

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

**THAMIRES SILVA E SILVA**

***ENTRE A CRUZ E O TAMBOR: NA PIA BATISMAL UMA ESCOLHA AFRICANA –  
UM OLHAR SOBRE A COSTA DA MINA A PARTIR DOS REGISTROS DE  
BATISMOS DE ESCRAVOS(AS) DA COLÔNIA DO SACRAMENTO (1732-1747)***

**Porto Alegre**

**2014**

**THAMIRES SILVA E SILVA**

***ENTRE A CRUZ E O TAMBOR: NA PIA BATISMAL UMA ESCOLHA AFRICANA –  
UM OLHAR SOBRE A COSTA DA MINA A PARTIR DOS REGISTROS DE  
BATISMOS DE ESCRAVOS(AS) DA COLÔNIA DO SACRAMENTO (1732-1747)***

Trabalho de conclusão submetido ao Curso de Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título Licenciado em História.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Kühn

**Porto Alegre**

**2014**

**THAMIRES SILVA E SILVA**

***ENTRE A CRUZ E O TAMBOR: NA PIA BATISMAL UMA ESCOLHA AFRICANA –  
UM OLHAR SOBRE A COSTA DA MINA A PARTIR DOS REGISTROS DE  
BATISMOS DE ESCRAVOS(AS) DA COLÔNIA DO SACRAMENTO (1732-1747)***

Trabalho de conclusão submetido ao Curso de Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título Licenciado em História.

Aprovada em: Porto Alegre, 10 de dezembro de 2014.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Fábio Kühn – UFRGS

---

Prof. Dr. José Rivair Macedo - UFRGS

---

Prof. Me. Natália Garcia Pinto - UFRGS

*A voz de minha bisavó ecoou  
criança  
nos porões do navio.  
Ecoou lamentos  
De uma infância perdida.  
A voz de minha avó  
ecoou obediência  
aos brancos-donos de tudo.  
A voz de minha mãe  
ecoou baixinho revolta  
No fundo das cozinhas alheias  
debaixo das trouxas  
roupagens sujas dos brancos  
pelo caminho empoeirado  
rumo à favela.  
A minha voz ainda  
ecoa versos perplexos  
com rimas de sangue  
e  
fome.  
A voz de minha filha  
recorre todas as nossas vozes  
recolhe em si  
as vozes mudas caladas  
engasgadas nas gargantas.  
A voz de minha filha  
recolhe em si  
a fala e o ato.  
O ontem - o hoje - o agora.  
Na voz de minha filha  
se fará ouvir a ressonância  
o eco da vida-liberdade.  
(Conceição Evaristo)*

## RESUMO

A partir de documentos paroquiais de batismos (1732-1747), estudo inédito para a Colônia do Sacramento, usada aqui como fonte principal de análise, é possível verificar padrões no compadrio e assim entender as redes de afinidades e os laços afetivos existentes entre os(as) cativos(as) e seus padrinhos e suas madrinhas. O objetivo principal desta pesquisa é analisar o que está por trás das escolhas dos cativos e das cativas, principalmente no que tange aos(às) adultos(as), adentrar na sociedade escravista e aproveitar as poucas fontes disponíveis que demonstram um pouco sobre a sociedade vista a partir da decisão do(a) escravo(a), tendo em vista que o batismo era usado como ferramenta na formação de novos laços e que não se tratava de uma escolha aleatória, mas sim como estratégia. Além disso, o presente estudo busca compreender no que se baseavam as escolhas feitas pelos(as) cativos(as) recém-chegados(as) de África. Ou seja, pressupõe-se que, além de serem agentes de sua escolha, os cativos e as cativas manifestavam traços culturais trazidos consigo de seu lugar de origem.

**Palavras-chave:** Batismo. Família Escrava. Agência. Colônia do Sacramento. Costa da Mina.

## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Costa da Mina no início do século XIX .....	31
Imagem 2 – Castelo São Jorge da Mina .....	33

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Batismo de escravos(as) na Colônia do Sacramento (1732-1747) .....	26
Tabela 2 – Batismo de escravos(as) inocentes na Colônia do Sacramento (1732-1747) .....	26
Tabela 3 – Batismo de escravos(as) adultos(as) na Colônia do Sacramento (1732-1747) .....	26
Tabela 4 – O compadrio de escravos(as) em Porto Alegre (1772-1800) .....	28

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1 BATISMO DE ESCRAVOS: UM BREVE LEVANTAMENTO ANALÍTICO</b> .....	14
<b>2 O COMPADRIO DE ESCRAVOS NA COLÔNIA DO SACRAMENTO (1732-1747)</b> .....	22
2.1 A COLÔNIA DO SACRAMENTO: CONTEXTUALIZAÇÃO .....	22
2.2 O COMPADRIO DE ESCRAVOS(AS) ADULTOS(AS) NA COLÔNIA DO SACRAMENTO EM PERSPECTIVA COMPARADA .....	25
<b>3 A COSTA DA MINA: INFLUÊNCIAS MATRILINEARES</b> .....	31
3.1 O QUE SIGNIFICA SER DESIGNADO(A) “MINA”? .....	31
3.2 OS POVOS DENOMINADOS “MINA” E A QUESTÃO MATRILINEAR/MATRIARCAL .....	33
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	41
<b>FONTES</b> .....	43
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	43



## INTRODUÇÃO

Não é recente o uso de registros paroquiais como documentação privilegiada para a abordagem de estudos populacionais. Provavelmente, o primeiro uso de registros paroquiais em investigações, aponta Hameister (2012, p.99), teria a finalidade de remontar genealogias “buscando ascendentes nobres ou heroicos de famílias cujas origens se perdem no tempo”. A partir disso, as fontes paroquiais, tais como registros de óbitos, testamentos e batismos, atraíram a atenção de estudiosos(as) de áreas como a Antropologia e a História a fim de enriquecer os estudos de população, como demográficos, econômicos e, principalmente, familiares.

O batismo, análise do presente estudo, é um dos mais sagrados sacramentos da Igreja Católica (HAMEISTER, 2012, p.102) que, por sua vez, tem sua história remetida ao passado bíblico e, com isso, adquire o simbolismo de ser um rito de purificação da alma, através da água, do pecado original de Adão e Eva, do qual, segundo a tradição cristã, todos(as) somos herdeiros.

Causa o batismo efeitos maravilhosos, porque por dele se perdoam todos os pecados, assim o original como atuais, ainda que sejam muitos e mui graves. (...) É o batizando adotado em filho de Deus, e feito herdeiro da Glória, e do Reino do Céu. (...) E por este Sacramento de tal maneira se abre o Céu aos batizados, que se depois do batismo recebido morrerem, certamente se salvam, não tenho antes da morte cometido algum pecado mortal (DA VIDE, 1719 *apud* HAMEISTER, 2012, p.103).

Na sociedade escravista do Brasil-colônia, o batismo era um momento de extrema importância, uma vez que representava o nascimento espiritual do indivíduo que, nesse caso, eram os(as) adultos(as) e os(as) inocentes. Vale ressaltar que o ritual católico não estava presente no cotidiano daqueles que foram feitos(as) escravos(as) na América. Para tanto, Schwartz (1998) esclarece que com as limitações impostas às oportunidades daqueles(as) que sofriam o cativeiro, os escravos e as escravas criavam formas sociais e culturais de apoio e, por que não, de enfrentamento naquele ambiente hostil. Dessa forma, fica explícito que o batismo poderia ser usado pelos(as) cativos(as) como ferramenta de sociabilidade, de criação de novos laços e de resistência.

Assim, com a finalidade de ser parte integrante dos estudos acerca do compadrio de escravos e escravas, este estudo parte da análise de registros paroquiais de batismos na Colônia do Sacramento nos anos de 1732-1747, período inicial dos registros batismais e do contrabando de escravos para o Rio da Prata. O arquivo corresponde a 353 registros de

batismos de escravos, extraídos dos livros paroquiais depositados no Arquivo Arquidiocesano do Rio de Janeiro, onde é possível investigar os padrões de compadrio e, assim, tentar entender a construção de laços pessoais entre os(as) cativos(as) e seus padrinhos e madrinhas, que, conforme suas condições jurídicas, poderiam ser escravos(as), forros(as) ou livres<sup>1</sup>.

O batismo cristão, como já mencionado, era considerado sagrado, pois criava um vínculo familiar, além de estabelecer laços espirituais entre os envolvidos, o que caracterizava este sacramento como fundamental para criação de relações entre os(as) escravos(as) e seus compadres e comadres, uma vez que a função do padrinho e da madrinha era orientar e proteger o apadrinhado. Além da sua função religiosa, o batismo inseria o cativo na sociedade colonial, permitindo a construção de relações familiares para os(as) escravizados(as) (FLORENTINO, 1997, p.91-92).

A realização dessa pesquisa se justifica dada a importância de se trabalhar com as fontes paroquiais, uma vez em que o batismo é um dos raros registros onde é possível analisar a agência dos(as) cativos(as). Desde os primeiros estudos sobre o compadrio de escravos, há cerca de trinta anos, tendo Schwartz como um dos seus pioneiros, começou a ser reconhecida a relevância do batismo para os estudos acerca da família escrava e das teias que uniam os escravos entre si e entre o mundo dos livres.

Como demonstra Schwartz (2001, p.257),

penetrar na comunidade escrava tem sido uma das tarefas mais difíceis que os historiadores se atribuíram. A relativa falta de documentos que exponham os aspectos mais mundanos da vida, em especial entre os escravos, vem criando, historicamente, uma situação na qual provas secundárias, como os comentários feitos por viajantes ou observadores informais, têm servido de base para a compreensão desses aspectos de vida. É uma situação que quase sempre deixava os escravos mudos. (...) Em muitas áreas, portanto, os historiadores são obrigados a examinar uma série de acontecimentos, tais como casamentos e fugas, e, depois, a partir de padrões de características individuais analisados dentro do agregado, tentar extrair a importância e o significado dos fatos.

Neste sentido, a fim de pensar um estudo de compadrio que levantasse novas questões, o foco analítico dessa pesquisa serão os adultos, levando em conta que suas escolhas refletiam traços culturais que atravessavam o Atlântico com o(a) escravizado(a), visando entender, portanto, o quanto de “africanidade” pode ser observado através da decisão do(a) cativo(a)

<sup>1</sup> Pesquisa iniciada a partir do vínculo ao projeto de pesquisa “Os homens de negócio da Colônia do Sacramento e o contrabando de escravos para Rio da Prata”, coordenado pelo Prof. Dr. Fábio Kühn (Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul), onde tive acesso ao trabalho com batismos de escravos, e, portanto, foi desenvolvida uma investigação sobre o compadrio de escravos na Colônia do Sacramento entre os anos de 1732 e 1747, com intuito de tentar compreender a importância das escolhas feitas pelos escravos, visando a sua inserção na sociedade colonial, o que gerou uma apresentação para o Salão de Iniciação Científica da UFRGS, onde tive oportunidade de iniciar um estudo mais aprofundado sobre a temática.

adulto(a) na pia batismal. Para tanto, vale ressaltar que algumas sociedades africanas preservavam, ainda no período colonial, traços de sua cultura matrilinear e matriarcal, o que pode ter sido um fator essencial de influência para as decisões daqueles que, desde antes do embarque rumo à América, já viam a necessidade de criar novos laços familiares (SWEET, 2007, p.51).

