

Identidade e etnicidade no recôncavo da Guanabara, séculos XVII e XVIII.

Denise Vieira Demetrio¹

1-Introdução

Preocupação bastante antiga dos fundadores da antropologia no Brasil, como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Roger Bastide e diversos folcloristas (estes últimos os grandes construtores da idéia da existência de uma identidade cultural brasileira), pouca atenção, até recentemente, havia sido dada pelos historiadores às questões acerca das diferenças (e/ou aproximações) étnicas entre os escravos e de sua relação com a criação de identidades sociais, africanas, ou não. Sem dúvida, este interesse está ligado ao aprofundamento de determinadas temáticas, como a família escrava, o protesto escravo e a organização de quilombos, que não poderiam mais avançar sem a necessária reflexão sobre os arranjos e/ou conflitos entre as diferentes etnias africanas, bem como entre elas e os escravos e libertos nascidos na terra. As clássicas e esquemáticas oposições de classe, escravos contra senhores, resistência e/ou dominação, não eram mais suficientes para a compreensão de todos os matizes e dimensões das lutas sociais presentes na sociedade escravista.

Em meados da década de 70, S. Mintz e R. Price defendiam que o impacto do tráfico atlântico havia sido capaz de destruir identidades preexistentes, enfatizando a importância de uma nova cultura, afro-americana, cujas sementes teriam sido lançadas nos porões dos navios negreiros.² Não por acaso, tal interpretação levou muitos historiadores a negligenciar as diferenças entre os africanos escravizados e escravos nascidos no cativeiro, considerando que a experiência da escravidão (e do racismo) sobrepunha-se à diversidade cultural ou mesmo a anulava. Mais recentemente, a presença de africanistas no debate vem colocando a questão em outros termos. Thornton, por exemplo, ataca o problema de frente, perguntando-se a respeito das relações entre África e América durante parte significativa do período de vigência da escravidão. Recusa-se a pensar a história de um ponto de vista meramente “continental” para verificar como os africanos participaram ativamente do *mundo atlântico* (África, Europa, América), incluído aí o tráfico de escravos.³ Em seus textos, encontramos não mais a imagem congelada de uma vítima impotente

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em história da Universidade Federal Fluminense (2010-2014); bolsista Cnpq. Email: denisedvd@gmail.com.

² Sidney W. Mintz & Richard Price – *The birth of African-American Culture*. (1976) Boston, Beacon Press, 1992. Apud: Silvia Hunold Lara “Mulheres escravas, identidades africanas”. Disponível em: www.desafio.ufba.br/gt3-006.html

³ John Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992. Apud: Lara op. cit

diante da escravização, mas a história de sujeitos históricos social e culturalmente diversos em contextos históricos específicos.

Na historiografia brasileira, o redimensionamento destas reflexões esteve estreitamente associado à incorporação das questões apresentadas pelos historiadores da história social da cultura, que apontam para a perspectiva de que, apesar de todos os mecanismos de dominação e exploração, homens e mulheres são agentes de sua própria história e cultura. Neste sentido, em meio às políticas de controle e às práticas culturais e religiosas da sociedade escravista, antigos temas da pesquisa histórica assumem uma nova dimensão: a cultura é reinterpretada do ponto de vista de suas transformações, os grupos sociais são vistos como redes interligadas entre si, as identidades são repensadas como construídas (e até inventadas) e a vida social é analisada a partir de diferentes perspectivas (os laços familiares, a religiosidade, a vadiagem, a festa, a sexualidade e tantos outros temas da historiografia contemporânea).

Considerando que o estabelecimento de identidades é tido como uma construção historicamente determinada, a valorização das possíveis continuidades africanas, base importante para a criação de identidades, passa a ser vista como mais uma possibilidade, dentre outras. Se as heranças são constantemente redefinidas e recriadas com diferentes significados e sentidos cai por terra a defesa de uma pretensa pureza africana ou a existência de “sobrevivências” passivas do passado. Ao mesmo tempo, os estudos sobre a experiência dos africanos escravizados na América têm se preocupado cada vez mais com o tema das identidades, tanto as de origem ou procedência como aquelas advindas do modo como estes elementos foram incorporados e/ou transformados sob a escravidão.⁴

Ultrapassando a opacidade das fontes para este tipo de informação, os estudiosos têm conseguido recompor diversos caminhos percorridos pelos africanos e seus descendentes nas Américas, sempre levando em conta as relações sociais e culturais entre os diferentes grupos nos dois lados do Atlântico.⁵ Exemplo deste esforço são os trabalhos de Mariza de Carvalho Soares sempre mostrando que a organização dos africanos pode resultar de rearranjos étnicos estabelecidos no próprio cativeiro. Segundo a autora, a maioria dessas identidades estava baseada em categorias mais abrangentes (como os “angola” e “mina” do Rio de Janeiro) que reuniam, no seu interior, uma grande diversidade de grupos étnicos.⁶

⁴ Maria Inês Cortes de Oliveira - “Quem eram os 'negros da guiné'? A origem dos africanos na Bahia” *Afro-Ásia*, 19/20 (1997): 37-73; Mariza de Carvalho Soares - “Mina, Angola e Guiné: nomes d'África no Rio de Janeiro setecentista”. *Tempo*, 6 (1998): 73-93. Apud: Silvia Hunold Lara, “Mulheres escravas, identidades africanas” Disponível em www.desafio.ufba.br/gt3-006.html

⁵ Ver entre outros, Gwendolyn Midlo Hall, “The creole slaves: origin, family, language, folklore” *Africans in Colonial Louisiana*. Baton Rouge, Louisiana State Univ. Press, 1992, pp. 156-200; Maria Inês Cortes de Oliveira, “Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades de africanos no século XIX”. *Revista da USP*, 28 (dez95/fev96): 174-193. Apud: Lara, op. cit.

