

**O APADRINHAMENTO DE AFRICANOS
EM MINAS COLONIAL:
O (RE)ENCONTRO NA AMÉRICA
(MARIANA, 1715-1750)***

*Moacir Rodrigo de Castro Maia***

*Era rei e sou escravo. Era livre e sou mandado.
Onde a minha terra firme, África de meus amores.
Onde a minha casa branca, minha mulher e meus filhos.
Me trouxeram para longe, amarrado na madeira,
me bateram com chicote, me xingaram, me feriram.
Era rei e sou escravo. Era livre e sou mandado...
Mas por mais que me naveguem, me levando pelos mares,
mas por mais que me maltratem,
carne aberta pela faca, a memória vem e salva,
a memória vem e guarda,
guarda o cheiro da minha terra,
a música do meu povo,
a certeza de hoje e sempre que ninguém vai nos tirar.
Aonde estiver o porto, por mais que eu sofra e grite,
sou mandado, serei livre, sou escravo, serei rei.
Era rei e sou escravo - Fernando Brant*

Introdução

Os estudos sobre compadrio e apadrinhamento de escravos estiveram primordialmente centrados na análise do batismo de inocentes e nas relações estabelecidas por suas famílias. Essa tendência refletiu a im-

* Este artigo contém resultados do segundo capítulo da dissertação “‘Quem tem padrinho não morre pagão’: as relações de compadrio e apadrinhamento de escravos numa Vila Colonial (Mariana, 1715-1750)”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, 2006). Agradeço as sugestões, comentários e leituras de Lidiany Silva Barbosa, Mariza de Carvalho Soares, Renato Pinto Venâncio e Solange Pereira Rocha. Agradeço também a sugestão e o incentivo de Fernanda Domingos Pinheiro, que gentilmente dividiu e trocou informações sobre os africanos couranos moradores de Mariana.

** Mestre pela Universidade Federal Fluminense.

portância assumida pela pesquisa sobre família e parentesco cativo para a historiografia da escravidão, nos últimos vinte anos.

Por outro lado, as relações de apadrinhamento de escravos adultos, geradas pelo ato batismal, principalmente de africanos, foram relegadas e vistas como pouco expressivas. 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.

Além disso, outro fator desse ponto de vista poderia ser a relação entre o batismo cristão e a tentativa de conversão. A possibilidade de que os escravos adultos pudessem rejeitar o significado religioso, ou parte dele, e se apropriar do uso social do batismo – como, por exemplo, no (re)estabelecimento de alianças – não foi aventada diretamente pelos pesquisadores do tema. Nessa perspectiva, este estudo tem como referência as pesquisas históricas que reforçam a idéia de que os cativos não nascidos em solo americano aprenderam a se mover nas sociedades do Antigo Regime.¹

Em vista disso, analisaremos nesse artigo os assentos paroquiais de batismo de um importante núcleo urbano da Capitania de Minas Gerais, a então Vila de Nossa Senhora do Carmo (posteriormente cidade de Mariana). Os documentos que serão analisados são reveladores de como muitos cativos – principalmente vindos da chamada Costa da Mina – se (re)organizaram no cativeiro, já nos primeiros meses de chegada à nova terra. Valores, como o lugar de origem desses africanos, foram essenciais no reforço de vínculos e solidariedades, para a sobrevivência no cativeiro. Este artigo, portanto, busca aprofundar os estudos, revendo o significado do apadrinhamento de adultos. Partimos do princípio de que as relações de apadrinhamento foram um dos primei-

¹ Dentre outros autores, destaco: Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*, São Paulo, Editora Corrupio, 1987; A. J. Russell-Wood, *Escravos e libertos no Brasil colonial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005; Stuart Schwartz, *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988; Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

ros e principais laços de solidariedade que africanos recém-chegados tiveram a oportunidade de estabelecer.

Na localidade, os africanos, a maior parcela da população, encontraram limites na constituição de laços familiares, principalmente por causa do grande desequilíbrio entre os sexos e pela exigência do consentimento do senhor para o casamento cristão, nas pulverizadas propriedades escravistas. Por outro lado, havia ampla possibilidade de constituição de parentesco ritual nas relações entre o afilhado recém-chegado e o padrinho, confirmado no recebimento do primeiro sacramento cristão.