Compreende-se que o batismo era o momento em que os cativos e cativas eram protagonistas de suas escolhas, o que é fundamental para analisar essa agência, inclusive, como traço cultural e de resistência, trazido com o escravizado de sua localidade de origem. Além disso, esse estudo procura inovar em duas questões: a primeira é a localidade, pois não há pesquisa que aborde essa temática para a região da Colônia do Sacramento. A segunda questão corresponde à metodologia aplicada. Embora existam diversos estudos que analisam separadamente adultos (nascidos na África) e inocentes/crioulos (nascidos na América) em outras regiões, essa pesquisa pretende priorizar as decisões dos batizados adultos, compreendendo que essa escolha abarca uma série de questões e manifestações sobre o(a) cativo(a), ou seja, busca-se analisar a agência do escravizado, como este inseriu sua cultura e tradição na sociedade colonial a partir do batismo católico.

A escolha em ter como foco de pesquisa os cativos adultos corresponde, portanto, à pretensão de buscar manifestações culturais africanas na escolha de seus padrinhos e madrinhas, tendo em vista que esse escravo recém chegara do continente africano e, portanto, ainda não estava inserido na dinâmica colonial. Logo, parte-se do pressuposto que os padrões encontrados na Colônia do Sacramento tratam de preferências dos cativos e cativas, e não uma simples predominância ou aleatoriedade.

Sendo assim, devido ao caráter precursor desse levantamento para Colônia do Sacramento (situada na fronteira meridional, região disputada pelos Impérios ibéricos, e que, durante o século XVIII, recebeu grande número de escravos, em parte contrabandeados para a América Espanhola), se faz necessária a análise dos padrões de compadrio em outras localidades da América Portuguesa, que, como já foi dito, comparando com os dados que serão encontrados para a Colônia, poderão evidenciar as semelhanças e/ou diferenças existentes na localidade estudada, ou revelarão um padrão ainda não encontrado nas demais regiões.

A compreensão das relações sociais dentro das famílias escravas que, por sua vez, estão inseridas dentro de determinada sociedade, só é possível se houver uma diminuição da escala de observação. Para Giovani Levi, essa é uma característica da micro-história, que acaba unindo a história e a antropologia. Segundo Levi (1991, p.139), “a descrição densa

serve para registrar por escrito uma série de acontecimentos ou fatos significativos que de outra forma seriam imperceptíveis”, que levarão o historiador a chegar a conclusões de alcance mais abrangente. Entretanto, na busca de compreender os(as) cativos(as) como agentes históricos, é preciso reconhecer, como aponta Levi (1991, p.135), as

limitações dos sistemas normativos prescritivos e opressivos. Assim, toda ação social é vista como resultado de uma constante negociação (...), escolhas e decisões do indivíduo diante de uma realidade normativa que, embora difusa, não obstante oferece muitas possibilidades de interpretações e liberdades pessoais.

Ressalta-se, assim, que por estar observando um espaço físico específico dentro de um corte temporal – o que permite uma investigação aprofundada – utilizar-se-á como referência teórica a *Micro-História*, de Giovanni Levi, e, a fim de analisar os cativos como agentes históricos, a *História Social*, de Edward P. Thompson, principalmente no que se refere ao conceito da “experiência humana”, em que

homens e mulheres também retornam como sujeitos – não como sujeitos autônomos, “indivíduos livres”, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações (...) determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida “tratam” essa experiência em sua consciência e sua cultura (...) das mais complexas maneiras (...) (THOMPSON, 2009, p. 225-226, grifos do autor).

Para melhor compreensão acerca desta pesquisa, alguns conceitos serão melhor elucidados ao longo do trabalho, tais como: compadrio escravo, família escrava e agência.

Como referido alhures, para justificar a realização deste estudo, penetrar na comunidade escrava não é tarefa fácil para os(as) historiadores(as), principalmente pela escassez de registros autônomos dos escravizados. Partindo desse ponto, o estudo de famílias escravas e, principalmente, de compadrio de escravos tem se tornado cada vez mais frequente.

As relações de compadrio, além das de clientela e alianças de parentesco, eram muito habituais nessa sociedade. O compadrio, por exemplo, era uma relação muito diferente do que é hoje. Como João Fragoso explica em sua obra, as famílias do Rio de Janeiro escolhiam os padrinhos de seus filhos de acordo com o seu status social. Ao fazer a escolha, “integrantes da nobreza da terra, forros e famílias escravas organizavam e hierarquizavam suas vidas mediante, também, o parentesco fictício” (FRAGOSO, 2010, p.79).

O compadrio permitia que o menos abastado pudesse se dirigir ao padrinho como um igual, tendo em vista que este era escolhido, como demonstram alguns estudos, graças a seu status social. Havia, muitas vezes, a esperança de que ao designar uma pessoa livre para

apadrinhar seu filho, ela pudesse comprar sua liberdade. Essa estratégia demonstra que o compadrio era uma ferramenta utilizada pelos cativos.

É preciso ressaltar, porém, que levando-se em consideração apenas o significado religioso do apadrinhamento a posição social não seria de tanta importância. Mas não era dessa forma que tal vínculo se dava, pois ele saía da Igreja para a vida secular, tornando, então, a influência do padrinho extremamente significativa. Além disso, como um dos principais argumentos que tentava justificar a escravidão era a conversão dos pagãos e a salvação de suas almas, o batismo era responsabilidade de todos os senhores.

Os laços de representações africanas (pela etnia, religião, idioma, etc.), que já poderiam ter sido criados durante a travessia, continuaram a funcionar no Brasil, o que, segundo Schwartz, fica demonstrado nas rebeliões etnicamente organizadas no início do século XIX.

As fontes utilizadas na realização da pesquisa são, portanto, os registros eclesiásticos de batismos que se encontram no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro e, para melhor compreensão, foram analisados a partir de planilhas Excel. Entretanto, para além da análise quantitativa, a pesquisa com as fontes paroquiais pode ser considerada indicador social em uma perspectiva de história social (SCOTT; SCOTT, 2013, p.116), uma vez que abrangem diferentes segmentos da sociedade, sendo possível traçar paralelos com a história demográfica, história econômica, entre outros e, como foco analítico do presente projeto, família escrava.

As últimas décadas têm testemunhado o crescente interesse de muitos historiadores em conjugar técnicas de cunho serial e quantitativo para a exploração de variáveis demográficas, e o uso de abordagens microanalíticas e nominativas que apostam na metodologia do cruzamento de fontes. Tais enfoques valem-se, na maioria dos casos, de um tipo específico de fontes, compostas pelos registros paroquiais e civis, e possibilitam tanto a exploração quantitativa dos dados, como a análise ao nível de identificação individual dos atores sociais (SCOTT; SCOTT, 2013, p. 108).

Nesse sentido, o trabalho com os registros paroquiais de batismos tem atraído a atenção de historiadores e historiadoras e acrescentado contribuições significativas aos estudos acerca da escravidão africana e da família escrava, que visam romper com a abordagem que caracteriza a escravidão como uma força destrutiva que impediu a organização familiar dos(as) cativos(as) (SCHWARTZ, 1988, p.311) e, assim, compreender que, por trás das limitações escravistas, havia manifestações de agência dos sujeitos escravizados(as) e que as escolhas dos cativos e das cativas podem ser compreendidas para além da aleatoriedade ou predominância.

## 1 COMPADRIO DE ESCRAVOS: UM BREVE LEVANTAMENTO ANALÍTICO

A temática da família escrava, como afirma Robert Slenes em seu artigo *Lares negros, olhares brancos: Histórias das famílias escravas no século XIX* (1988), era abordada com a “imagem de devassidão e instabilidade familiar” por observadores brancos do século XIX, assim como por historiadores e sociólogos que, posteriormente, se utilizavam desses argumentos para justificar, em seus trabalhos, os padrões negativos das comunidades afro-brasileiras. A fim de romper com essa visão depreciativa, Schwartz e Gudeman, como precursores desse tipo de estudo no Brasil, e demais brasilianistas, influenciados por pesquisas acerca da família negra estadunidense, começam a reexaminar, há trinta anos, os estudos sobre as famílias e comunidades escravas brasileiras e, desse modo, começa a ser reconhecida a relevância de se trabalhar com o compadrio de escravos e escravas para maior compreensão dessas comunidades.

Segundo Fragoso (2010), “na historiografia internacional, o uso de documentação paroquial já possui larga tradição em pesquisas de história demográfica e das famílias, porém ainda são parcamente aproveitados na História Social”, e complementa afirmando que “isto é uma lástima, considerando sua natureza maciça e reiterativa”. Portanto, essas fontes se tornam essenciais para que também entendamos a “História Social do mundo ibero-americano”.

Estamos diante de sociedades católicas, cujas populações eram tementes a Deus, ou – o que é o mesmo – cuja disciplina social passava pelos sacramentos da Igreja Católica, o que transforma as fontes paroquiais em documentos de grande valor, por seu caráter repetitivo e por sua quantidade (FRAGOSO, 2010).

Em seu livro *Escravos, roceiros e rebeldes*, Schwartz demonstra que a falta de documentação fazia com que os aspectos da vida dos escravos e escravas tivessem como base de compreensão os relatos de viajantes e observadores (que, com sua visão colonialista, tratavam os cativos e cativas como exóticos), o que, na maioria das vezes, deixava os escravos(as) mudos(as). Entretanto, o contato com as instituições do governo, com a Igreja<sup>2</sup> (conforme citação de Fragoso) gerou documentos onde foi possível analisar alguns aspectos dos registros do funcionamento interno das comunidades escravas (SCHWARTZ, 2001, p.257).

---

<sup>2</sup> Schwartz ainda ressalta que, como em todo registro histórico, há interpretações e perspectivas distintas e salienta a importância de compreender que a importância desses contatos para os cativos(as) e para a instituição era bastante diferente.

O batismo, no contexto do catolicismo, consistia na principal forma de fazer com que qualquer indivíduo se tornasse membro da sociedade cristã, inclusive os escravizados. A família abrangia segmentos para além dos limites sanguíneos, o que Stuart B. Schwartz denomina “parentesco espiritual”, ou seja, compadrio. Segundo ele, essa é uma tradição de países católicos, o que demonstra a convivência entre a Igreja e a escravidão. Entretanto, esse vínculo se estendia para a vida secular do afilhado(a) e do padrinho ou madrinha – uma vez batizado, ambos firmavam um elo perante Deus, e se tal laço não fosse respeitado sofreriam punição divina. “O batismo representava participação como membro da Igreja e igualdade como cristão. O indivíduo batizado fora salvo da danação, ganhara uma nova e legítima família na Igreja e passara a possuir novos pais e relações fraternais” (SCHWARTZ, 1988, p.331).

Como afirma Moacir Maia (2010, p.36, grifos do autor),

Nesses estudos iniciais, a preocupação com a quantificação e a descrição esbarrou nos limites explicativos dos dados globais. A busca de padrões gerais do compadrio e do apadrinhamento, como bem salientou Carlos Bacellar em 2001, dificultava a apreensão do aspecto social das escolhas individuais. Dessa maneira, o indivíduo desaparece na grande estrutura dos dados gerais, ou, quando aparece, é para reforçar um “indivíduo médio”, representativo de um padrão de escolhas quanto ao padrinho.

Desta forma, a fim de romper com esse método de estudo que ainda pouco se voltava para os escravos e escravas, passa-se a compreender que, para os cativos e cativas, essa tradição cristã poderia representar uma oportunidade de se criar novos laços. Agora o cativo era associado a uma rede de laços afetivos e de interesses (BACELLAR, 2011, p.1).

Atualmente, a utilização de novos métodos tem aquecido e incentivado as pesquisas das práticas de compadrio no passado colonial e imperial no Brasil. Não basta apenas contar! A influência do método microanalítico tem colaborado para instigantes estudos que abordam, por exemplo, a dinâmica e importância das relações de compadrio em área da fronteira meridional da América Portuguesa (MAIA, 2010, p.36).