⁶ Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000; da mesma autora: “Descobrimo a Guiné no Brasil Colonial”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro*, 161 (407), abr./jun. 2000; “Mina,

No que concerne aos estudos sobre o tráfico Atlântico e os grupos étnicos africanos, mais uma vez a análise do antropólogo Fredrik Barth sobre cultura e identidade, em muito contribuem para a reflexão que pretendemos desenvolver neste trabalho.⁷ Os questionamentos que norteiam essa problemática dizem respeito ao debate sobre a continuidade ou a mudança quando esses africanos passam a pertencer a um “*sistema social abrangente*”⁸ distinto ao que estavam inseridos, bem como, no entendimento da permanência ou reorganização de sua formação grupal. Para Barth, as identidades étnicas são configuradas a partir das relações interpessoais, sendo assim, os contatos com outros grupos étnicos e outras culturas não são negativos, mas podem influenciar a organização social do indivíduo. Desse modo, é muito difícil definir se os africanos que chegam ao Brasil, e mais especificadamente, aos engenhos do Rio de Janeiro, mantêm a sua identidade ou incorporam uma nova, se adequando às circunstâncias vividas. É importante destacar que esses grupos ditos “não-organizados” não foram privilegiados nos estudos de Barth que se dedica a grupos estabelecidos territorialmente a longo prazo e não a casos de imigrantes, escravos ou populações deslocadas e fragmentadas. Segundo o autor, os grupos étnicos não podem ser definidos por sua cultura, haja visto, que esta pode pertencer a diferentes grupos étnicos, embora os traços culturais sejam importantes para marcar as identidades étnicas.⁹

Seguindo a lógica da “micro-história barthiana”, cada indivíduo se posiciona de modo diferente de acordo com as redes em que estão inseridos, portanto, apesar dos africanos não se verem como africanos (porque esta é uma construção dos pesquisadores), mas também quem sabe não se viam todos como angolas ou moçambiques antes de serem assim identificados no quadro do Império português, mas certamente incorporaram essa identidade e passaram a operar a partir dela tanto frente às agências coloniais quanto entre eles.¹⁰ Da mesma forma, senhores e comerciantes de escravos, irão promover essas identificações em conformidade com as relações e redes sociais específicas de interesses. Nesse sentido a temática das identidades levantada por Barth ultrapassa as questões das identidades étnicas e abre para a questão das identidades sociais de modo geral.

Este trabalho pretende participar deste esforço, analisando o tema da identidade escrava em fins do século XVII e início do XVIII no Recôncavo da Guanabara a partir da exploração dos diferentes grupos étnicos e de procedência declarados nas fontes eclesiais (batismo e matrimônio) da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga.¹¹

Angola e Guiné, nomes d’África no Rio de Janeiro Setecentista”. *Revista Tempo*, vol. 3 - nº 6, Dezembro de 1998; e “A nação que se tem e a terra de onde se vem”. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 26, mai-ago 2004: 303-330.

⁷ Fredrik Barth. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa. 2000.

⁸ Idem. *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Mariza de Carvalho Soares. “A nação que se tem e a terra de onde se vem”, *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 2, 2004, pp. 303-330.

¹¹ Arquivo da Curia Diocesana de Nova Iguaçu. Livro de Batismos e Matrimônios de escravos da Freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, 1686-1721.

2-Análise

2.1-Tráfico, batismo e escravidão: formas de inserção na sociedade colonial.

Nos primeiros 150 anos da colonização portuguesa, o Rio de Janeiro destacou-se mais pela importância geopolítica do que por seu papel econômico. O grau de inserção do Rio na economia atlântica cresceu após a bem-sucedida tomada de Pernambuco pelos holandeses em 1630. Antes disso, em algum momento da segunda metade do século XVI, a quantidade de escravos Índios foi superada pela de africanos, os quais eram reexportados em parte para Buenos Aires, em troca da prata vinda de Potosí (na atual Bolívia). Parcela substancial dessa prata era dirigida para a aquisição de negros na África, em especial na área do golfo da Guiné, para o que também concorria o escambo de farinha de mandioca, aguardente e tabaco. Com a mineração, cresceu a importação de escravos da costa centro ocidental (Congo, Angola e Benguela) e já por volta da década de 1730, essa região se tornou a principal fornecedora de escravos para o Sudeste brasileiro e o porto da cidade do Rio de Janeiro se firmou como o principal receptor dos cativos vindos daquela região. Isso é comprovado pela distribuição dos escravos exportados para o Brasil, de 1720 a 1770, por Luanda (Angola), maior porto negreiro africano ao sul do Equador: 42% destinavam-se ao Rio de Janeiro, 32% ao Recife e 23% a Salvador. Durante a segunda metade do século XVIII, a ligação da costa angolana com o Rio era tão estreita que as letras cariocas levadas por traficantes de escravos brasileiros circulavam como dinheiro na cidade de Benguela.¹²

Com a escravização, milhares de negros das mais variadas culturas acabaram se misturando e tiveram de passar a conviver juntos, criando laços de comunicação e de socialização. A historiadora Marina de Mello e Souza, em seu artigo "Destino impresso na cor da pele", relata que

"ao serem arrancados de suas aldeias e transportados pelo continente africano rumo às feiras regionais e aos portos costeiros, os escravos de diferentes etnias misturaram-se, aprenderam a se comunicar, criaram novos laços de sociabilidade que se consolidaram durante os horrores da travessia atlântica, e se institucionalizaram no seio da sociedade escravista colonial, à qual foram inseridos à força, acabando por encontrar formas de integração".¹³

No contexto do catolicismo, o batismo era a principal maneira de tornar qualquer indivíduo, escravo ou livre, membro da sociedade cristã. Não obstante, os escravos tinham diversos meios de criar elos de associação ou formas de parentesco, tanto dentro das estruturas da sociedade predominante quanto fora delas. Os laços criados pela etnia, pela língua, pela religião e pela política africanas

¹² Manolo Florentino, "O Tráfico negreiro e os padrões de parentesco na família escrava". *Ciência Hoje*, vol. 27, nº 157, jan/fev. 2000: 45-46.