Defendemos, então, que a função social do batismo – reforçar ou estabelecer relações de solidariedade e sociabilidade em Mariana e em outras povoações no interior da América Portuguesa – foi apropriada pelos escravizados. Embora a idéia de conversão pudesse ter provocado repulsa nos africanos, a possibilidade de ter outros escravizados como padrinhos pode ter sido benéfica. Como presumimos, a cerimônia do batismo não acontecia logo que os cativos chegavam a seu destino. Assim, durante o período de preparação para receber o sacramento, ocorria o contato com parceiros e com muitos outros escravos e libertos. Nesse processo de adaptação e contato com cativos que vivenciavam o cativo há mais tempo, eles puderam conviver com seus futuros padrinhos, o que tornava o ritual cristão menos estranho do que deveria ser em outras áreas, como, por exemplo, em Angola, onde, aprisionados em barracões, os escravos recebiam coletivamente o sacramento, sofrendo em seguida os horrores da travessia. Provavelmente, a cerimônia, realizada quando já estavam do outro lado do Atlântico e longe dos portos de desembarque, poderia causar menos estranhamento e aversão.

No batismo cristão o (re)encontro africano

Mesmo em áreas de conquista do Império Português na África, os cativos embarcados chegavam aos portos brasileiros, muitas vezes, sem o sacramento batismal, durante o século XVIII e mesmo no século anterior. Promulgando várias leis, a Coroa portuguesa tentou regularizar a administração dos sacramentos nas ilhas atlânticas, como Cabo Verde e São Tomé, no território angolano e mesmo no tráfico da Costa da Mina.

Foram expedidas várias provisões régias para que as embarcações que cruzassem o Atlântico, entre África e Brasil, tivessem clérigos com a finalidade de doutrinar, e mesmo socorrer os africanos à beira da morte com o sacramento cristão, ou de, quando chegassem aos portos da América, serem imediatamente fiscalizados pelo clero, medidas que não tiveram sucesso, pelas repetidas queixas e ordens da Coroa.²

Foi assim que um número expressivo de escravos africanos cruzou o Atlântico, desembarcou nos portos da Colônia e, depois de um longo percurso pelo interior, chegou às terras mineiras – novo território que estava sendo desbravado e ocupado. Muitos dos que chegaram à Capitania de Minas Gerais, e particularmente a Mariana, ainda não tinham recebido o sacramento do batismo, principalmente os cativos que vinham da chamada Costa da Mina – na África Ocidental.

Os registros paroquiais de Mariana são evidências deixadas da importância adquirida pelos batismos de adultos escravizados no período do auge minerador. Os escravos batizados representam a maioria dos assentos da Matriz da Vila do Carmo. Encontramos 1.631 registros de escravos adultos que receberam a água na pia batismal da localidade, o que representa 48,87% dos registros existentes, seguidos pelos de nascimento de inocentes cativos, que totalizam 1.125 (34%), e o restante diz respeito a filhos de livres e forras, somando 581 batismos (17%). Esses registros, elaborados pelos párocos e seus auxiliares, refletem a dinâmica da povoação garimpeira, embora os números fossem ainda bem maiores, pois, no período analisado, encontramos sub-regis-

² Apesar disso, o artigo das Ordenações Manuelinas e, posteriormente, das Filipinas, dedicado à questão do batismo, parece ter tido mais êxito nas Américas e foi reforçado pelo arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide, no texto das *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. O artigo 99, Livro V, das Ordenações diz ser responsabilidade, primeiramente, dos senhores mandar batizar seus escravos. Caso houvesse denúncia do não-cumprimento da ordem, os senhorios perderiam a posse para aqueles que os tivessem denunciado. Sobre as várias leis do Reino a respeito do batismo de escravos, conferir: Silvia Hunold Lara, “Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa”, in José Andrés-Gallego (org.), *Nuevas aportaciones a la historia jurídica Iberoamericana* (Madri, Fundación Histórica Tavera/Digibis, 2000), pp. 75-76, 127, 210, 248, 252-53, 340-41 (CD-Rom). Ver também o título “dos batismos dos adultos” nas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide 5º arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de sua Majestade*, São Paulo, Typografia 2 de Dezembro, de António Louzada Antunes, 1853 [1719], Livro I, título XIV, pp. 18-23.