A afirmativa de Moacir Maia pode ser complementada por Líbano Soares (2010, p.80) quando este evidencia que “logicamente, os dados deste tipo de fonte não serão descritos tão somente em sua dimensão numérica, mas em uma tentativa de interpretação, que busca decifrar sinais políticos e culturais deixados por esta população”.

Neste sentido, a percepção de que os documentos de batismo representavam um elemento importante para tentar compreender o vínculo de escravos(as) entre si e/ou com os livres veio a acrescentar, e inovar, na visão e construção de uma vasta historiografia sobre a

família escrava, ainda que, como nos lembra Sheila de Castro Faria (1988, p.293), essa documentação foi gerada pelas mãos de homens brancos, logo, não se pode esperar declarações explícitas dos cativos e cativas.

É importante ressaltar, como fez Schwartz, que os escravos e escravas tinham diversos meios, não apenas os que englobavam as estruturas dominantes, de criar elos de reciprocidade e resistência. A criação de laços étnicos, políticos e/ou religiosos, continuava a funcionar no Brasil<sup>3</sup>. Além disso, como aponta Sweet, os laços entre os escravizados começavam a ser recriados antes mesmo do embarque para a América.

Devido à situação extrema em que cada um dos capturados se encontrava, em virtude da ruptura que haviam sofrido, a solidão inicial depressa dava lugar à constatação da realidade do sofrimento coletivo. Assim, mesmo durante a árdua travessia do Atlântico, amizades eram feitas, alianças eram estabelecidas, novas redes de parentesco eram construídas. Conscientes do seu isolamento e da incerteza face o futuro, durante a viagem alguns escravos tratavam-se uns aos outros pela denominação “malungo”, um termo que no Brasil adquiriu significado de (...) irmão (SWEET, 2007, p.51).

A partir desse ponto é importante compreender que, mais do que laço afetivo e/ou de interesse, o batismo era o momento em que os cativos e cativas eram protagonistas de suas escolhas, agentes na constituição novos laços familiares tanto na família nuclear, quanto nos vínculos que dela se desdobravam (MAIA, 2010, p.36).

É nesse sentido que o trabalho realizado por Gudeman e Schwartz<sup>4</sup>, sobre o compadrio na Bahia Colonial, influenciou diversas pesquisas posteriores que tinham como objetivo analisar a agência no cativo, inclusive como traço cultural e de resistência trazido com o escravizado(a) de sua localidade de origem.

No que toca ao contexto cultural, James Sweet aponta o fato de que os escravos e escravas mantiveram um importante ritual de passagem para a fase adulta, celebrado pela maioria dos povos africanos, embora variasse de acordo com a sociedade, onde o rapaz e a moça seguiam algumas normas a fim de se tornar um(a) membro(a) produtivo(a) da sociedade. Nesse ritual, as mulheres eram levadas para uma casa específica e ao saírem de lá já estavam aptas a iniciar sua vida sexual. Os homens, por sua vez, passavam pelo processo de circuncisão.

<sup>3</sup> As rebeliões de escravos(as) do século XIX são exemplos de organizações étnicas que demonstram a afirmação de Schwartz e Sweet.

<sup>4</sup> GUEDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart B. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia do século XVIII. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e Invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.



“Todos os pagãos destes reinos praticam a circuncisão, mesmo muitos dos que são batizados [...] e aquele que não for circuncidado não é considerado um homem perfeito” (CADORNEGA, 1680 *apud* SWEET, 2007, p.53). Como afirma Sweet (2007, p.53), há relatos no Brasil do início do século XVIII, afirmando que escravas angolanas recusavam as relações sexuais com escravos que não fossem devidamente circuncidados, o que, claramente, manifesta o quanto as tradições africanas ainda eram presentes entre os escravizados e escravizadas e que, mesmo após a travessia, a perda de laços sanguíneos e a tentativa de colonização não só de seus corpos, como de seus costumes e crenças, continuavam a seguir alguns de seus ritos.

Outro aspecto que Sweet nos traz é o fato de que a monogamia nem sempre era praticada por cativos e cativas. Além disso, havia uma alta taxa de nascimentos extramatrimoniais entre os escravos(as), o que poderia indicar que os cativos e cativas não se casavam nos padrões católicos.

Manter um grande número de concubinas, uma ideia à qual muitos se conformam, não é contrário à inviolabilidade do sacramento, nem um descrédito à nobreza ou bom nome de um homem, e eles dizem que as mantêm, não por lascívia, mas pela conveniência da sua própria grandeza. Para eles, a honra de uma mulher não é ofuscada pela variedade dos seus amores nem pelo número de amantes, desde que reconheça o seu marido como amante principal (CAVAZZI *apud* SWEET, 2007, p.54).

Nos registros de batismos, tanto nos citados por Sweet, como nos estudados por Schwartz, inclusive naqueles em que é realizada a presente pesquisa, existe uma incidência significativa de ausência paterna. Essa ausência pode ser relacionada ao fato de que muitos senhores se envolviam sexualmente com as cativas, gerando filhos “ilegítimos”, e/ou, ser consequência do costume de ter vários parceiros, que era visto como promíscuo (o que Sweet aponta como “um conceito claramente ocidental”) pelos cristãos, que atravessou o Atlântico junto com mulheres e homens escravizados e na América continuava a ser praticado. Vale ressaltar que na Colônia do Sacramento, entre os batizados inocentes (246), cerca de 70% eram registrados como filhos(as) ilegítimos(as).

Entre 1723 e 1742, na paróquia de Saubara no Recôncavo da Baía, 29,4% dos bebês nascidos na população livre eram extra-matrimoniais, enquanto que 90,3% das crianças escravas nasciam de mães não casadas. De igual modo, entre 1751 e 1758, na paróquia urbana de São José no Rio de Janeiro, 85,6% das crianças escravas haviam nascido fora dos laços do matrimônio, sendo que perto de um terço desses nascimentos era de mães angolanas. Na população livre e durante o mesmo período, apenas 24,7% dos recém-nascidos foram concebidos fora do casamento cristão (SWEET, 2007, p.54-55).

É nessa busca de compreender como se consolidavam as comunidades e as famílias escravas, principalmente no que tange à autonomia do(a) escravo(a), que alguns estudos de compadrio têm como foco o batismo de adultos e adultas,<sup>5</sup> como é o caso de estudos realizados por Carlos Eugênio Líbano Soares, Moacir Maia, Luciano Gomes, entre outros estudiosos do compadrio de escravos africanos.

Moacir Maia esclarece o fato de que os estudos sobre compadrio de escravos estiveram, inicial e preferencialmente, centrados na análise do batismo de inocentes e, por mais importante que fossem esses estudos, principalmente no que se refere aos trabalhos que daí se desencadearam sobre a família escrava, as relações de compadrio de escravos africanos foram “relegadas e vistas como pouco expressivas” (MAIA, 2007, p. 40).

O imaginário construído pela suposição de que o batismo de adultos seria meramente formal – e que não gerava vínculos significativos e duradouros como o das crianças – pode ter influenciado os poucos estudos sobre as relações entre afilhado adulto e padrinho (MAIA, 2007, p.40).

Sendo assim, Moacir Maia trabalha com o compadrio de escravos africanos partindo do viés de que essas relações de apadrinhamento formavam um dos principais laços de solidariedade que os recém-chegados à América tinham oportunidade de firmar e, com isso, os cativos e cativas se apropriaram da função social que o batismo representava. Além disso, a escolha de padrinhos e madrinhas pode nos dizer muito sobre o lugar em que o(a) cativo(a) adulto(a) se inseriu na sociedade colonial.

A partir dessa perspectiva, o batismo de adultos pode ser analisado como um dos raros registros onde é se é possível perceber a agência dos escravos e escravas a partir de suas escolhas e, assim, buscar compreender o que tais escolhas representavam, quais traços e manifestações culturais africanas eram vivenciados nesse momento. Como explica Soares (2011, p.69), “assim, ao invés de dar centralidade a categoria escrava buscou recuperar, pela ótica dos registros eclesiásticos, a condição africana na Bahia do século XVIII, com suas variações étnicas e culturais”.

Schwartz aponta a importância do compadrio de Adultos quando mostra o caso do Conde de Assumar, em Minas Gerais, que proibiu que os escravizados(as) escolhessem para padrinhos e madrinhas alguém da mesma condição que a sua, ou seja, um(a) cativo(a). O Conde temia que essa relação pudesse fortalecer o poder dos cativos e cativas, gerando o enfraquecimento do senhor.

---

<sup>5</sup> Os cativos e cativas, nos registros de batismos, estão separados entre Adultos(as) (vindos de África) e Inocentes/Crioulos (nascidos na América).

Em documento enviado ao vigário da vara da Vila Real de Sabará, o conde destaca sua preocupação com a escolha de escravizados(as) para padrinhos e madrinhas:

(...) Entre várias disposições que ordenei declaradas no meu bando de 23 do corrente mês foi uma que me parece não pouco essencial que foi a de encomendar geralmente a todos os Reverendos Vigários da Vara e das freguesias destas minas procurassem evitar com todo o cuidado não aceitar para padrinhos dos negros que se batizarem a casarem mais que homens brancos para que desta sorte se vá desvanecendo a subordinação considerada e adquirida por este parentesco espiritual (MAIA, 2007, p.48).

Moacir Maia levanta casos de cativos e cativas que recusavam o batismo cristão, mas frisa que, embora essas recusas acontecessem, outros cativos se apropriaram dos signos de evangelização do Império Colonial Português, resignificando-os e aceitando o sacramento numa “resistência adaptativa” (MAIA, 2007, p.46).

É nesse sentido que o termo “agência” se aplica aos cativos(as), principalmente no que tange aos Adultos, mesmo sabendo que os padrinhos e madrinhas dos Inocentes também eram escolhidos por motivos de fortalecimento e estratégia social, no momento do batismo. O Conde de Assumar é um exemplo de como se tinha conhecimento dessa agência e da capacidade de resistência daqueles que foram trazidos para a América contra a vontade, mas não sem oferecer resistência.

Outra referência à agência escrava pode ser analisada na obra de Sweet (2007, p.30-31), onde ele afirma que

os africanos ziguezagueavam pelo império português, acompanhando os seus senhores e levando consigo muitas ideias e crenças com que haviam crescido nas suas terras natais. Esses valores eram muitas vezes fortalecidos através de contactos com africanos das mesmas regiões (...). Ao mesmo tempo estes valores eram utilizados, a nível individual e colectivo, para desafiar o poder dos proprietários de escravos.

Sweet recorda que existia, por parte dos escravagistas portugueses e brasileiros, a concentração em determinadas regiões africanas por um longo período de tempo, o que, consequentemente, fez com que as populações da diáspora compartilhassem certas características culturais, o que fortalecia os(as) escravizados(as).

Ademais, em seu artigo *Identidade e comunidade escrava: um ensaio*, Sheila de Castro Faria debate como diferentes teóricos abordam o tema da escravidão pelo viés cultural. Faria demonstra, por exemplo, como os conceitos de aculturação e de adaptação foram usados para limitar os traços culturais africanos trazidos pelos cativos e cativas para América.

Todavia, o que a autora considera como consideração “acertada” é a de Márcio Soares, na qual ele expõe que considerar que a sociedade católica do período agisse de forma a anular as tradições e manifestações culturais dos escravizados, seria crer que os mesmos eram presas inativas, além de dispensar aos cativos sua condição de agentes culturais que desempenhavam sua própria história, construía sua identidade e, desse modo, mostravam que mesmo o sistema opressor vigente ao qual eram submetidos política e culturalmente não os aniquilava (CASTRO, 2006, p.131-132).