¹³ Gabriela G. "Desconhecimento cria a idéia de uma só África". In: O Brasil negro. (Reportagem) Disponível em: www.comciencia.br

continuaram a funcionar no Brasil, como demonstraram as rebeliões etnicamente organizadas do início do século XIX. Até a viagem da África gerava condições para a formação de parentesco fictício (compadrio). Esses laços étnicos e culturais gerados pela vivência em comum e pela condição de escravidão, às vezes eram incorporados às instituições e às associações da sociedade brasileira. Havia congregações religiosas, como as irmandades de Nossa Senhora do Rosário, espalhadas por todo o Brasil, e elas representavam um dos principais meios de associações e expressão cultural acessíveis aos negros, reservada aos que ingressaram na comunidade cristã por intermédio do rito do batismo.¹⁴

Considerava-se responsabilidade de todos os senhores o batismo dos escravos, já que uma das principais justificativas da escravatura era a conversão dos pagãos e a salvação das almas. A principal legislação do império português, as *Ordenações Filipinas* (1603), exigiam que todos os senhores batizassem seus escravos africanos adultos com mais de sete anos de idade no máximo em seis meses, as crianças de menos de sete anos deveriam ser batizadas no máximo um mês após a compra, caso contrário a Coroa os confiscaria. Os arquivos das paróquias brasileiras registravam tanto o batismo dos africanos recém-chegados, geralmente adultos, e também o das crianças nascidas na escravidão.¹⁵

Assim podemos distinguir os escravos entre os nascidos no âmbito da sociedade colonial e os nascidos fora dela. Os primeiros organizados segundo o critério da cor e os segundos com base no critério da procedência.¹⁶ No mais antigo livro de batismos de escravos da Freguesia de Santo Antônio de Jacutinga (1686-1721) constam 696 registros de batismos e 84 de casamentos.

Entre os batizados no âmbito da sociedade colonial quase 90% possuem apenas a designação de “escravos” indicando ausência de qualquer indicativo nominal que os situe por sua ancestralidade e os “crioulos” representam apenas 3,9% do total de batismos. Se considerarmos que “crioulo” é uma condição provisória que afeta apenas a geração seguinte a das mães africanas, ou seja, filhos de mãe africana nascidos na colônia,¹⁷ poderíamos concluir que: a) poucas mães

¹⁴ Stuart. B. Schwartz, “Abrindo a roda da família: Compadrio e escravidão em Curitiba e na Bahia”. In: *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru, SP: EDUSC, 2001: 267. De acordo com Mariza Soares “na cidade do Rio de Janeiro, a Matriz de São Sebastião inaugurada em 1583 é uma das poucas igrejas da cidade a permitir a presença de irmandades de pretos e pardos. Ao longo do século XVII aí se organizam quatro devoções: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Domingos e Nossa Senhora da Conceição. (...) ao longo do século XVIII essas e outras irmandades se espalham pela cidade, mostrando a firme determinação de seus membros no sentido de se reagruparem com base numa nova rede de alianças estabelecida entre as diferentes nações africanas”. Mariza de Carvalho Soares, “Histórias cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé”. In: Manolo Florentino (org.) *Tráfico, cativo e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005: 136.

¹⁵ Stuart. B. Schwartz, op cit, pp. 268-269.

¹⁶ O conceito é utilizado por Mariza de Carvalho Soares e inspira-se nos trabalhos de Fredrik Barth que, ao discutir grupos étnicos, aponta a existência de sistemas sociais abrangentes, nos quais interagem indivíduos de diferentes grupos étnicos. Ver: Fredrik Barth, “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: Tomke Lask (org) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000, pp. 25-67.

¹⁷ Estou aplicando aqui a interpretação de Mariza Soares para o termo crioulo. Ver: Soares, *Devotos da cor* p. 100.

africanas estão batizando seus filhos, ou poucas mulheres africanas estão tendo filhos e, b) os batizados designados apenas como “escravos” podem pertencer a uma primeira ou segunda, ou qualquer outra geração nascida na colônia.

Há algumas informações que talvez expliquem melhor esta diferença. A designação “crioulos” só está registrada entre os anos de 1686 a 1692 quando os registros eram feitos pelo pároco Antônio Cardoso da Silva e simplesmente desaparece entre 1692 até 1721. Entretanto as mães africanas continuam batizando sua prole até 1721. Dos 664 registros em que a mãe está presente as africanas totalizam 205 (30,7%). Disso podemos concluir que a escassa presença de crianças “crioulas” entre os batizados decorre do modo como o assento foi redigido e da ausência da informação e não de uma mudança no perfil dos escravos, ou seja, por alguma razão que desconhecemos os registros de filhos de africanas não são mais designados como ‘crioulos’ a partir de 1693 em diante.¹⁸

Uma outra denominação que sofre uma inflexão temporal é o termo “mulato”. Assim como “crioulo” ele é restrito aos batismos realizados no século XVII (1686-1694) e ao pároco Antônio Cardoso da Silva. Dos 21 registros de filhos mulatos em 19 não há menção ao pai e em um não há menção à mãe, indicando possivelmente uniões ilegítimas com indivíduos de *status* superior (branco). Entre essas dezenove mães, sete são do Gentio de Guiné e sete são “mulatas”. Mais duas informações a respeito do termo merecem destaque: a) as mães “mulatas” (24 no total – 3,6%) são provavelmente solteiras já que nos registros não aparece o nome do pai; b) ao contrário do que ocorre para os batizados, para as mães essa denominação não desaparece no século XVIII, sendo do ano de 1719 o último registro de uma mãe mulata. De qualquer forma - tanto para os filhos quanto para as mães - o termo “mulato” parece trazer nele indício de ilegitimidade.