Tabela 1: Condição social dos batizados – Mariana (1715-1750)

Condição Social	1715-1720	1721-1730	1731-1740	1741-1750	Total
Filhos de livres	37	78	98	131	344
Crianças expostas	-	10	6	8	24
Filhos de forras e desc. africano	13	39	56	105	213
Subtotal dos batizados livres	50	127	160	244	581
Escravos inocentes	98	419	335*	256**	1.125
Escravos adultos	54	600	805	172***	1.631
Total de registros	184	1.162	1.319	672	3.337

Fonte: AEAM, Livros: O-2, O-3, O-4, O-5, O-8, O-10, *Registros de batismo da Matriz de N. S. da Conceição de Mariana*.

* Ausência de dados para 1739.

** As atas batismais de inocentes escravos apresentam sub-registros de 1743 a 1746.

*** Os registros de batismos de cativos adultos de 1741 a 1750 apresentam lacunas, com a ausência de dados para os anos de 1742, 1743, 1744 e sub-registros nos anos de 1746 e 1745.

tros de assentos entre 1715-1720 e, para os anos de 1742 a 1744, não existe nenhuma ata.

Além de ser tão expressivo o número de escravos adultos que receberam o batismo na localidade, eles representavam também a maior parcela da população residente nesse povoado minerador. Os dados paroquiais refletem também a necessidade crescente, no início do século XVIII, de mão-de-obra cativa, havendo anos em que os números de batizados de adultos ultrapassaram a média de 52 celebrações, como em 1728, quando 147 adultos foram batizados e, no ano de 1739, quando 125 homens e 14 mulheres compareceram à pia batismal. Esses adultos eram em sua maioria do continente africano, embora aparecessem também alguns poucos indígenas, designados como “gentio da terra” ou “carijós”, nas atas da Matriz.

Após chegar à nova terra, o escravo que não fosse ainda convertido deveria receber o primeiro sacramento da Igreja. Mas, para receber o batismo, necessitava ser instruído e catequizado na doutrina cristã, como rezavam as *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, o principal documento doutrinário que orientou a Igreja da América Portuguesa nos setecentos, impressas em 1719.³ Dada a importância do

³ *Constituições primeiras*, Livro I, título XIV. O escravo adulto poderia recusar o batismo, mas deveria fazê-lo junto ao pároco.

sacramento e o grande volume de cativos traficados para as Américas sem o batismo, há um capítulo específico sobre o tema:

E porque os escravos do Brasil são os mais necessitados da Doutrina Cristã, sendo tantas as nações, e diversidades de línguas, que passam do gentilismo a este Estado, devemos de buscar-lhes todos os meios, para serem instruídos na Fé, ou por quem lhes fale nos seus idiomas, ou no nosso, quando eles já o possam entender.⁴

As várias atas paroquiais em Mariana, a partir de 1726, indicam que o clero, encarregado de ensinar os fundamentos básicos da doutrina e ministrar o primeiro sacramento da religião, seguia rigidamente as normas do arcebispado baiano. Na maioria das vezes com ajuda de cativos intérpretes, procurava-se ensinar um catecismo especial para os recém-chegados, seguindo o capítulo: “Breve instrução dos mistérios da fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela”.⁵

As *Constituições primeiras* recomendavam: aos “escravos brutos, e boçais, e de língua não sabida, como são os que vêm da Mina, e muitos também de Angola”, após terem alguma instrução da língua portuguesa, ou tendo como intérpretes os párocos, se fizessem as perguntas seguintes:

Queres lavar tua alma com água santa?
Queres comer o sal de Deus?
Botas fora de tua alma todos os teus pecados?
Não queres ser filho de Deus?
Botas fora da tua alma o demônio?⁶

Após responderem afirmativamente às perguntas do pároco, os cativos eram batizados na pia batismal e recebiam a unção com os santos óleos.

Segundo as Ordenações do Reino, após a compra de um mancipio de mais de dez anos, o senhor teria até seis meses para levá-lo à pia

⁴ Ibid., p. 4.