Além de Márcio Soares, Sheila também cita Silvia Lara a respeito de trazer para a temática da escravidão o(a) cativo(a) como agente ativo, mesmo que de maneira limitada, dentro da sociedade vigente.

Silvia Lara considerou a violência, não o paternalismo, como um dos aspectos básicos da escravidão brasileira. Ao mesmo tempo, a autora recuperou o lado humano dos escravos: ao agir e tentar modificar situações que não condiziam com suas expectativas, utilizaram os mais variados artifícios, não sendo raro conseguirem seus intentos. O homem negro não queria a escravidão. Dentro dela, no entanto, não se tornou fantoche nas mãos de seus senhores. Parto da premissa de que os escravos portavam lógicas individuais coletivas e ativas de respostas ao cativo (FARIA, 1998, p.292).

Silvia Lara, ao escrever sobre as formas de violência da escravidão rompendo com a visão paternalista, e baseada em E. P. Thompson, atenta para o fato de que analisar o regime escravista brasileiro como “paternal” oferece um modelo de ordem social vista de cima, com pressupostos normativos que sugerem relações mutuamente admitidas como mito ou ideologia de um passado que se confunde com o real.

Ainda que “paternalismo” possa ser tomado para denominar “um componente profundamente importante não só da ideologia como também da mediação institucional das relações sociais”, como diz Thompson, a discussão sobre termos e conceitos não deve descartar a análise concreta das relações sociais e dos confrontos e solidariedades vividos e experimentados pelos agentes destas relações (LARA, 1988, p.112, grifos do autor).

Mais importante do que decidir, definir e caracterizar o caráter da sociedade e/ou das relações senhor-escravo, é preciso, segundo Silvia Lara, recuperar a complexidade dessas relações enquanto formas de dominação e de exploração entre agentes históricos concretos. É nesse sentido, portanto, que Silvia Lara, mais do que classificar o caráter dessa sociedade, tem a preocupação de “mergulhar” no cotidiano dos confrontos e resistências, das solidariedades dos homens e mulheres naquela sociedade como sujeitos de práticas, valores e escolhas determinados e determinantes de sua própria vida (LARA, 1988, p.113).

E, ainda sobre o compadrio, Sheila Faria (1998, p.294) afirma que

Concordando, em linhas gerais, com autores que consideram os escravos enquanto agentes históricos, parto do pressuposto de que a eles cabiam determinadas opções de escolhas de vida, em particular na seleção de cônjuges e de relações de parentescos mais amplas.

Sendo assim, os estudos acerca do compadrio de escravos e escravas, principalmente tendo como foco analítico os adultos, vêm crescendo e é dessa maneira que o presente trabalho visa contribuir na produção historiográfica sobre a escravidão, principalmente buscando compreender que, por trás de suas escolhas, os cativos e cativas, em especial os adultos e adultas, deixavam registrados traços culturais que resistiam às mais diversas situações a que eram submetidos.

## 2 O COMPADRIO DE ESCRAVOS NA COLÔNIA DO SACRAMENTO (1732-1747)

### 2.1 A COLÔNIA DO SACRAMENTO: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

No século XVIII, a importância econômica e social do Rio de Janeiro, no que se refere ao mercado atlântico, se consolidava à medida que a sociedade fluminense estruturava-se de maneira fortemente hierarquizada, escravista e com uma importante elite mercantil. O comércio marítimo era centralizado por comerciantes e mercadores que possuíam seus negócios nas rotas do império português na África, Europa, Ásia e dentro do próprio continente americano. Sendo assim, o Rio de Janeiro se constituía como um dos principais entrepostos do Atlântico sul, servindo de conexão com diversas rotas terrestres e marítimas (PRADO, 2002, p.17).

O comércio marítimo, legal e ilegal, com o Prata teve papel fundamental na expansão das rotas comerciais e dos negociantes da elite fluminense. Nesse sentido, a fundação da Colônia do Sacramento, como elucidada Fabrício Prado (2007, p.17)

foi a materialização do processo de expansão territorial e comercial do Estado lusitano e das elites mercantis luso-brasileiras, rumo ao Prata após 1640 (...). No século XVIII, Sacramento ocupou um papel destacado enquanto porta de entrada de produtos introduzidos por comerciantes luso-brasileiros e estrangeiro no Prata (...). Buscava-se, assim, reestabelecer, no Império Atlântico Português, a lucrativa carreira Rio da Prata – Rio de Janeiro – Luanda (...).

Neste sentido, a partir de 1700, ainda na primeira metade do século, a Colônia do Sacramento passou por um processo de significativa urbanização acompanhada do crescimento populacional e da estrutura que foi se constituindo em uma fortaleza militarizada que, em meados do séc. XVIII, foi o centro de uma região, polarizada pela cidade-porto, construída por mercadores(as), camponeses(as), escravos(as) e indígenas como a nova fronteira sul do império português na América (PRADO, 2007, p.18).

Instalando-se na margem setentrional do Rio da Prata, Colônia do Sacramento, como ressalta Fabrício Prado (2007, p.18), “constituiu-se no primeiro núcleo urbano e de povoamento efetivo por parte de um império europeu na costa da Banda Oriental”. Porém, foi somente a partir de sua segunda fundação, em 1716, que o complexo portuário da Colônia se consolidou e assumiu, portanto, seu funcionamento integral. Sacramento tornou-se responsável direto pelo mercado atlântico platino, principalmente no que tange à introdução de mercadorias vindas da Europa e Brasil. Entre essas mercadorias estão os escravizados e

escravizadas que, embora tratados(as) como mercadorias pelos comerciantes e contrabandistas, são parte atuante da história dessa região, contabilizando, em 1720, 20% da população que tinha como número total 1388 habitantes (PRADO, 1007, p.98). A partir da década de 1750, a população escrava na Colônia crescia de maneira significativa, chegando a representar 47,5% dos habitantes em 1760 como demonstra Fábio Kuhn em seu artigo *Os batismos de escravos na Colônia do Sacramento (1732-1759): notas de pesquisa*.<sup>6</sup> Ademais, Possamai levanta alguns dados que dimensionam o quanto os cativos e cativas eram presentes na formação e social da Colônia do Sacramento.

Em 1722, a população escrava de Colônia era de 204 homens e 90 mulheres; em 1726, atingia o número total de 387 que, em 1730, subiu para 687. O aumento do número de escravos no decorrer dos anos relacionava-se com o constante desenvolvimento agrícola, pecuário e comercial da Colônia do Sacramento (POSSAMAI, 2008, p.5).

Desde 1680, ano da fundação da Colônia do Sacramento, os escravos e escravas, trazidos pelos portugueses, fazem parte da História dessa região. Em princípio, os cativos e cativas chegavam à Colônia destinados ao comércio e serviços domésticos.

No Rio da Prata, a economia baseava-se primordialmente na pecuária, atividade que necessitava de pouca mão-de-obra. Portanto, nessa região, os escravos foram preferencialmente utilizados em trabalhos especializados, como artífices, capatazes, cocheiros e em vários serviços domésticos. O jesuíta Gaetano Cattaneo escrevia, em 1730, que, em Buenos Aires, os negros faziam os serviços domésticos, trabalhavam nos campos e em outras atividades. Acrescentava ainda que se não houvesse tantos escravos, não se poderia viver nas cidades da região platina, pois, por mais pobres que fossem, os espanhóis negavam-se a trabalhar, enquanto que raros eram os índios que se sujeitavam à *encomienda* ou ao trabalho remunerado (POSSAMAI, 2008, p.2, grifo do autor).

Possamai ressalta que nem o monopólio do comércio de escravos(as) delegado aos ingleses<sup>7</sup> conteve o tráfico que era efetuado através da Colônia. Uma das poucas referências sobre o tráfico de cativos e cativas é de 1744-1745, período em que o brigadeiro José da Silva Pais esteve como interino no cargo de governador da Colônia do Sacramento, onde se constatou que, em menos de um ano, 435 escravos e escravas foram vendidos para a região (POSSAMAI, 2008, p.2).

---

<sup>6</sup> Artigo apresentado pelo Prof. Dr. Fábio Kühn no VI Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, ocorrido em Santa Catarina no ano de 2013.

<sup>7</sup> O contrato de *asiento* delegava aos ingleses, o monopólio do comércio de escravos e de escravas na América espanhola.

É importante compreender que durante o período abrangido pela presente pesquisa (1732-1747), a Colônia do Sacramento passava por momentos de mudanças e de grande desenvolvimento urbano entre os anos de 1716-1737, durante os quais se tornou

(...) um polo de atração social da Banda Oriental, local onde se obtinha produtos como a cachaça, fumo, panos, diversos outros. Era também mercado para produtos agropecuários, um centro comercial importante para habitantes da campanha e para a população das cidades castelhanas (PRADO, 2002, p.109).

Em 1735 esse desenvolvimento foi contido pelo “Grande Sítio” (ofensiva castelhana sobre a Colônia) que durou dois anos e quase levou os habitantes à inanição (PRADO, 2002, p.119). Os escravizados(as), nesse período, “foram armados e chamados para auxiliar seus senhores a defender a povoação” (POSSAMAI, 2008, p.5). Passado o Grande Sítio, em 1737, a Colônia tenta voltar à normalidade, no entanto, em setembro do mesmo ano tem início uma nova fase: a do Campo de Bloqueio, em que, como aponta Fabrício Prado, as patrulhas espanholas vedaram a exploração da campanha da Banda Oriental pelos luso-brasileiros. Desta forma, o comércio ficou mais restrito à via marítima, assim como o abastecimento, que passou a depender do comércio fluvial com os castelhanos, o que só seria possível com uma espécie de passaporte. Ou seja, o controle comercial passou a ser regulado, embora o rigor exigido pudesse variar bastante. Portanto, o período de quinze anos analisado neste trabalho foi de transformações significativas para a Colônia do Sacramento, o que refletia na vinda de escravos(as), lembrando que o contrabando era uma prática que se tornava cada vez mais comum.

Por possuir caráter fronteiriço, Sacramento assegurava, além de sua influência comercial, sua importância política. Todavia, é o comércio que acaba por fundamentar o modelo urbanístico-social que resulta em uma estrutura maior do que necessitava a densidade demográfica local. Sendo assim, por se tratar de uma sociedade fortemente hierarquizada e com uma estrutura que permitia certo nível de ostentação da riqueza, como frisa Fabrício Prado (2002), poder e prestígio eram formas de determinar diferenciações.

As atividades religiosas (cristãs) eram bastante intensas da Colônia do Sacramento, sendo a Igreja umas das instituições onde também se reproduziam as hierarquias sociais, tanto nos desfiles, que eram organizados em ordem hierárquica, quanto nas construções de templos e participação social na vida religiosa.

A Igreja, no período colonial, no qual se insere a Igreja na Colônia do Sacramento no século XVIII, tinha como característica o regime do Padroado, que pode ser entendido como



uma série de privilégios, direitos e deveres concedidos pela Santa Sé à Coroa Portuguesa, que passa a ser patrona das missões e instituições católicas nos territórios sob domínio português (POSSAMAI, 1998, p.44).

Muitos destes privilégios e deveres haviam sido originariamente concedidos à Ordem de Cristo quando se iniciara o período das grandes navegações portuguesas, momento em que lhe foi cedida a jurisdição espiritual sobre todas as terras descobertas e a descobrir. Com a obtenção do cargo de grão-mestre da Ordem de Cristo e das demais ordens militares, Santiago e Avis, os reis de Portugal assumiram o controle sobre todos os postos, funções, cargos e benefícios eclesiásticos nos territórios ultramarinos conquistados em nome destas Ordens (POSSAMAI, 1998, p.44).