Os pardos batizados perfazem 0,5% dos inocentes e são todos escravos. Entre os pais cinco são escravos e um é forro, totalizando seis registros (0,9%). Já entre as mães pardas (34 no total – 5,1%) 31 são “escravas”, duas são “da casa de” e uma “livre”. O termo “mestiço” só aparece uma vez, assim como “cabra”. A situação das mães pardas é bastante interessante. Dessas 34 mães pardas de Jacutinga, todas escravas, apenas oito são casadas sendo sete com livres. Na freguesia de Irajá as dezesseis pardas possuíam marido em nove registros. Desses nove somente três eram escravos. O que pretendo dizer é que essas mulheres tinham uma proximidade maior com homens livres, inclusive, no caso de Irajá, com cristãos-novos.¹⁹

O último grupo é composto pelo “Gentio da Terra” que, nascido “na terra”, entretanto, nasceu fora dos limites sociais da sociedade colonial e por isso, é

¹⁸ Problema semelhante foi encontrado por Mariza Soares nos livros de batismo da cidade do Rio de Janeiro. Ver Devotos da Cor, Capítulo 3, passim.

¹⁹ Cf. Luciana Leite Gonçalves. Cristãos-novos, negras pardas e seus filhos ilegítimos. Monografia de Bacharelado. Niterói: UFF, 2001.

“gentio”, como também o é o gentio de Guiné.²⁰ O que mais chama a atenção nos registros em que estão presentes são as diferentes designações associadas à seus nomes: “da casa de”, “familiar de”, “do serviço de” e, inclusive, “escravos de”. Segundo Stuart Schwartz o termo “serviço” é uma forma diminutiva do termo clássico “servo”, porém não escravo. Na região de Santa Catarina, estudada pelo autor, o diminutivo é substituído pelo termo “servo” e depois pelo termo “administrado”. Este termo expressava as restrições legais impostas à escravização dos índios, que eram, então, postos sob “administração temporária” de um senhor. A designação “escravo” aparece mais tardiamente naquela região e muito raramente. Essa mudança de terminologia indica que quando começou a aumentar o número de escravos africanos ou seus descendentes na região, os índios passaram a ser vistos, cada vez mais, como escravos.²¹ Tais denominações, portanto, só fazem sentido se situadas no tempo, em comparação com a maior/menor presença de africanos e consideradas as particularidades locais.

Como o número de índios em Jacutinga é proporcionalmente baixo não foi possível avançar muito na compreensão das suas diferentes modalidades de enquadramento. Os 22 registros de batismo de índios se deram entre 1687 a 1701; os pais e mães aparecem nos registros neste mesmo período, o que já abre uma discussão: onde estão os pais e mães, os índios adultos, nos vinte anos que se seguem? Também no livro de casamentos os dois registros de índios se fazem no final do século XVII, quando também é registrada a única testemunha indígena.

No livro de batismos, os índios na condição de padrinhos/madrinhas (que somam 3 registros) também não são mais mencionados no século XVIII. Se compararmos o número de registros em que indígenas e africanos foram batizados, no século XVII os gentios da terra superam os Africanos: 22 (3,3%) contra oito (1,2%) respectivamente, mas o percentual de informação é muito baixo em relação ao total de casos e qualquer conclusão definitiva é arriscada. O que é certo é a constatação do “sumiço” do “gentio da terra” ao longo do tempo o que indica que, como no caso de Santa Catarina estudado por Stuart Schwartz, esse desaparecimento deve estar associado ao crescimento do tráfico negreiro e à substituição da mão-de-obra indígena pela africana.

Mas antes de chegarmos nos africanos, voltemos às categorias até aqui trabalhadas. Em todo o livro de Jacutinga, chama a atenção o uso da expressão “da casa de”. Ao todo foram dezesseis registros: duas forras; quatro gentias da terra; uma liberta; uma mulata; quatro pardas ; cinco parentes consangüíneos e uma mulher com sobrenome. Esse Brás da Silva foi casado com D. Maria Colaça, que não aparece no livro de Jacutinga porque é falecida em 1679; Já Catarina Colaça é irmã de Maria Colaça, portanto, cunhada de Brás da Silva, que por sua vez é pai de Jorge Colaço, que com sua tia Catarina aparece como padrinhos de escravos nos

²⁰ Mariza Soares, “Descobrimo a Guiné no Brasil Colonial”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro*, 161 (407), abr./jun. 2000, p. 78.

²¹ Schwartz, “Segredos internos”, op cit., p. 278.

registros.²² Nesse caso, “a casa” é a parentela, à princípio, e é consangüínea. Mas por que os pardos, forros, mulatos, índios e até escravos estariam incluídos nela? Nas palavras de A. M. Hespanha:

“A casa é a grande unidade cimentada pelo poder doméstico ou econômico, encabeçada pelo pai de família (...) a qual se prolongava na sua mulher e filhos, na sua parentela (branca ou índia, como acontece nas elites gaúchas do Brasil), na sua criadagem, nos seus “servos” (na Europa Centro-Oriental; mas com expressão na linguagem, mesmo na Europa Ocidental, como equivalente a “criado”) e, no Brasil, na sua escravaria. Sendo o apadrinhamento o equivalente a uma paternização espiritual, os afilhados aproximam-se da casa, ficando obrigados às fidelidades, deveres, mas também aos benefícios que essa inclusão comporta. Nem a escravidão modifica a estrutura do modelo da casa. Os escravos, assim como os outros membros da família, estavam sujeitos ao poder doméstico do pater, praticamente absoluto do poder civil, e apenas moderado pela piedade e pela misericórdia que, naturalmente, tinham gradações, distinguindo as várias categorias de pessoas dentro da casa. Nessa medida, como muito bem salientou Hebe Mattos a escravidão apenas quantitativamente marca uma diferença, pois, no plano das representações da sociedade corporativa, encontrava já a justificação doutrinal e o lugar institucional.”²³

Acredito que esses indivíduos estariam melhor situados junto aos senhores de engenhos e de escravos do que aqueles que são denominados apenas como escravos, sobretudo africanos. “Casa” não é utilizado para os africanos, indicando que pertencer a uma casa significa situar-se num nível hierárquico ou de distinção superior aos demais. Quanto mais próximos da liberdade (pardos e forros), mais próximos da casa do senhor, mais próximo dos brancos, mais próximos de uma situação de não-escravos. Assim as classificações sociais marcavam o lugar de cada um tanto no interior das famílias senhoriais como nesta sociedade colonial como um todo.