⁵ Ibid., pp. 219-21. Como registrou o vigário Simões, no livro de batismo, em 1727: “A treze de abril de mil e setecentos, e vinte e sete anos [...] batizei a Garcia do Gentio de Guiné instruído na fé nos termos da Constituição da Bahia [...]”: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (doravante AEAM), Livro O-2, *Registro de batismo de Garcia do Gentio de Guiné*, 13/04/1727, fl. 28.

⁶ *Constituições primeiras*, Livro I, título XIV, p. 20.

batismal.⁷ No entanto, alguns senhores, pouco devotos, provavelmente não cumpriam muitas das exigências, tanto da Igreja quanto do Estado, em relação aos seus cativos, como os que mandavam trabalhar nos dias proibidos, como domingos e dias santos.⁸ Muitos levavam seus cativos para batizar em outras freguesias, em vista de “o próprio pároco não os achar com doutrina necessária para receberem com ele o santo sacramento”.⁹ São palavras de D. João V, em 1719: estava “desgostosíssimo ante as notícias que tem do grande número de escravos que vivem e morrem nas Minas sem batismo”.¹⁰ Muitos cativos chegados à América Portuguesa não aceitaram o sacramento. Dentre os que trabalhavam num engenho no Morro de Domingos Velho, arrabalde da Vila do Carmo, encontramos o cativo “ó ö [sic] mina pagão”. Outra fonte mostra escravos ainda sem o nome cristão e mesmo um identificado como “boçal”, o que deveria significar que ainda não era batizado. Em 1727 e 1733, encontra-

⁷ *Ordenações do Reino de Portugal*, Livro V, título XCIX; apud Schwartz, *Escravos, roceiros e rebeldes*, Bauru, SP, EDUSC, 2001, p. 268. A mesma referência tanto para as Ordenações Manuêlinas quanto para as Filipinas.

⁸ Em visita pastoral à Vila do Carmo (24/03/1743), D. Frei João da Cruz, Bispo do Rio de Janeiro, repreendia os senhores de escravos que obrigavam os seus cativos a trabalharem nos dias proibidos, ou permitiam que o fizessem: “grande abuso o trabalhar e mandar minerar aos Escravos nos mesmos dias como vimos com os nossos olhos em esta mesma Vila, primeiro exortamos aos Senhores dos ditos Escravos, pondo ao lado o cuidado e diligência em evitar este escândalo tão público obrigando os seus Escravos sendo necessário mandar com castigo exagerado, a que não trabalhem nos ditos dias [...] como também não devem absolver [os párocos] a todo aquele Senhor de Escravos que não der o necessário de vestido e sustento para a sua vida ou um dia de semana que não seja Domingo ou dia Santo livre para os ditos Escravos o ganharem [...]”. Citado por Monsenhor Flávio Carneiro Rodrigues (org.), “As visitas pastorais do século XVIII no Bispado de Mariana”, *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana*, nº 1, Mariana, Editora Dom Viçoso, 2005, pp. 65-66.

⁹ Palavras de D. Frei Antônio de Guadalupe, em visita à Matriz da Vila do Carmo, em 2/12/1726. Ordenava, contra esse ato: “nenhum pároco, capelão ou sacerdote batize ou administre o sacramento do batismo a escravo algum de Senhor que não seja seu paroquiano salvo mostrando folha de licença in scriptis do seu Pároco por onde conste estar capaz de receber o santo batismo”: Rodrigues, “As visitas pastorais”, pp. 36-37.

¹⁰ Citado em Kathleen J. Higgins, *Licentious Liberty in a Brazilian Gold-Mining Region: Slavery, Gender, and Social Control in Eighteenth-Century Sabará, Minas Gerais*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999, p. 123. Em Mariana, pelo menos a partir de 1726, sabemos que o controle do vigário sobre a população local era maior, embora acreditemos que mesmo antes dessa data houvesse vigilância do clero, pois, para além do significado religioso, o batismo era fonte de recursos consideráveis para os ocupantes do posto de pároco, a quem cabia o recebimento de contribuição dos senhores *como era costume*. Quando o cônego do Rio de Janeiro, João Vaz, assumiu o cargo de vigário provisório da Matriz do Carmo, os moradores davam duas oitavas de ouro pelo batismo. Apenas pelos dados dos registros existentes em 1724, 39 crianças e 24 adultos escravos, o vigário teria arrecadado 126 oitavas de ouro, soma nada desprezível.