Desse modo, a fim de converter os pagãos do Novo Mundo, e, no caso aqui estudado, daqueles que eram trazidos ao continente americano como escravos e escravas, os reis assumiam, dentro do regime de Padroado, as despesas da Igreja Católica, como a construção de capelas, a manutenção do clero e o envio de missionários para a conversão dos pagãos. Em troca, recebiam alguns privilégios, como recolher os dízimos eclesiásticos e administrar os assuntos ligados ao clero (POSSAMAI, 1998, p.44).

Portanto, como afirma Possamai (1998, p.45), “(...) a expansão dos domínios portugueses na América era freqüentemente apoiada pelo clero, que endossou as reivindicações portuguesas sobre o Prata e a implantação de uma povoação na região, a Colônia do Sacramento”.

## 2.2 O COMPADRIO DE ESCRAVOS(AS) ADULTOS(AS) NA COLÔNIA DO SACRAMENTO EM PERSPECTIVA COMPARADA

Neste subcapítulo serão demonstrados os dados do batismo de escravos e escravas na Colônia do Sacramento no período de 1732-1747, bem como serão analisadas as práticas do compadrio no que tange à escolha dos cativos e cativas. Para tanto, serão analisados 353 registros<sup>8</sup>, sendo 246 inocentes e 107 adultos(as), com o foco analítico da pesquisa no compadrio de cativas e cativos adultos e a escolha de madrinhas cativas. A partir disso, pretendo demonstrar que o compadrio pode ser mais complexo se analisado o que está por trás dos dados: a preferência do(a) cativo(a).

---

<sup>8</sup> Os dados analisados para a realização do presente trabalho foram extraídos de planilhas do Excel elaboradas a partir dos registros paroquiais de batismo da Colônia do Sacramento (1732-1747) que se encontram no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro.

Assim, compreendendo que a escolha dos padrinhos e madrinhas podem manifestar social e culturalmente padrões africanos, parte-se para o estudo comparado com outras regiões brasileiras, principalmente no que se refere ao compadrio de adultos(as), com a pretensão de traçar paralelos com os números obtidos na Colônia do Sacramento e, por fim, verificar o que tais escolhas têm para mostrar sobre aqueles que recém chegavam ao continente americano para serem escravizados(as).

A partir dessa análise, foi possível chegar aos seguintes dados:

Tabela 1 – Batismo de escravos(as) na Colônia do Sacramento (1732-1747).

Condição Jurídica	Padrinhos: 353	Madrinhas: 353	Total: 706
Escravos(as)	34 (9,63%)	<b>146 (41,36)</b>	180 (25,5%)
Forros(as)	16 (4,53%)	28 (7,93%)	44 (6,23%)
Livres	149 (42,21%)	56 (15,86%)	205 (29%)
N/C (Não consta):	154 (43,62%)	123 (34,84%)	277 (39,23%)

Fonte: 1º e 2º Livros de Batismos de Escravos e Livres da Colônia do Sacramento (734 e 724)

Tabela 2 – Batismo de escravos(as) inocentes na Colônia do Sacramento (1732-1747).

Condição Jurídica	Padrinhos: 246	Madrinhas: 246	Total: 492
<b>Escravos(as)</b>	14 (5,69%)	<b>90 (36,58%)</b>	104 (21,14%)
<b>Forros(as)</b>	11 (4,47%)	18 (7,32%)	29 (5,9%)
<b>Livres</b>	114 (46,34%)	49 (19,92%)	163 (33,13%)
N/C (Não consta)	107 (43,5%)	89 (36,18)	196 (39,83%)

Fonte: 1º e 2º Livros de Batismos de Escravos e Livres da Colônia do Sacramento (734 e 724)

Tabela 3 – Batismo de escravos(as) adultos(as) na Colônia do Sacramento (1732-1747).

Condição Jurídica	Padrinhos: 107	Madrinhas: 107	Total: 214
<b>Escravos(as)</b>	20 (18,7%)	<b>56 (52,33%)</b>	76 (35,5%)
<b>Forros(as)</b>	5 (4,67%)	10 (9,34%)	15 (7%)
<b>Livres</b>	35 (32,7%)	7 (6,54%)	42 (19,62%)
N/C (Não consta)	47 (43,92)	34 (31,77)	81 (37,85%)

Fonte: 1º e 2º Livros de Batismos de Escravos e Livres da Colônia do Sacramento (734 e 724)

Com base nos números do compadrio de escravos(as) da Colônia do Sacramento<sup>9</sup>, e na constatação de que as madrinhas representavam 52,33% da escolha de cativos(as) adultos(as)<sup>10</sup>, é possível atestar algumas semelhanças nos padrões de outras localidades, como na análise realizada por Schwartz, em seu livro *Escravos, roceiros e rebeldes*, no qual analisa o compadrio de escravos em Curitiba e na Bahia (sec. XVII, XVIII e XIX). Na análise inicial, em Curitiba, Schwartz afirma que havia, por parte dos cativos e das cativas, preferência por padrinhos e madrinhas livres, especialmente padrinhos, elucidada. Porém, esse padrão muda entre os anos de 1750-1799, “quando a proporção de padrinhos livres cai para menos da metade, e essa mudança talvez se deva ao grande número de adultos que chegaram nesses anos, aponta Schwartz. Os escravos adultos do Brasil raramente tinham padrinhos livres” (SCHWARTZ, 2001), completa, confirmando o padrão de preferência de adultos(as) por padrinhos cativos, levantamento parecido com o da Colônia, porém a preferência dos adultos e adultas se dá por madrinhas cativas. A partir de 1800, porém, o padrão de predominância de padrinhos livres é novamente constatado: são 504 registros de batismo, nos quais 70% dos padrinhos são livres. Um dado que não se pode deixar escapar é o das madrinhas: 17,8% são escravas, enquanto 7,5 são livres<sup>11</sup>, o que resulta em outra semelhança com a Colônia do Sacramento, pois, como mostra a Tabela 2, para os cativos e cativas inocentes a predominância é, também, de madrinhas escravas.

Os dados levantados por Schwartz nos registros da Bahia confirmam o padrão da primeira metade do século XVIII curitibano: o modelo mais comum para os filhos de escravos(as) era o de padrinhos e madrinhas livres. Padrão que não se mantém quando os registros de adultos são analisados separadamente, uma vez que no período de 1723 a 1816, nos 38 registros de adultos, os padrinhos escravos contabilizavam 64%, e as madrinhas escravas 74%; e no ano de 1835, dos 62 registros de adultos, 83% correspondiam aos padrinhos escravos e 60% às madrinhas escravas, revelando, portanto, a necessidade da análise de adultos(as) e inocentes separadamente.

---

<sup>9</sup> A partir da percepção de que os padrões das escolhas de compadrio divergiam de maneira significativa entre os cativos e as cativas africanos(as) e os inocentes, viu-se a necessidade de trabalhar separadamente com as duas categorias para melhor analisar os percentuais encontrados e seus possíveis significados.

<sup>10</sup> Podendo esse número chegar a 76% se não contabilizarmos dados sem registro de padrinhos e madrinhas (N/C).

<sup>11</sup> Schwartz ressalta que quando o *status* dos dois padrinhos era desigual, a probabilidade era duas vezes maior para a escolha de padrinho livre e madrinha escrava.

Luciano Gomes (2012), em pesquisa sobre o compadrio de escravos(as) para a região de Porto Alegre nos anos de 1772 a 1800, onde foram analisados 1047 registros, obteve os seguintes dados:

Tabela 4 – O compadrio de escravos(as) em Porto Alegre (1772-1800).

	<b>Padrinhos</b>	<b>Madrinhas</b>
<b>Escravos(as)</b>	351 (33,5%)	344 (32,9%)
<b>Forros(as)</b>	114 (10,9%)	111 (10,6)
<b>Livres</b>	558 (53,3%)	389 (37,1%)
<b>Nenhum(a)</b>	24 (2,3%)	203 (19,4%)

Fonte: GOMES (2010, p.240).

No estudo de Luciano Gomes não há a análise separada das escolhas dos cativos(as) inocentes e adultos(as), mas ao compararmos com os dados da Colônia do Sacramento de modo geral (Tabela 1), notamos que, em Porto Alegre, a porcentagem de madrinhas escravas não era distante da porcentagem de madrinhas livres, enquanto na Colônia do Sacramento a escolha das madrinhas escravas correspondia a 41,36%, e as livres apenas 15,86%.

No que se refere ao compadrio de africanos, Luciano ressalta que, com a pressa em vender os cativos e cativas, o batismo acabava sendo ignorado ou feito às pressas, o que poderia explicar os 75 registros de batismo de adultos e adultas em Porto Alegre, no período abordado.

Nas pesquisas realizadas para a região de Mariana (1715-1750), Moacir Maia (2007) mostra que, referente aos padrinhos dos 1351 cativos adultos, os padrinhos escravos apareceram 1227 vezes, ou seja, mais de 90% dos batismos. Já as cativas, em um total de 280 batizadas, seguiram o padrão masculino: 64,28% (180) dos padrinhos eram cativos.

No que se refere às madrinhas, Moacir Maia demonstra que 558 afilhados (41%) e 150 afilhadas (53%) escolheram madrinhas no cativoiro. A partir disso, Maia conclui que o parentesco espiritual em Mariana foi estabelecido, principalmente, através dos padrinhos. Fato esse que difere dos dados encontrados na Colônia do Sacramento, uma vez que o parentesco espiritual por parte dos cativos e cativas se dava, preponderantemente, através das madrinhas, uma vez que os padrinhos livres dos cativos e cativas apareciam 32,7% das vezes, enquanto os escravos representam 18,7%.

É importante frisar que, na Colônia do Sacramento, dos 107 batismos de adultos e adultas, as madrinhas, conforme a Tabela 3, aparecem 56 (52,33%) vezes. Dessas 56 madrinhas, 27 (48,21%) eram escolhidas por homens e 29 (51,78%) por mulheres.

Carlos Eugênio Líbano Soares, por sua vez, em sua obra *Sacramento ao pé do mar: batismo de africanos na freguesia da Conceição da Praia Grande, 1700-175* (2011), demonstra que em um total de 1016 padrinhos, entre escravos e forros, 84,6% dos padrinhos eram escravos. E no que tange às madrinhas, em um total de 1262 entre escravas e forras, o número de madrinhas escravas corresponde a 77%<sup>12</sup>.

Outro estudo de Líbano Soares, na Sé da Bahia nos anos de 1734-1742, revela que, de um total de 912 registros de padrinhos, os escravizados aparecem 342 vezes (37,5% do total), e as madrinhas cativas, em um total de 777 registros, aparecem 561 vezes (59% do total) (SOARES, 2010, p.90), mostrando que, em 96,5% dos registros de batismo de africanos na Sé, pelo menos um dos padrinhos é escravo, sendo as madrinhas, mais uma vez, o número maior de escolhas.

Com base nos números do compadrio da Colônia do Sacramento, podemos, portanto, atestar algumas semelhanças nos padrões de outras localidades. Na Colônia, os escravizados(as) recém-chegados tinham como preferência madrinhas escravas, assim como nas demais localidades, porém, os padrinhos, em sua maioria, eram livres, o que difere de outras regiões.

É fundamental a análise de James Sweet no que se refere às fases do tráfico de escravos e escravas, onde autor demonstra que a partir das décadas de oitenta e noventa do século XVII, período em que as crises de seca, fome e doenças começam a afetar o comércio de escravos no porto de Luanda, as atenções de mercadores brasileiros, especialmente da Bahia e de Pernambuco, se voltam para a chamada Costa da Mina, o que corresponde à quarta fase do tráfico negreiro (SWEET, 2007, p.33).