Passemos então a analisar os africanos mais de perto. Entre os nascidos fora da sociedade colonial contabilizamos oito (1,1%) batizando, 204 (30,7%) mães e oitenta (23,3%) pais. Dentre as treze procedências registradas os escravos do “Gentio de Guiné” respondem pela maioria delas: 87,6%.

Se atentarmos para o fato de a capitania do Rio de Janeiro ser tradicionalmente considerado uma cidade de concentração de escravos da costa centro ocidental²⁴ temos aqui uma questão: não há nenhum registro que referencie explicitamente um escravo como proveniente de Angola, Congo ou Benguela, as mais conhecidas procedências dessa parte da costa. Já os minas, sempre estimados como minoritários no RJ ultrapassam os cinco por cento. Quanto aos guinês, o que surpreende não é o fato de serem majoritários (o mesmo também

²² C. G. Reingantz. *Primeiras famílias do Rio de Janeiro*. op. cit., t II, p.106.

²³ Antonio Manuel Hespanha. Prefácio. In: João Luiz Ribeiro Fragoso, Carla Maria Carvalho de Almeida e Antonio Carlos Jucá de Sampaio (orgs.). *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no antigo regime nos trópicos*. America Lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2007, p. 15.

²⁴ Mariza de Carvalho Soares, “Descobrimo a Guiné no Brasil Colonial”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro*, 161 (407), abr./jun. 2000, p. 87.

ocorre para a cidade do Rio de Janeiro²⁵), mas a sua composição, afinal, como já questionou Soares, o que significa ser “escravo de Guiné”?

Segundo a autora, no século XV, na crônica de Zurara, a Guiné correspondia à costa ocidental africana do atual Senegal – a "Terra dos negros", onde se estabeleceu o primeiro comércio regular de escravos – e aos desconhecidos territórios a serem conquistados ao longo da costa até a então chamada Etiópia Oriental. Ainda no século XV o termo é estendido à costa do Congo, Angola e a Benguela. Também esta parte do continente africano vai ser genericamente denominada Guiné devido à importância assumida pela costa ocidental no conjunto das possessões portuguesas. Ainda segundo a autora:

“com a descoberta da extensa costa africana até o Cabo da Boa Esperança e a passagem para a contra-costa, deixa de ter sentido a antiga denominação “Guiné” que faz parte de uma geografia já superada. Entretanto, seu uso permanece e é freqüente na documentação do século XVI, se estendendo até o século XVIII. Ao longo deste período o termo "Guiné" pode corresponder à terra dos guinéus mencionada por Zurara, às terras a partir do atual Senegal (atuais Gâmbia, Guiné Bissau e Guiné); à costa centro-ocidental (Congo, Angola e depois Benguela); ou ainda, de forma genérica, à toda costa ocidental. (...) Assim sendo, no século XVI, excetuados os escravos especialmente designados como procedentes de determinado ponto da África atlântica, como os vindos da Costa da Mina, todos os demais procedem de uma das configurações da Guiné e são chamados "escravos de Guiné".²⁶

Ou seja, no período aqui tratado, ser escravo do gentio da guiné, na verdade, significa pertencer a uma extensa área geográfica que abarca diversos grupos étnicos e diversos pontos territoriais, como Angola, Congo e Moçambique, por exemplo. Outra consideração importante quanto ao “Gentio de Guiné” destacada pela autora é que o termo “gentio” corresponde aos povos almejados pela catequese missionária. No século XVIII o termo cai em desuso sendo substituído por “nação”. Assim, enquanto “nação” é usado desde o século XV ao XIX porque seu uso está associado ao campo da política e do comércio, o termo “gentio” vinculado ao campo religioso e catequético, cai em desuso quando a catequese perde espaço para o tráfico. Nos registros aqui tratados o termo “gentio” só aparece para os escravos de guiné e o termo “nação” não é utilizado. Mariza Soares explica que, de um ponto de vista mais secularizado, o escravo passa a ser identificado não por sua contribuição ao projeto de expansão cristã, mas por sua importância no quadro dos conflitos em território africano e das rotas e portos de embarque do tráfico negreiro.²⁷ Cabe frisar que uma “nação” não corresponde necessariamente à uma etnia; em alguns casos, nações, grupos étnicos, reinos, vilas, regiões e grupos lingüísticos podem coincidir, em outros não.²⁸

²⁵ Idem. Ibidem. p. 87.

²⁶ Idem. Ibidem. pp 71-78.

²⁷ Idem. Ibidem. p. 80.

²⁸ Soares, “A nação que se tem e a terra de onde se vem”. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 26, mai-ago 2004, p. 319.

Os livros analisados por Mariza Soares mostram que o gentio de Guiné desaparece progressivamente ao longo do século XVIII. E na primeira metade deste século as mulheres designadas como do “gentio de Guiné” são, em sua grande maioria, mães que estão registrando seus filhos e desaparecem na segunda metade do XVIII. As escravas de Guiné são antigas na cidade e já socializadas no mundo colonial.²⁹ A autora não tem dados para o século XVII, mas mostra que os minas na primeira metade do século XVIII são, em sua grande maioria, adultos recém-chegados. Trata-se basicamente da mesma configuração por mim encontrada em Jacutinga: os cinco escravos minas são batizados entre 1708 e 1715, já adultos; já dos três guinés batizados todos no século XVIII um é adulto e os outros inocentes. Há ainda seis adultos sem menção à cor ou procedência.