mos alguns presos na Cadeia da Leal Vila do Carmo por estarem fugidos, como “um negro nação Courana que ainda não tem nome”, “um negro novo” e outro “boçal”.¹¹

Segundo João José Reis,

o poeta (aboliconista) Luís Gama escreveu que sua mãe, Luiza Mahin, liberta de nação nagô, teria participado de várias conspirações na Bahia. O poeta teve o cuidado de destacar que ela era “pagã que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã”.¹²

Embora estas recusas pudessem acontecer, outros cativos se apropriaram dos signos de *evangelização* do Império Colonial Português, resignificando-os e aceitando o sacramento numa “resistência adaptativa”.¹³

Para os escravos, o compadrio e/ou o apadrinhamento possibilitava alianças no mundo do cativo, tecendo laços com seus irmãos de destino, alianças que poderiam significar maior representação nas negociações cotidianas com os senhores e mesmo a solidariedade entre cativos. Além disso, os cativos tinham também a possibilidade de escolher seus *parentes espirituais* no universo dos livres e dos libertos.

O laço “perene e indissolúvel”, celebrado no batismo dos escravos adultos, assustava a mais importante autoridade da Coroa Portuguesa na Capitania de São Paulo e nas Minas de Ouro, Pedro de Almeida e Portugal, o conde de Assumar. Como governador da Capitania, residente em Vila do Carmo de 1717 a 1721, tal autoridade enfrentou situações de muita instabilidade no governo, questões referentes a sublevações de negros, quilombos e até a revolta de Vila Rica de 1720. No ano anterior à revolta vila-riquense, uma das principais preocupações do governante era a situação em que os negros das Minas de Ouro viviam. Em uma de suas medidas, ordenou aos vigários das Minas que os padrinhos de escravos não fossem outros cativos e sim homens brancos, para evitar o enfraquecimento do poder dos senhores sobre os escravos. En-

¹¹ Respectivamente: Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana (doravante AHCSM), Livro de Notas 4, 1º Ofício, *Escritura de venda*, 1715, fl. 287; Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Mariana (doravante AHCMM), códice 191, *Alvarás de Soltura*, fls. 22, 24v e 79v.

¹² João José Reis, “Quilombos e revoltas escravas no Brasil”, *Revista USP*, nº 28 (1995-96), p. 33.

¹³ Marshall Sahlins, *Ilhas da história*, Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

contramos queixa semelhante na segunda correspondência do conde de Assumar, registrada no bando de 26 de novembro de 1719, três dias após o envio da anterior, e enviada ao vigário da vara da Vila Real de Sabará, sendo remetida cópia a todos os vigários das Minas.¹⁴ No referido documento, o conde destaca sua preocupação com uma situação ocorrida possivelmente na Vila Real,¹⁵ determinando:

[...] que entre negros não haja subordinação alguma de uns para outros, como até agora houve, porque *a maior parte dos negros que se batizaram tomavam por seus padrinhos os mesmos que depois reverenciavam e aquém obedeciam cegamente chegando aqui desprezando o castigo de seus senhores*, lhe entregavam muitas vezes os seus jornais e como se achassem não só por estas razões, mas pela de seus senhores, porém não sendo este ainda o mais prejudicial, se reconhece nesta parte outro de gravíssimas conseqüências, pois achando se tão grande quantidade de negros subordinados a outros que são seus padrinhos e ordinariamente entre eles de maior respeito, e sucedendo o que Deus Nosso Senhor não permita que intentem segunda vez conspirar contra os homens brancos em benefício da sua liberdade como já pretenderam fazer no tempo do meu Governo, [...] 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 Vi-

¹⁴ Provavelmente, a primeira correspondência escrita pelo conde, o bando de 23/11/1719, não tenha sido registrada nos livros do seu governo, por isso ele a cita no segundo bando, enviado em 26 do mesmo mês e ano: Arquivo Público Mineiro (doravante APM), Seção Colonial, códice 11, Registro de cartas do governador a diversas autoridades, ordens, instruções e bandos 1717-1721, *Bando do governador*, 26/11/1719, fls. 282v-284. O primeiro a consultar e citar o referido bando foi Russell-Wood, *Escravos e libertos*, pp. 270-71. Higgins cita trechos do documento, em nota, em sua pesquisa sobre Sabará colonial: Higgins, *Licentious Liberty*, p. 138. Outro bando anterior a 23 de novembro é citado posteriormente neste texto. Conferir nota 34 sobre o bando de 21/11/1719.

