enslaved Africans in the African Diaspora”. In P. E. Lovejoy (ed.), *Identity in the Shadow of Slavery*. London/New York, Continuum, pp. 1-29.
- MATTOS, Hebe Maria Mattos (2004). *Marcas da Escravidão. Biografia, Racialização e Memória do Cativo na História do Brasil*. Tese apresentada como parte dos requisitos para o concurso de Professor Titular de História do Brasil. Niterói, Universidade Federal Fluminense.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós Mattoso (1988). *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- MILLER, Joseph C. (1997). “O Atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos”. *Afro-Ásia*, nº 19/20, pp. 9-36.
- MOTT, Luiz (1998). “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religiosos afro-brasileiro”. In L. Mott, *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo, Ícone Editora.
- MOTT, Luiz (1993). *Rosa egípcia. Uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil.
- MOTT, Luiz (1987). “De escravas a senhoras”. *Jornal Mulherio*, São Paulo.

- MULIRA, Jessie Gaston (1984). *A History of the Mahi Peoples from 1774-1920*. Ph.D Dissertation em História. Los Angeles, University of California Press.
- NORA, Pierre (1984). “Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux”. In P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. La République*. Paris, Gallimard, vol. 1.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de (1997). “Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”. *Afro-Ásia*, nº 19/20, pp. 37-73.
- OLIVEIRA, Patrícia Porto de (2003). “Batismo de escravos adultos e o parentesco espiritual nas Minas setecentistas”. Comunicação publicada online nos *Anais da V Jornada Setecentista*, Curitiba, 26 a 28 de novembro.
- PINHEIRO, Fernanda Domingos (2004). “Tráfico Atlântico, Diáspora Africana e escravidão: os Couranos em Vila do Carmo, Minas Gerais, século XVIII”. Trabalho de Curso, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, Universidade Federal Fluminense, manuscrito.
- REIS, João José (2003). *Rebelião Escrava no Brasil. A história do Levante dos Malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo, Companhia das Letras.
- REIS, João José (1991). *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (2005). *Escravidão e Liberdade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1982). *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*. New York, St. Martin’s Press.
- SCHWARTZ, Stuart (1995). *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SOARES, Mariza de Carvalho (2004). “From Gbe to Yoruba: Ethnic Changes within the Mina Nation in Rio de Janeiro”. In T. Falola e M. Childs (orgs.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington, Indiana University Press. pp.231-247.
- SOARES, Mariza de Carvalho (2003). “Can women guide or govern men? Gender and Power among African Catholics in Colonial Brazil”. Seminário junto ao Harriet Tubman Centre on the African Diaspora, York University/Canadá. (manuscrito).
- SOARES, Mariza de Carvalho (2002). “O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, século XVIII”. *Topoi*, vol 4, pp. 59-83.
- SOARES, Mariza de Carvalho (2000). *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SOARES, Mariza de Carvalho (2000). “Descobrimos a Guiné no Brasil colonial”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 161, nº 407, abr/jun., pp. 71-94.
- SOARES, Mariza de Carvalho (1998). “Mina, Angola e Guiné, nomes d’África no Brasil setecentista”. *Tempo* (dossiê: Escravidão e África Negra), vol. 3, nº 6, dezembro, pp. 73-93.
- VERGER, Pierre (1987). *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVIII a XIX*. (3ª ed.) São Paulo, Editora Corrupio.