O interessante é que os escravos que pertencem às outras procedências minoritárias não estão sendo batizados; cumprem a função de pais, mães e padrinhos demonstrando também sua antiguidade ou chegada recente. Para termos uma idéia mais exata distribuimos essas procedências temporalmente, a partir do primeiro e último ano em que aparecem cada uma delas e dividimos os registros de batismos entre adultos e inocentes.

O quadro parece indicar que essa grande variedade de procedências corresponde ao perfil do tráfico no período anterior a década de 1690. No século XVIII o tráfico destinado ao Brasil parte de duas grandes áreas fornecedoras: a costa ocidental (chamada da Mina) e a costa centro-ocidental (chamada Angola).³⁰ As nações mina e angola abarcam uma grande variedade de grupos étnicos. Entre os escravos procedentes da costa ocidental estão os “minas” e os “cabo-verdes”, havendo ainda menção a cacheos, calabares, xambás, couras, cabus e a outros pequenos grupos. Na costa centro-ocidental é grande a variedade de nações com alusão a portos de embarque. Do reino do Congo vêm, além dos ditos congos, os muxicongos, loangos, cabindas e monjolos; de Angola vêm os massanganos, cassanges, loandas, rebolos, cabundás, quissamãs e embacas; mais do sul, os de Benguela.³¹ Deste modo, no século XVIII, os grupos minoritários congo, monjolo, benguela, massangano, luanda e quissamãs procederiam da costa centro-ocidental, assim como os do gentio de Guiné como é o caso de João Massango de Guiné que batiza seu filho em 1695.³² Há ainda que mencionar o fato de que muitos podem ter sido batizados antes do embarque, como prescrevia a norma.³³ Essas denominações diferenciadas reforçam a importância da procedência como componente da identificação do escravo africano.

Uma vez aqui chegados, os africanos interagem em várias esferas da vida, criando formas de sociabilidade que – com base na procedência comum – lhes

²⁹ Idem. “Descobrimos a guiné...”. p. 92.

³⁰ Idem. *Ibidem*. p. 71.

³¹ Idem. “Mina, Angola e Guiné...”, p. 6.

³² *Livro de batismo e matrimônio de escravos* – Freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, 1686-1721. Arquivo da Cúria Diocesana de Nova Iguaçu.

³³ Soares, “Mina, Angola e Guiné...”, nota 20, p. 7.

possibilitam compartilhar diversas formas de organização, passando a constituir um grupo social de caráter profissional, religioso ou de parentesco.³⁴ Os registros de casamento são uma ótima oportunidade para a análise dessas formas. Esta é a segunda parte de nossa análise.

2.2-Os casamentos

Dos 84 casamentos realizados entre 1686-1721 em 45 (53,5%) as uniões se deram entre escravos do “gentio de Guiné”, revelando uma endogamia no gentio majoritário. Além do “gentio de guiné” há apenas um registro da união de uma escrava luanda com um escravo sem denominação de cor ou procedência, indicando possível antiguidade. Este dado também pode ser observado nos registros de batismo em que das 191 mães do gentio de Guiné que batizaram seus filhos, 68 eram casadas com homens também do “gentio de guiné”. Esse padrão também ocorre nas freguesias do Rio de Janeiro estudadas por Mariza Soares.³⁵

Ainda assim, esses dados precisam ser relativizados. Como vimos, do “gentio de Guiné” partiram africanos de diferentes pontos do território, portanto, encobrendo diferentes grupos étnicos; assim a endogamia de um grupo de procedência não significa a de um grupo étnico. Certamente os escravos do “gentio de Guiné” não estão se unindo somente por pertencerem ao “gentio de guiné”; digo isso porque à primeira vista tendemos a homogeneizá-los pelas suas definições nos registros paroquiais, tornando-nos reféns desta miragem da etnicidade.³⁶ De acordo com Fredrik Barth “a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais”³⁷, ou seja, os gentios de guiné não eram todos iguais.

A dita “miragem” (que não é só étnica) que nós projetamos em nossos objetos também ocorre no estudo da própria África. Segundo Joseph Miller uma maneira convencional de entender a África no contexto histórico do Atlântico é entendê-la como uma “instituição”, ou parte de uma estrutura mais ou menos estática, ou ainda de um sistema equilibrado formado por açúcar, escravos e engenhos; é preciso romper com esta imagem generalizada para revelar as dimensões cronológicas de um processo contínuo, ou seja, histórico.³⁸ 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

³⁴ Idem. *Ibidem*, p. 8.

³⁵ Idem. *Ibidem*, p. 11.

³⁶ Paul E. Lovejoy, “Identidade e a miragem da etnicidade”. *Afro-Ásia*, n. 27, 2002: 9-39.

³⁷ Barth, *op. cit.* p. 35.

³⁸ Joseph C. Miller, “O Atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos”. *Afro-Ásia* n. 19/20, 1997: 9-36.

grupos étnicos, mesmo quando não existem condições previamente determinadas para isso.³⁹

Daí ser tão crucial a diferenciação e as fronteiras entre procedências e etnias. Para isso temos que partir da perspectiva de que o tráfico e os rearranjos que dele decorrem reconfiguram a composição dos segmentos dos grupos étnicos africanos traficados; nas palavras de Mariza Soares “as ‘nações’ possuem, sim, um componente étnico e cultural, mas também redefinem as fronteiras entre os grupos étnicos: a “nação” acaba sendo incorporada pelos grupos organizados no cativeiro 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.”⁴⁰

O que os registros paroquiais mostram para além de sistemas de classificação dos escravos nascidos ou não no âmbito da sociedade colonial, é exatamente como eles se apropriam desse sistema em benefício próprio, cuja evidência maior é a socialização entre indivíduos de diferentes “nações”, procedências, grupos étnicos, engendrada pelo cativeiro. O fato de alguns escravos sempre serem padrinhos de muitas crianças pode ser um exemplo desta socialização.