¹⁵ Em correspondência ao Ouvidor do Rio das Mortes, o conde cita um dos motivos que o levou a proibir os cativos de terem outros como padrinhos: “Dando-me conta o Ouvidor Geral da Comarca do Rio das Velhas de que se tinha achado mortos três homens em parte onde se suspeitou os mataram alguns negros, mandava fazer diligências por várias partes para averiguar e que sube-ra que nas Serras do Caraça havia um grande quilombo de onde saiam os negros em bandeiras a infestar os caminhos e tinham já feito bastantes insultos com o que se acerara de modo o povo de Vila Real que estivera quase resoluto a fazer algumas desordens [...]”: APM, Seção Colonial, códice 11, Registro de cartas do governador a diversas autoridades, ordens, instruções e bandos 1717-172, *Carta ao Ouvidor do Rio das Mortes*, fls. 169v-170.

gários da Vara e das freguesias destas minas procurassem evitar com todo o cuidado não aceitar para padrinhos dos negros que se batizarem e casarem mais que homens brancos para que desta sorte se vá desvanecendo *a subordinação considerada e adquirida por este parentesco espiritual* [grifo nosso].¹⁶

Para o governador os cativos deveriam ter padrinhos brancos:

[...] com maior razão [...] serão mais bem instruídos e doutrinados por homens brancos que desde seus tenros anos mamaram o Leite da Igreja do que por negros que acendem serem a maior parte quase bárbaros, tanto pela sua feroz natureza, como por entrarem já adultos no grêmio da Igreja não cuidaram em doutrinarem seus afilhados com o mesmo zelo e ciência que farão os homens brancos, junta a esta razão a do sossego público.¹⁷

O medo dos possíveis perigos advindos das alianças entre escravizados – e mesmo entre forros e cativos – contra os homens livres afligiu o conde de Assumar, que, em outras correspondências, citou a ordem anterior e pediu cuidado aos párocos no assunto. O governador chegou a proibir novas alforrias, ou que elas só acontecessem com sua permissão; proibiu também os libertos de serem donos de vendas e tornou mais severas as punições para os negros fugidos. Entretanto, parece que suas proibições sobre os padrinhos negros não foram plenamente aceitas e acatadas pelos párocos nas Minas. Em correspondência ao vigário da vara de Sabará, escreveu o conde de Assumar:

No que toca a representação que vossa mercê me *faz sobre os padrinhos dos negros serem da sua mesma nação pela conveniência dos vigários* deixo a consideração de vossa mercê o ponderar se um pequeno proveito particular, deve prevalecer a um bem público e deixar por esta causa de evitar-se os danos que podem suceder a este país pela subordinação que os negros tiverem a outros, porque é de advertir que os senhores eclesiásticos se bem se lhe deve guardar toda a atenção, seus negros por se lhe

¹⁶ APM, *Bando do governador*, op. cit., fls. 282v-284.

¹⁷ Ibid.

não cortarem as raízes das suas revoluções intentarem alguma coisa neste país não hão de ficar isentos da sua barbaridade e como partes igualmente interessadas como os seculares no sossego público, devem por da sua parte algum pequeno ‘descômodo’ para que este se consiga [grifo nosso].¹⁸

No ano seguinte ao bando (1720), o pároco da Matriz do Carmo registrou 14 padrinhos livres de escravos adultos, sendo que em todo o ano foram assentados 18 africanos. Mas o incentivo e as determinações para que indivíduos livres servissem de padrinhos durou bem pouco, pois, no final do governo de Assumar, em 1721, as 63 celebrações tiveram, em sua maioria, outros cativos como *parentes rituais*, o que sugere forte resistência de os cativos aceitarem a imposição do Estado, contando para isso com o apoio de homens livres e do clero local. Embora os livres também fossem indicados em todo o período de nossa pesquisa, o número de irmãos de cativo que se tornaram padrinhos era muito maior.