Durante as primeiras duas décadas do século XVIII, as importações de escravos da Mina ultrapassaram o número de escravos da África Central (153.000 para 129.000) (...). Em termos do número total de africanos na população escrava brasileira, os centro-africanos continuaram a dominar até depois de 1770, em especial nas cidades do sul, como Rio de Janeiro. (...) Ainda assim, a rota da Mina iria deixar uma marca indelével na sociedade brasileira, contribuindo para acelerar o processo de formação de uma população africana (SWEET, 2007, p.34-35).

---

<sup>12</sup> Dados retirados das tabelas nº 9 e 13.

Na Colônia do Sacramento, dentro do período analisado, cerca de 80% dos adultos(as) estavam registrados(as) como “mina”<sup>13</sup>. Líbano Soares (2010) e Moacir Maia (2007) atentam para o fato de que nos registros analisados, os(as) “mina” são imensa maioria. No trabalho de Luciano Gomes para a localidade de Porto Alegre, os “mina” representam 40% dos registros, enquanto as cativas e cativos oriundos do Centro-Oeste da África somam de 53% a 61% (GOMES, 2010).

Embora existam diversos estudos que analisam separadamente adultos (nascidos na África) e inocentes/crioulos (nascidos na América) em outras regiões, esta pesquisa pretende priorizar as decisões dos batizados adultos, conforme já mencionado, compreendendo que essa escolha abarca uma série de questões e manifestações sobre o(a) cativo(a), ou seja, busca analisar a agência do escravizado e como este, que recém chegara do continente africano e, portanto, ainda não estava inserido na dinâmica colonial, manifestou sua cultura e tradição na sociedade colonial, a partir da herança social trazida consigo de seu lugar de origem, sendo protagonista da sua escolha na hora do ritual de batismo católico e, a partir disso, reconstruir novos laços, não só de interesse e reciprocidade, mas também de resistência.

---

<sup>13</sup> A designação “mina”, como aponta Robin Law (2005), foi feita pelos portugueses para denominar os escravos e escravas originárias da Costa do Ouro. Entretanto essa definição abrange uma vasta localidade de diferentes povos e idiomas. A terminologia “mina” era usada, frequentemente, para os povos de toda costa ocidental africana, da Costa do Outro para leste.

### 3 A COSTA DA MINA: INFLUÊNCIAS MATRILINEARES

#### 3.1 O QUE SIGNIFICA SER DESIGNADO(A) “MINA”?

Conforme explicitado no capítulo anterior, o período de análise para a Colônia do Sacramento se insere no que James Sweet (2007) chama de quarta fase do comércio de escravos, em que a atenção dos comerciantes se voltava para a chamada Costa do Ouro, denominada como Costa da Mina pelos portugueses. A Costa da Mina, de modo geral, corresponde, atualmente ao território de Gana (região dos povos falantes da língua *Akam*). Entretanto, Robin Law (2005) ressalta que a historiadora estadunidense Gwendolyn Midlo Hall questionou recentemente essa interpretação, atentando para a possibilidade de que a maioria dos povos classificados como “mina” eram oriundos da Costa dos Escravos, que corresponderia, atualmente, aos territórios do sudeste de Gana, Togo, Benin, Costa do Marfim e litoral da Nigéria. Região que também é conhecida como Guiné Inferior (que, por sua vez, fora dividida pelos europeus em Costa do Marfim, Costa do Ouro e Costa dos Escravos) (OGOT, 2010, p.475).



Imagem 1 – Costa da Mina no início do século XIX<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0002-05912012000100002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0002-05912012000100002&script=sci_arttext)>. Acesso em: 23 nov. 2014.

Na Colônia do Sacramento, entre as cativas e cativos adultos (107) cerca de 80% eram africanos e africanas com a designação “mina”, o que Libby (2009) chama de ambivalente, uma vez que:

(...) tais designações eram cunhadas nos dois lados do Atlântico e poderiam assumir significados distintos em determinadas regiões ou significados universais por todo o Atlântico Sul português (...) algumas designações se referiam a agrupamentos linguísticos, algumas a entidades políticas ou a localidades geográficas específicas, e outras, a grupos étnicos africanos específicos (LIBBY, 2009, p. 389).

O termo “mina”, como já foi dito, é uma palavra de origem portuguesa que remete às minas de ouro após a chegada dos portugueses à Costa do Ouro, em 1471, quando o nome “Mina” passou a ser referente à área onde o ouro era negociado com os povos nativos. Em 1482, explica Law, os portugueses construíram o Forte de São Jorge da Mina (que, com a invasão holandesa – posterior a 1637 – passa a ser denominado de Elmina), que se localizava em uma aldeia indígena chamada Edina e, a partir disso, o nome “mina” passou a corresponder a essa localidade. Embora a terminologia “mina” fizesse referência ao novo local, a expressão “Costa da Mina” era usada no sentido dado posteriormente à Costa do Ouro.

Libby atenta para as dificuldades de se traçar a origem real do escravizado(a), pois a “nação” descrita nos documentos pode fazer referência ao local do porto de embarque. O termo “angola”, por exemplo, fora atribuído aos que partiram do porto de Luanda e cujas identidades étnicas se ligavam aos grupos provindos do interior da África Central Ocidental. Entretanto, a definição “mina”, como já mencionado, em princípio, correspondia aos escravos e escravas oriundos do porto localizado junto à fortaleza de São Jorge da Mina, na África Ocidental. Contudo, na segunda metade do século XVIII, o termo “mina” havia se tornado extensivo para todos aqueles provenientes da África Ocidental, afirma Libby.





Imagem 2 – Castelo São Jorge da Mina<sup>15</sup>.

Law exemplifica a questão acerca da generalização do título “mina”, onde nos mostra que:

Em seu clássico *Os africanos no Brasil* (1906), Nina Rodrigues observa que, no Maranhão, “todos” os africanos eram genericamente designados “minas”. No Rio de Janeiro, no século XVIII, três principais categorias eram empregadas para designar a origem dos escravos africanos: “Guiné (isto é, Guínea)”, “Mina” e “Angola”. Estes eram, com certeza, termos de caráter mais geográfico que indicativo de etnias específicas. “Guiné” e “Mina”, sem dúvida, representavam as áreas a oeste e a leste da África Ocidental, respectivamente, e “Mina” era, por conseguinte, toda a costa da África Ocidental, da Costa do Ouro para leste (LAW, 2005, p.111, grifos do autor).

### 3.2 OS POVOS DENOMINADOS “MINA” E A QUESTÃO MATRILINEAR/MATRIARCAL

No processo de organização social e política dos africanos, a matrilinearidade delegava a mulher poder de comando e decisão. Em função desse modelo de organização a mulher não se limitava a participação no poder ao lado do homem, mais também era quem decidia sobre as questões políticas, administrativas e econômicas. Desta feita, era a responsável direta pelos destinos e manutenção das comunidades tradicionais.

<sup>15</sup> Disponível em:

<[http://pt.wikipedia.org/wiki/Castelo\\_de\\_S%C3%A3o\\_Jorge\\_da\\_Mina#mediaviewer/File:ElMina\\_AtlasBlaeuverHem.jpg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Castelo_de_S%C3%A3o_Jorge_da_Mina#mediaviewer/File:ElMina_AtlasBlaeuverHem.jpg)>. Acesso em: 23 nov. 2014.

A matrilinearidade, mesmo sendo um modelo de organização relevante para a compreensão da história da África pré-colonial fora considerado pelos cientistas ocidentais um estágio primitivo no processo de organização social e política, sobretudo, porque sua base organizativa estava centrada na família e com uma mulher à frente (CHAGAS, 2011. p. 2 e 3).

A partir dos dados explicitados no capítulo anterior, algumas questões foram levantadas, principalmente acerca do que o número das escolhas dos cativos e cativas adultos pode manifestar da cultura matrilinear de alguns povos do continente africano. Para tanto, esse trabalho busca compreender como era vista a mulher na tradição africana, mais precisamente na região da Costa da Mina, qual era seu papel e sua influência nessas sociedades, na tentativa de reconhecer nessas escolhas traços de resistência e autonomia cultural, suas crenças e costumes que atravessavam o Atlântico junto com os cativos e cativas.

No continente africano existiram diversas sociedades matriarcais/matrimoniais, como as Bijagós (Guiné-Bissau), que se mantêm atualmente. Há também os povos bérberes e tuaregues, que eram habitantes do Saara, onde as mulheres possuíam liberdade no matrimônio e podiam, inclusive, ocupar posição de mando (CHAGAS, 2011. p. 2 e 3). Há também o Mali, onde o governo era exercido paralelamente entre esposa e marido.

O Kenia é um outro exemplo de sociedade onde homens e mulheres têm suas funções distintas e não há submissão de gênero, embora Baumann (1928) tenha observado que o trabalho agrícola era basicamente feito pelas mulheres e que, dessa forma, os homens se viam em uma situação de respeito às mulheres, uma vez que estas proporcionavam o alimento. Em suas observações, Driberg (1932) também aponta que homens e mulheres eram considerados iguais no trabalho cotidiano e eram, os dois, economicamente ativos (PALA, 1982, p.34).

Assim como nas sociedades exemplificadas acima, alguns povos que habitavam a Costa da Mina, no período pré-colonial, também possuíam sua organização social, muitas vezes, centrada nas mulheres. Sendo, portanto, a matrilinearidade dos territórios e povos que habitavam a Costa da Mina a temática abordada nesse capítulo. Entretanto, como já foi elucidado, a designação “mina” nos documentos eclesiásticos pode fazer referência a povos de toda parte ocidental do continente africano.

Conforme dito anteriormente, o território da Costa da Mina abrange uma série de povos e etnias. A Guiné Inferior corresponde aos territórios do sul da atual Costa do Marfim e Benin, entre os rios Bandama e Mono, cujos povos habitantes são os *Akan*, os *Ga* e os *Ewe* (PALA, 1982, p.34).

Alguns *Akan*, por exemplo, aprofundaram rumo ao Sul, até a costa, nas regiões situadas a Sudeste da atual Costa do Marfim e a Sudoeste de Gana. Mas, a grande maioria deles ainda vivia em sua região de origem, a da bacia Ofin-Pra, notadamente nas regiões atuais Adansi e Amansi, onde se dividiram em oito grupos de clãs matrilineares: os ada, os osudoku, os shai, os la, os ningo, os kpone, os gbulba e os krobo (OGOT, 2010, p. 477).

Os *Akan* são um grupo com sistema matrilinear, principalmente no que se refere à sucessão do poder. Entretanto, há clãs matrilineares e patrilineares que se complementam, pois o clã matrilinear fornece o sangue, enquanto o patrilinear determina o caráter, o espírito e a alma, conforme sua cosmogonia.

A sociedade *Akan*, de início, era governada por uma rainha, porém, a partir da construção de reinos, quando os clãs deixaram de ser isolados e independentes, se viu a necessidade de um governante estar ao lado da rainha. Sendo assim, ambos passaram a governar juntos.

Além dos povos *Akan*, podemos nos referir, aqui, às mulheres Obolo (Andoni) que no período pré-colonial contribuíram para o desenvolvimento político e econômico da Nigéria. Embora no presente essa sociedade seja patrilinear, os traços matrilineares são preponderantes no período abordado no presente trabalho.