Para melhor compreender a complexidade da inserção do africano na sociedade colonial podemos agregar aqui os dados referentes aos casamentos dos africanos, tanto aqueles encontrados no registro de casamento quanto no livro de batismo. Os casamentos legítimos se deram majoritariamente entre escravos do gentio de guiné (28) seguidos de perto pelas uniões entre escravos crioulos (25). Os dois grupos (guiné e crioulos) se uniram em dezessete registros. Os demais casamentos se deram entre indivíduos de diferentes condições, cor e procedência.

Mesmo a tendência de se unir a indivíduos do mesmo grupo de procedência como no caso do grupo dos escravos de Guiné não expressam uma endogamia simplesmente, haja visto que existiam hierarquias, disputas e conflitos dentro de um mesmo grupo; até porque os “guinés” também se uniram com outras etnias (minas, benguelas, congos, índios) e com indivíduos de condição jurídica diferente da sua. Para os africanos o casamento é uma forma de deixar de ser estrangeiro.

Quando olhamos para as outras etnias minoritárias podem até parecer irrelevantes numericamente, mas quando pensamos na sociedade como um todo são elas que vão imprimir a marca da miscigenação, tão cara à nossa historiografia, e que vão, muitas vezes, aproximar o mundo livre e o escravo. Aliás esse é um outro aspecto da sociabilidade escrava que é a interação com indivíduos pertencentes à outros níveis hierárquicos, próprios do Antigo Regime, notadamente a elite branca e livre, mas que devido aos limites deste artigo não poderão ser incluídos.

³⁹ Citado por Soares em “A nação que se tem e a terra de onde se vem”. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 26, mai-ago 2004, pp. 307-308.

⁴⁰ Idem. Ibidem. p. 308.

Antes de concluirmos, porém, resta-nos ainda inserir em nossa análise um grupo que, apesar de pequeno, merece também destaque: o dos escravos adultos. Para estes contamos com os batismos realizados em quatro localidades: Jacutinga, Irajá, São Cristóvão e Engenho Velho.⁴¹ São poucos registros, 25 no total, mas que nos instiga a investigar as formas como os recém-chegados, no caso dos africanos, e os recém-batizados foram inseridos nesta sociedade, sobretudo pela via do compadrio.

2.3-O batismo de africanos adultos

Primeiramente quanto às procedências chama a atenção o predomínio do grupo Mina. Em trabalho bastante sugestivo e já citado aqui, Mariza Soares indica que o termo “mina” foi usado no Rio de Janeiro desde os anos iniciais do século XVIII quando instala-se um comércio regular entre a Capitania do Rio de Janeiro e a Costa da Mina.⁴² A autora explica ainda que os primeiros anos da década de 1720 são os de maior número de batismos de escravos de procedência mina, porque é nesse momento que ocorre a grande expansão do reino do Daomé.⁴³ Daí não é de se estranhar seu pequeno percentual nas freguesias de Irajá e Jacutinga, porque se referem a período anterior. Um outro grupo, dos não identificados, podem ser simplesmente adultos e não africanos.

Quanto ao apadrinhamento de escravos adultos a escolha por padrinhos escravos tem sido interpretada pela historiografia como sinal de que a escolha seria feita pelo proprietário, que, normalmente, indicava um outro cativo seu, já antigo na escravaria, como padrinho, objetivando que este ajudasse o afilhado a se ambientar no cativoiro. Roberto Guedes Ferreira, citando o viajante Debret, destaca o costume dos senhores escolherem escravos mais “velhos” ou “virtuosos” para apadrinharem africanos adultos; bem como a responsabilidade dos padrinhos para com os afilhados em sua adaptação ao cativoiro⁴⁴. Mas isso era no século XIX.

Os escravos adultos em Mariana, na primeira metade do XVIII, preferiram tecer relações com outros companheiros de cativoiro, como mostrou Moacir Rodrigo de Castro Maia. Segundo o autor os 1.351 homens escravos foram acompanhados no batismo por 1.227 padrinhos com o mesmo *status* social, representando mais de 90% dos batizados. As 280 batizadas também seguiram o padrão encontrado para o sexo masculino, estabelecendo vínculos com 180 cativos (64,28%).⁴⁵ Esses dados

⁴¹ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de Assento de Batismo de Escravos da Freguesia do Engenho Velho, 1642 a 1747. Idem. Livro de Assento de Batismo de Escravos da Freguesia de São Cristóvão, 1645-1745. PINTO, Bartolomeu Homem d'El-Rei. Registro de Batismos de pretos pertencentes à Freguesia de Irajá. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 108: 129-173, 1998. DiMss II, 32, 10, 17.

⁴² Mariza Soares. *Devotos da cor*. op. cit., p. 71-72.

⁴³ Idem, *Ibidem*, p. 78-79.

⁴⁴ Roberto Guedes Ferreira. “O parentesco ritual na Freguesia de São José no Rio de Janeiro (séc. XIX)” In: *Sesmaria: Revisa do Núcleo de Estudos Históricos e Pesquisas Sociais*. Rio de Janeiro: NEHPS/FEUC, ano I, nº 1, 2001, pp. 53-54.