Nas 1.631 atas batismais, a desproporção quanto ao sexo do batizando reafirma o caráter próspero da região de mineração, pois 1.351 escravizados eram do sexo masculino e apenas 280 mulheres vivenciaram este ritual.¹⁹ Esses dados contrariam os encontrados por Kathleen Higgins para Sabará. Segundo a autora, a forte presença feminina no sacramento batismal, mesmo numa região com alta razão de masculinidade (número de homens por cada cem mulheres), indicaria uma rejeição dos homens cativos em aceitar a religião do senhor.²⁰ Em Mariana, mais de 82% dos batizados eram do sexo masculino.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Típico de uma região mineradora, as 238 escravarias de Vila do Carmo, em 1723, tinham 946 homens e apenas 283 mulheres, cuja razão era de três por um em favor do sexo masculino, sendo que 85 senhores não possuíam nenhuma cativa e em 61 propriedades havia apenas uma escrava. AHCMM, códice 166, *Lista dos escravos e vendas da Vila do Carmo em 1723*. O número de cativos era bem maior, se contássemos os arrabaldes dos Monsus (361 escravos) e do Morro de Matacavalos, que fora listado junto com o distrito de Passagem (2.078 escravos). Chegaríamos, então, ao total de 3.678 mancipios na Vila e em seus subúrbios, em 1723.

²⁰ Os dados analisados pela autora, para Sabará, são referentes a alguns anos da primeira metade do século XVIII: Higgins, *Licentious Liberty*, pp. 121-44. Todavia, segundo a mesma Higgins (p. 143), “O desejo dos homens escravos em usar o batismo instrumentalmente para criar uma comunidade de pares e a resistência entre os senhores para tais objetivos podem ajudar a explicar por que nos registros batismais examinados, relativamente menos homens escravizados foram batizados, em comparação com o número de mulheres escravizadas” [tradução nossa].

Os escravos adultos em Mariana, na primeira metade do XVIII, preferiram tecer relações com outros companheiros de cativeiro. É o que mostra a tabela 2. Os 1.351 homens escravos foram acompanhados no batismo por 1.227 padrinhos com o mesmo *status* social, representando mais de 90% dos batizados. As 280 batizadas também seguiram o padrão encontrado para o sexo masculino, estabelecendo vínculos com 180 cativos (64,28%). Apesar dessa tendência geral, cabe ressaltar que, entre os cativos, os padrinhos livres estiveram presentes apenas em 83 celebrações (6%), ao passo que, entre as cativas, os padrinhos livres aparecem em mais de 26% das ocorrências, significando, em números absolutos, 75 casos, o que sugere maior intercuro entre homens livres e escravas, como também apontou Kathleen Higgins para Sabará.²¹ Esses dados superam os números encontrados por Stephen Gudeman e Stuart Schwartz para o Recôncavo Baiano de 1723 a 1816, que constataram que em 70% dos casos os padrinhos pertenciam ao universo do cativeiro e, em 10%, eram ex-escravos.²² Em trabalho posterior, Stuart Schwartz encontrou dados que reforçaram as relações entre padrinhos e afilhados cativos, em 1835, ano singular para a província baiana com os acontecimentos da Revolta dos Malês. Segundo o autor, “está claro que, na integração à Igreja e ao mundo secular dessa sociedade escrava, outros escravos assumiam ou recebiam um papel importante na integração dos africanos recém-chegados”.²³ Ao contrário dessa tendência, Maria de Fátima Neves apontou que, na cidade de São Paulo, no final do período colonial, os padrinhos eram em sua maioria (60,5%) homens livres. Para a autora, a reduzidíssima população escrava paulistana e as aproximações sociais entre forros, livres e escravos, que o núcleo urbano possibilitava, poderiam explicar a realidade do compadrio na cidade de São Paulo.²⁴

²¹ Higgins, *Licentious Liberty*, pp. 121-44.

²² Stephen Gudeman e Stuart Schwartz, “Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravo na Bahia do século XVIII”, in João José Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade* (São Paulo, Brasiliense, 1988), p. 43.

²³ Schwartz, *Escravos, roceiros e rebeldes*, p. 289.