Como demonstram Enemugwen e Sara, em seu artigo *Obolo (Andoni) Women in Overseas Trade and Traditional Politics, 1400-1800* (2009), em um relato oral, o chefe Igbifa evidencia que as mulheres eram consideradas fundamentais, desde os primeiros tempos, na administração de Obolo, portanto o poder político não era concentrado apenas na autoridade masculina. Pelo contrário, as mulheres eram frequentemente consultadas pelos governantes masculinos no que se referia a assuntos de interesse de toda comunidade, o que demonstrava o papel decisivo da intervenção feminina nas políticas pré-coloniais de Obolo e da Nigéria em geral.

Enemugwen e Sara observam que, embora os homens tenham sido reconhecidos como chefes e monarcas mais do que as mulheres, não era raro encontrar casos onde as mulheres exerceram altos cargos na política de Obolo.

Eneyo (1991: 53-54) registrou o caso de uma mulher Unyeada, Princesa Ariaunwa Okpok-Ogbolikan, que se tornou a Rainha da Unyeada com a morte de seu pai, o rei Ikana Okpok em 1700.

Antes disso, a princesa Ariaunwa havia se casado com o príncipe Ogbolikan de Agwut-Obolo Town (Alabie) e gerou Otuo. O príncipe Otuo sucedeu sua mãe como o rei coroado de Unyeada antes de 1792. (ENEMUGWEN; SARA, 2009. p. 150, tradução livre.)

Existem, inclusive, relatos de mulheres Andoni fazendo a proteção de seus territórios, evitando ataques surpresas e guerras. Demonstrando, portanto, que as mulheres estavam envolvidas não só na política, como em diversas outras áreas, como o comércio, por exemplo.

Foram as mulheres Andoni que iniciaram o comércio com os portugueses no século XV. De início a troca comercial se restringia a especiarias de diferentes tipos, artesanatos, entre outros. Porém, foi com o comércio de escravos e escravas que o mercado se expandiu. As mulheres possuíam mais cativos para o comércio do que os homens, tornando-se, portanto, as pioneiras no comércio transatlântico de escravos, inclusive comercializando, posteriormente, com ingleses e holandeses.

A princesa Ariaunwa (Unyeada), estava entre as primeiras monarcas do Delta do Níger que deu início ao comércio de escravos.

Há também os povos *Manging* (mandinga), estudados por Achola Pala e Madina Ly, cuja expansão abarca, entre vastos territórios, a fronteira da Costa do Marfim, e que, assim como os *Akan*, tem forte presença feminina nos espaços comuns, por vezes mais que os homens.

Na economia *manding* as exigências materiais, como demonstram Pala e Ly (1982), eram reduzidas às necessidades mais básicas e naturais, como comida e proteção contra as chuvas, ou seja, era uma economia de subsistência. Por outro lado, as exigências culturais tinham um alto grau de importância.

A atividade econômica mais importante dos povos *manding* era a agricultura e a intervenção feminina era de suma relevância, tanto no cultivo quanto na pesca. As mulheres estavam sempre envolvidas nas atividades do campo: durante cinco dias da semana cultivavam os campos familiares, e no restante do tempo se dedicava ao cultivo individual, e, segundo menções, tais campos individuais eram mais bem cuidados, forneciam melhores alimentos e algodão, o que era atribuído aos feitiços que as mulheres possuíam e misturavam às sementes. Ademais, tudo que as mulheres precisavam para cozinhar elas próprias cultivavam, não necessitando do que hoje é chamado de “o preço dos condimentos” (PALA; LY, 1982, p.153), que representaria certa quantia em dinheiro para obter determinados produtos.

Achola Pala nos traz relatos de um griot letrado de Siguiri, que dizia que

(...) antes (no período pré-colonial) as mulheres ajudavam muito o marido. A ocupação essencial era o cultivo dos campos, ajudavam nesses trabalhos até à noite, quando voltavam para preparar a comida. Tudo o que se obtinha com este trabalho era propriedade comum do homem e da mulher (...) (PALA; LY, 1982, p.149).

Além do griot, dois oficiais franceses, que estiveram com contato com os mandinga por volta de 1889 (antes do final da conquista colonial), confirmam o testemunho acima afirmando que, no que se refere ao homem mandinga:

Apenas vai cultivar seu campo durante a época das chuvas e ainda então trabalha o justo para abastecer suas necessidades e esperar a colheita seguinte. À mulher corresponde todos os trabalhos pesados, algumas vezes inclusive substituem seus maridos nos cultivos, entretanto que esses fiquem tranquilamente deitados em suas cabanas seja conversando, seja bebendo, o que não é uma das menores causas de sua indolência e apatia. (PALA; LY. 1982, p. 149).

Porém, Pala e Ly atentam ao olhar de desprezo no relato dos oficiais frente às sociedades africanas, uma vez que estas possuíam características que os povos europeus não seriam capazes de compreender.

Na pesca, homens e mulheres, de todas as camadas sociais, trabalhavam juntos. As pescas eram realizadas periodicamente nas zonas pantanosas. Essas datas eram decididas pelo conselho da aldeia. Quando chegava o momento, era realizado um ritual em que “um homem e uma mulher, reputados por seu poder mágico, recitavam algo sobre uma pedra e a lançavam nas águas” (PALA; LY, 1982, p.157). Esse era o sinal para se começar a pesca. E, assim como o cultivo nos campos, os pescados também não eram para comércio.

Há uma lenda que envolve a origem da pesca nas zonas pantanosas praticada pelas mulheres e essas sete mulheres eram celebradas na arte da pesca assim como Mandé Bory era célebre na caça, pois era conhecido como um dos maiores caçadores de Mandé.

Sete mulheres foram as primeiras a se dedicar a essa atividade. Se chamavam: Kosori Kolonkan (o que significa *Kolonkan mimbé ko soli*, é dizer: a pesca nas lagoas), Balandó Sona (o que quer dizer *Sona mimbé balando*, quer dizer: põe diques nas lagoas para pescar melhor), Djeguedanaba (a que secava o pescado, ou seja, que pescava tanto que estava obrigada a secá-lo em partes), Teyaranda (significado desconhecido), Djikomofé Tenimba (que pesca em lagoa seca), Magnale Sontongué (a sincera), Kiranke Kobali (que significa *Kiranke min tijko*, ou seja, a que não se lava, estava tanto tempo nos pântanos que não tinha tempo para lavar-se) (PALA; LY, 1982, p.158).

Depois das atividades alimentares, Pala e Ly ressaltam que a busca por ouro era a atividade mais importante das mulheres no Mandé pré-colonial. Entretanto, o ouro era essencialmente para pagar os impostos, raramente usado como adorno, pois, para os *manding*, o metal tinha um poder maléfico.

Nas regiões pantanosas, as mulheres eram as encarregadas por cavar poços atrás de ouro. Entretanto, o trabalho agrícola era visto como mais importante, restringido a busca por ouro às épocas de chuva, quando se encerravam as colheitas.

A família *manding*, como demonstram Pala e Ly, era baseada em respeito e ajuda mútua, onde as mulheres e seus maridos eram responsáveis pela manutenção da casa e os bens eram todos comuns. A mulher, por trabalhar nos campos individuais, se tornava responsável pelo mantimento alimentar da família, embora ela pudesse usar os produtos de suas colheitas como bem entendesse.

A mulher malinké mantinha e gestionava toda casa. Cultivava e com o produto de seus cultivos provinha os elementos necessários para a preparação das comidas, vestia seu marido e seus filhos. (...) a mulher pagava também os impostos (PALA; LY, 1982, p.166).

Referente à religião, a mulher também desempenhava um papel fundamental. As mulheres locais tinham fama de ter variados conhecimentos acerca de feitiços/fetiches. Nesse aspecto, pode-se dizer que as mulheres eram mais importantes do que os homens.

Dizem que as mulheres do Mandé detinham um bom número desses saberes (fetiches), inclusive mais que os homens. Antes de ter medo dos homens do Mandé, havia que temer às mulheres (...). Nas lutas coletivas, especialmente, era mais perigoso o grupo das mulheres do que os homens, porque os fetiches que possuíam as mulheres eram mais poderosos (...) (PALA; LY, 1982, p.198).

É importante compreender que os homens não somente acreditavam na capacidade dos fetiches ou feitiços das mulheres, como também os respeitavam. Além disso, em se tratando de religiosidade, os espaços iorubá e a construção destas sociedades pela América foram produtos da mão feminina, da mulher de África e suas descendentes, afirma Lima (2010), embora a cultura africana iorubá apresentasse seu *status* através do rei (Obá).

É, nesse contexto de poder e de um modelo matriarcal que converge, o sistema político-social, permeado pelo religioso. Esse modelo normatiza as casas de culto de matriz africana iorubá no Recife e em Salvador, no século XIX. Em comum, mulheres fundadoras de casas de culto com matriz iorubá, trazidas especialmente para essa função da Nigéria ou mulheres africanas livres da escravidão no Brasil, pelas alforrias através das associações de ajuda mútua de libertos. O que prevalece é o fato de serem mulheres com ascendência africana do Império Iorubá, do Reino de Oyó, que, no Brasil, (re)estruturaram o culto às divindades iorubá (LIMA, 2010, p.6)

Lima, em seu artigo intitulado *A construção de poder no matriarcado na base sacerdotal afro-brasileira: normatização das Casas de Cultos de Matriz Iorubá, no Recife e*

*em Salvador, a partir de estudos em Abeokuta, na Nigéria*, mostra como é ressaltada a dinâmica das mulheres da África Ocidental, principalmente na área econômica, confirmando, portanto, o que já foi demonstrado neste capítulo. As mulheres iorubás, elucida Lima, são grandes comerciantes que deixam suas casas ainda jovens para fazer o circuito dos mercados e, quando se tornam idosas, são substituídas por suas filhas.

Em se tratando da origem do matriarcado na Bahia, Lima constata que até os dias de hoje a casa-matriz de Salvador preserva sua forma matriarcal de sucessão “pela qual apenas mulheres tomam o posto máximo de Iyalorixás, não existindo a figura do Babalorixá (pai-de-santo), tendo os homens papéis específicos e imprescindíveis na estrutura hierárquica, mas sempre inferior à posição feminina” (LIMA, 2010, p.9). Sobre a casa-matriz de Recife, Lima formula apenas algumas hipóteses quanto ao matriarcado afro-pernambucano:

Eugênia Duarte Rodrigues, que chega ao Recife, na década de 1870, provavelmente advinda do Golfo da Guiné como escrava, acompanhada por duas meninas, eventualmente suas filhas, Sinhá e Yayá. Ao alcançar a liberdade, Eugênia comprou a hoje conhecida ‘casa das tias’ do Pátio do Terço. Viviana Rodrigues Braga (1867 - 1966), chamada carinhosamente de Sinhá, foi uma grande mãe-de-santo do culto nagô, tendo sido a principal responsável pela fundação da Sociedade Beneficente 24 de agosto, a Lamprut. Faleceu aos 99 anos. Yayá chamava-se Emília Rodrigues, que participou com Badia da fundação de vários blocos e festejos do carnaval do Recife. Maria de Lourdes Silva, filha adotiva de Eugênia Duarte Rodrigues e filha-de-santo de Viviana Rodrigues Braga, Sinhá, tinha o apelido de Badia (LIMA, 2010, p.9).

Os exemplos, tanto da Bahia, quanto de Pernambuco, são datados do século XIX, entretanto, remetem à questão da presença feminina nos espaços africanos e, como no caso apresentado, afro-brasileiros, principalmente no que se refere à África Ocidental. As mulheres estavam envolvidas na maioria das questões cotidianas, desde a questão econômica até a religiosidade.

Portanto, a partir disso, não podemos ignorar o fato de que os africanos e as africanas que chegavam à América não eram inertes à sua condição. Traziam consigo heranças de tradição e costumes que, por vezes, poderiam ser remontadas no cativeiro.