⁴⁵ Moacir Rodrigo de Castro Maia. “Por uma nova abordagem da solidariedade entre escravos africanos recém-chegados a América (Minas Gerais, século XVIII)”. In: III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil

superam os números encontrados por Stephen Gudeman e Stuart Schwartz para o Recôncavo Baiano de 1723 a 1816, que constataram que em 70% dos casos os padrinhos pertenciam ao universo do cativo e em 10% eram ex-escravos.⁴⁶ Em trabalho posterior, Stuart Schwartz encontrou dados que reforçaram as relações entre padrinhos e afilhados cativos, em 1835. Segundo o autor, “está claro que, na integração à Igreja e ao mundo secular dessa sociedade escrava, outros escravos assumiam ou recebiam um papel importante na integração dos africanos recém-chegados”.⁴⁷

Ao contrário dessa tendência, Maria de Fátima Neves apontou que na cidade de São Paulo, do final do período colonial, os padrinhos eram em sua maioria (60,5%) homens livres. Para a autora, a reduzida população escrava paulistana e as aproximações sociais entre forros, livres e escravos que, o núcleo urbano possibilitava, poderiam explicar a realidade do compadrio na cidade de São Paulo.⁴⁸ Vamos às nossas fontes.

Dos quatorze adultos de Jacutinga, um não teve padrinho. Dos restantes, quatro eram escravos sendo dois do mesmo proprietário que o batizando e dois diferentes, ou seja, os outros eram livres e foram identificados como proprietários. Assim suas ligações com os donos dos adultos fica evidente. No caso das madrinhas a situação quase se inverte: sete eram escravas, seis livres e uma não declarada. A madrinha Lucrecia Correia foi madrinha de um escravo adulto de Salvador Correia de Sá e de outro adulto de Manuel Correia Vasques, que eram parentes, demonstrando que possivelmente fosse ela também parente de ambos. O único caso em que padrinhos e madrinhas pertenciam ao mesmo proprietário do batizando se referia a João Maciel da Costa. Cabe a ressalva que nenhum padrinho ou madrinha era africano.

Em Irajá dos sete registros um não contou com a presença nem do padrinho nem da madrinha. O restante seguiu a tendência de Jacutinga: dois padrinhos escravos do mesmo proprietário que o batizando e quatro madrinhas escravas, sendo três de proprietários diferentes do escravo adulto. Aqui também em um único caso todos pertenciam ao mesmo dono: Inácio Pereira Leão. Novamente nenhum africano ganhou afilhado.

São Cristóvão registrou oito padrinhos livres, sendo um deles um padre, Caetano Teixeira, Procurador do Colégio. E dentre as seis madrinhas presentes, nenhuma era escrava. Em Engenho Velho os seis adultos batizados contaram com dois padrinhos escravos do Colégio e três livres e quatro madrinhas, duas do

Meridional, 2007, Florianópolis. *Anais do III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, 2007, p. 6. Disponível em: www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/51.51.pdf.

⁴⁶ Stephen Gudeman & Stuart B. Schwartz. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravo na Bahia do século XVIII. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 43.

⁴⁷ Stuart Schwartz. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2001, p. 289.

⁴⁸ Maria de Fátima R. Neves. Ampliando a família escrava: compadrio de escravos em São Paulo do século XIX. In: *História e População: estudos sobre a América Latina*. Belo Horizonte: SEADE/ABEP/IUSPP, 1990. p. 242-243.

Colégio e duas livres. Retomando o estudo de Moacir Maia ele constatou que cativos identificados como *minas* foram levados à pia batismal da Matriz de Mariana por 174 padrinhos e madrinhas da mesma procedência dos afilhados. Isso significa que, em mais de 71% dos batismos, o cativo se fazia acompanhar por outro africano da mesma procedência. Já nas quatro localidades aqui estudadas essa realidade não foi verificada e pode ser explicada em função do baixo número de africanos, o que já foi comentado, que reduziria as opções do compadrio dentro de um mesmo grupo de procedência, forçando, conseqüentemente a escolha por livres para padrinhos.

De uma maneira geral, constata-se um predomínio de pessoas de fora da escravaria atuando no apadrinhamento de escravos adultos, africanos ou não. Também chegou a esta conclusão Silvia Maria Jardim Brügger estudando a escravaria de São João Del Rei.⁴⁹ Primeiramente precisamos considerar que o pequeno número de adultos no cômputo geral dos batismos indica que a economia das regiões aqui tratadas não estavam potencialmente em expansão o que nos alerta para o tamanho pequeno e médio das propriedades em tela. Em segundo, podemos conjecturar que, se o grupo dos recém-chegados da África possuíam padrinhos fora das suas senzalas, talvez explique porque, no futuro, quando fossem escolher padrinhos para seus filhos, também seguissem o mesmo critério, valendo-se de contatos estabelecidos desde que foram batizados. Por outro lado também significa que os contatos de seus proprietários com outros facilitava essa situação. No entanto, uma melhor compreensão dessas vivências no cativo requer que sejam abordadas as teias constituídas no interior de cada escravaria.

3-Conclusão

Em conclusão, é importante destacar que ainda está por fazer a história das freguesias do entorno da Guanabara, e compará-las à história da cidade do Rio de Janeiro, a qual, por muito tempo se cristalizou como referência para os estudiosos em geral. Freguesias como Meriti, Pilar, Jacutinga, Iguaçu, Irajá, Guapimirim, certamente não seguiram a tendência do 'centro' político e administrativo da capitania como vimos. No tocante aos escravos o objetivo desta reflexão foi complexificar suas interações étnicas e sociais reveladas na prática cotidiana, sobretudo nos ritos católicos, momento ímpar na busca e consolidação de status, fundamental nesta sociedade de Antigo Regime *nos trópicos*. Não resta dúvida de que africanos e seus descendentes acomodaram-se e/ou reagiram à situação imposta pelo tráfico e a escravidão de acordo com suas visões de mundo e reelaboraram essas visões cotidianamente. O caráter individual de suas opções e estratégias de vida precisam ser dimensionados mais do que nunca em nossas análises, buscando repensar antigas generalizações.

⁴⁹ Silvia Maria Jardim Brügger. "O apadrinhamento de escravos adultos (São João Del Rei, 1730-1850)". XXIII Simpósio Nacional de História. *Anais*. 2005. Disponível em: <http://www.anpuh.uepg.br/Xxiii-simposio/anais/anaistitulo.htm>