Ademais, o exemplo da escrava Helena Maria do Rosário reitera e demonstra um exemplo prático de como é possível observar a agência escrava nas escolhas e nas vivências no cativeiro. Helena Maria do Rosário, que era escrava de Josefa dos Prazeres, registrada como preta forra, entre os anos de 1742 e 1745 foi escolhida como madrinha por três escravos “minas” adultos, todos de proprietários e padrinhos diferentes. Entretanto, ao analisar o batismo dos anos posteriores a 1747 foi possível verificar que Helena Maria do Rosário conseguira sua alforria antes de 1753, pois passa a ser registrada como “preta forra”.

Este exemplo pode elucidar duas questões: a primeira é referente a escolha dos cativos, uma vez que dificilmente se trata de coincidência o fato de três cativos adultos “minas” escolherem a mesma mulher para madrinha. Uma mulher escravizada que, já entrando na segunda questão, demonstra ter recursos, tanto por possuir sobrenome, o que não era comum entre os(as) escravizados(as), quanto por ter conseguido, alguns anos depois, comprar sua alforria.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O compadrio, como vimos, era um dos ritos mais importantes e, portanto, preservados na sociedade colonial. A conversão ao catolicismo e, por consequência, a salvação da alma serviu como uma das justificativas da escravidão africana. Aqueles e aquelas que não recebiam o sacramento em seu lugar de origem, o recebiam quando chegavam à América. Esses eram os(as) adultos(as), enquanto inocentes eram aqueles que nasciam na América, logo, tinham sua alma livre do pecado original.

Nesse aspecto, os dados levantados a partir dos registros paroquiais de batismo da Colônia do Sacramento mostram a necessidade de, não apenas contabilizar os números extraídos, mas também compreender que por trás desses números existem seres ativos que, mesmo com toda imposição social e econômica que se moldava em torno deles, faziam, das oportunidades que possuíam, ferramentas de inserção. Os(as) cativos(as) adultos(as) aqui analisados com mais precisão do que os(as) inocentes, por sua vez, nos revelam que tal inserção se dava através de seus iguais, no caso, suas: as madrinhas cativas.

Como vimos, os padrões encontrados por Schwartz para a região de Curitiba no período de 1685 a 1850, e por Luciano Gomes para Porto Alegre nos anos de 1772 a 1800, divergem dos dados encontrados nos registros da Colônia, uma vez que em ambos os estudos há predominância de padrinhos e madrinhas livres, enquanto na Colônia do Sacramento o predomínio é de padrinhos livres e madrinhas escravas. No entanto, quando a análise é feita a partir do(a) cativo(a) adulto(a), como mostram Líbano Soares e Moacir Maia, o padrão de escolhas é semelhante ao encontrado na Colônia do Sacramento: a preferência por madrinhas cativas.

É importante analisar o compadrio a partir da dicotomia “preferência” *versus* “predominância”, uma vez que a mesma pessoa era apta a ter mais de um afilhado ou afilhada<sup>16</sup>, portanto, a escolha do batizando não era limitada a certos padrinhos e madrinhas. Os escravos e escravas poderiam, por exemplo, escolher uma madrinha livre mesmo que esta já tivesse afilhados. Ou seja, a escolha de 76,7%<sup>17</sup> de madrinhas escravas no batismo de adultos pode manifestar a preferência dos cativos e das cativas.

Portanto, o que intentamos apresentar neste trabalho é que os(as) escravizados(as) recém-chegados de África demonstram que, mesmo com toda adversidade enfrentada na travessia, na pia batismal deixam registros de traços de sua cultura e tradição social. Desse

<sup>16</sup> Existem casos em que um mesmo padrinho ou madrinha tinham quatro ou mais afilhados.

<sup>17</sup> Se não contabilizarmos as madrinhas registradas como “não consta” (N/C).

modo, acreditamos que o objetivo principal dessa pesquisa pode ter sido parcialmente<sup>18</sup> atingido: demonstrar que a escolha de madrinhas cativas pode manifestar muito mais que a simples vontade de se criar laços com uma igual. É necessário que se reconheça os limites que a ocidentalização exerce sobre nossa capacidade de compreensão acerca daquilo que nos é estranho e, a partir disso, romper e recriar novas interpretações a fim de reconhecer os sujeitos e seus modos de resistência por trás de uma das poucas fontes onde se faz possível analisar a capacidade de agência daqueles(as) que, por muito tempo, foram negligenciados como tais.

---

<sup>18</sup> Parcialmente, pois reconhecemos a necessidade de analisar os registros de maneira mais completa, indo além dos quinze anos aqui trabalhados. É um projeto futuro a análise desses padrões em um período de quarenta e cinco anos para a região da Colônia do Sacramento.

## FONTES

734 – 1º Livro de batismos, casamentos e óbitos de escravos e livres da Colônia do Sacramento.

724 – 2º Livro de batismos, casamentos e óbitos de escravos e livres da Colônia do Sacramento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Os compadres e as comadres de escravos: um balanço da produção historiográfica brasileira*. São Paulo: Anpuh, 2011.

BOYÉ, Anna. *Matriarcados*. Ayuntamiento de Barcelona: Barcelona, 2006.

BRÜGGER, Silva Maria Jardim. *Compadrio e escravidão: uma análise do apadrinhamento de cativos em São João del Rei, 1730-1850*. XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Caxambú, MG, setembro de 2004.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. *A condição da mulher na África tradicional*. III Seminário Nacional – Gênero e práticas culturais: Olhares diversos sobre a diferença. 2011: João Pessoa, PB.

ENEMUGWEM, J. H.; SARA, R. B. Obolo (Andoni) women in overseas trade and traditional politics, 1400-1800. *African Research Review. An international Multi-Disciplinary Journal*, Ethiopia, v. 3, 2009.

FARIA, Sheila de Castro. *Identidade e comunidade escrava: um ensaio*. Rio de Janeiro, jul.2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v11n22/v11n22a07>>. Acesso em: 22 mai. 2014

\_\_\_\_\_. *A Colônia em movimento: Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A Paz das senzalas: famílias escravas e tráfico transatlântico. Rio de Janeiro, c.1790 – c.1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FOTÊ, Harris Memel. A propos de l'esclavage sur le cote ivoirienne du XVe au XVIIIe siècle. *Journal des africanistes*, tome 55, fascicule 1-2, p. 247-260, 1985.

FRAGOSO, João. Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial. *Revista de História Topoi* – Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ, n° 21, vol. 11, 2010.

GOMES, Luciano Costa. *Uma cidade negra: escravidão, estrutura econômico-demográfica e diferenciação social na formação de Porto Alegre, 1772 – 1802*. 2012. Dissertação (mestrado). PPG-História – UFRGS, Porto Alegre, RS, 2012.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. Ser mina no Rio de Janeiro do século XIX. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 45, 2002.

HAMEISTER, Martha Daisson. O uso dos registros batismais para o estudo de hierarquias sociais no período de vigência da escravidão. In: XAVIER, Regina Célia Lima (Org.). *Escravidão e Liberdade: temas, problemas e perspectivas de análise*. São Paulo: Alameda, 2012.

JOHNSON, Walter. On Agency. *Journal of Social History*, n.37, v.1, p.113-124, 2003.

KÜHN, Fabio. Os Batismos de Escravos na Colônia do Sacramento (1732-1759): Notas de Pesquisa. In: VI Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 15 a 18 de maio de 2013, Florianópolis, *Anais*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013. Disponível em: <<http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos.6/fabiokuhn.pdf>>. Acesso em: 23 mai. 2014.

LARA, Sílvia Hunold. *Os minas em Minas: linguagem, domínio senhorial e etnicidade*. XXX Simpósio Nacional da ANPUH. 1999, Florianópolis, SC.

\_\_\_\_\_. *Campos da violência: escravos e senhores da Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo ‘mina’. *History in Africa*, n.32, p.247-267, 2005.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Unesp, 1991, p. 133-162.

LIBBY, Douglas Cole. Voltando aos registros paroquiais de Minas colonial: etnicidade em São José do Rio das Mortes, 1780-1810. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 29 n. 58, 2009.

LIMA, Claudia. A construção de poder no matriarcado na base sacerdotal afro-brasileira: normatização das Casas de Cultos de Matriz Iorubá, no Recife e em Salvador, a partir de estudos em Abeokuta, na Nigéria. *Revista Paralellus*, Recife, ano 1, n. 2, 2010.

MACHADO, Cacilda. As muitas faces do compadrio de escravos: o caso da Freguesia de São José dos Pinhais (PR), na passagem do século XVIII para o XIX. *Revista brasileira de São Paulo, História*, São Paulo, v.26, n.52, p.49-77, 2006.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. O apadrinhamento de africanos em Minas colonial: o (re)encontro na América (Mariana, 1715-1750). *Revista Afro-Ásia*, n.36, p.39-80, 2007.

\_\_\_\_\_. Tecer redes, proteger relações: portugueses e africanos na vivência do compadrio (Minas Gerais, 1720-1750). *Revista de História Topoi – Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ*, v. 11, n. 20, 2010.

MANNING, Patrick. Escravidão e mudança social na África. *American Historical Review*, v.88, n.4, 1983.

MERLO, Patrícia M. S. A família escrava nas tramas do cotidiano. *Dimensões*, v.26, p. 288-301, 2011.

NIANE, Djibril Tamsir (Ed.). *História geral da África: África do século XII ao XVI*. 2 ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. v.4

OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *História Geral da África: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010. v.5.

PALA, Achola; LY, Madina. O. *La mujer africana en la sociedad precolonial*. Ediciones del Serbal, 1982.

POSSAMAI, Paulo César. A igreja na Colônia do Sacramento. In: DREHER, Martin (org.). *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. São Leopoldo: Sinodal – Porto Alegre: EST, 1998.

\_\_\_\_\_. O trabalho de negros e índios na Colônia do Sacramento. *Revista de Humanidades*. UFRN, Caicó (RN), v. 9, n. 24, p.5, set/out. 2008.

PRADO, Fabrício. *Colônia do Sacramento – O extremo sul da América Portuguesa no século XVIII*. Porto Alegre: F.P. Prado, 2002.

RANGEL, Ana Paula dos Santos. *O estender da família: compadrio entre escravos (Barbacena – 1781-1821)*. II Colóquio do Laboratório de História Econômica e Social. 2008: Juiz de Fora, MG.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v.2, n.3, p.7-33, 1996.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SCOTT, Ana Silvia Volpi; SCOTT, Dario. Análise quantitativa de fontes paroquiais e indicadores sociais através de dados coletados para sociedades de antigo regime. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v.18, n.1, 2013.

SLENES, Robert Wayne Andrew. Lares Negros, Olhares Brancos: Histórias da Família Escrava no Século XIX. *Revista Brasileira de História*, v.8, p. 189-203, 1988.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Instruído na fé, batizado em pé”: batismos de africanos na Sé da Bahia na 1ª metade do século XVIII, 1734-1742 e Sacramento ao pé do mar: batismo de africanos na freguesia da Conceição da Praia Grande, 1700-175. *Revista Afro-Ásia*, n. 39, p.79-113, 2010.

\_\_\_\_\_. Sacramento ao pé do mar: batismo de africanos na freguesia da Conceição da Praia Grande, 1700-1751. *REDE-A*, v.1, n.1, jan-jun. 2011.

SOARES, Mariza de Carvalho. A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império Português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 26, n.2, p.303-330, 2004.

SWEET, James. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

THOMPSON, Edward Palmer. *Intervalo: a lógica histórica*. Tradução de Waltensir Dutra. In: *A miséria da teoria: ou um planetário de erros*, 2009.

THORTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Ed. Campos, 2004.