²⁴ Maria de Fátima R. Neves, “Ampliando a família escrava: compadrio de escravos em São Paulo do século XIX”, in Sérgio Nadalin et al. (orgs.), *História e população: estudos sobre a América Latina* (Belo Horizonte, SEADE/ABEP/IUSPP, 1990), pp. 242-43.

Tabela 2: Condição social dos padrinhos de escravos adultos – Mariana (1715-1750)

Sexo do batizando	Condição do padrinho				Sem informação	Total
	Escravo	Livre	Forro	Descendente de africano ²⁵		
Masculino	1.227	83	21		20	1.351
	90,82%	6,14%	1,55%		1,48%	100%
Feminino	180	75	16	2	7	280
	64,28%	26,78%	5,71%	0,71%	0,25%	100%
Total	1.407	158	37	2	27	1.631
	86,26%	9,68%	2,26%	0,12%	1,65%	100%

Fonte: AEAM, Livros O-2, O-3, O-4, O-5, *Registros de batismo de escravos adultos da Matriz de N. S. da Conceição de Mariana*.

Em Mariana, os laços rituais entre cativos também foram confirmados na escolha das madrinhas: tanto os 558 afilhados (41%) quanto as 150 afilhadas (53%) tiveram *protetoras* com o mesmo estatuto social. No entanto, existiam diferenças entre os padrinhos e as madrinhas libertos, pois as mulheres forras tiveram papel mais destacado que os libertos, as ex-escravas representaram 8% das escolhas para afilhados adultos (109 madrinhas forras) e 26% para as afilhadas adultas escravas (73 madrinhas forras). A tabela 3 indica o estatuto social das madrinhas. Ela contém um dado importante: as *parentas espirituais* estiveram ausentes em 653 (48%) dos batizados de escravos e em 27 (9%) das celebrações de escravas, sugerindo que o estabelecimento de um vínculo masculino era mais importante, fato também reforçado por Maria de Fátima Neves para a cidade de São Paulo, na qual atingiu 69,7% das celebrações de adultos.²⁶ Embora a ausência das mulheres no ritual do batismo também acontecesse entre livres e escravos inocentes, o alto índice de ausência encontrado entre os escravos adultos aponta a preferência dos cativos do mesmo sexo como *parente espiritual*.²⁷ Dessa

²⁵ A categoria criada “descendente de africano” é usada no presente artigo. Foi necessária para reunir o padrinho e/ou a madrinha, que não teve a condição social determinada, mas, geralmente, apenas consta a cor parda, preta ou a palavra “crioula”. Como poderia ser uma imprecisão daquele que produziu o documento, não registrando indivíduo liberto ou descendente de africano, reunimos os casos nessa categoria.

²⁶ Neves, “Ampliando a família escrava”.

²⁷ Em 65 batizados de escravos adultos, contou-se com a presença de dois padrinhos, sendo a maioria formada por também cativos. Em quatro batizados de escravas o mesmo aconteceu.

Tabela 3: Condição social das madrinhas de escravos adultos – Mariana (1715-1750)

Sexo do batizando	Condição da madrinha					Total
	Escrava	Livre	Forra	Descendente de africano	Sem informação	
Masculino	558	23	109	8	653	1.351
	41,30%	1,70%	8,06%	0,59%	48,33%	100%
Feminino	150	23	73	7	27	280
	53,57%	8,21%	26,07%	2,50%	9,64%	100%
Total	708	46	182	15	680	1.631
	43,40%	2,82%	11,15%	0,91%	41,69%	100%

Fonte: AEAM, Livros O-2, O-3, O-4, O-5, *Registros de batismo de escravos adultos da Matriz de N. S. da Conceição de Mariana*.

forma, o parentesco ritual se estabeleceu fundamentalmente através dos padrinhos. Para além do significado do ritual batismal, a função do apadrinhamento projetado para fora da Igreja seria a de integrar os novos escravos à nova terra.

Diferentemente dos dados encontrados em outras localidades, a maioria dos batizados adultos não teve o mesmo padrinho e também poucos cativos foram registrados no mesmo assento.²⁸ A figura de um único padrinho para as celebrações coletivas raramente aconteceu em Mariana, o que indicaria que o apadrinhamento era algo especial na vida de muitos dos cativos batizados no núcleo urbano. Ao contrário, Roberto Guedes Ferreira, ao pesquisar as relações de compadrio e apadrinhamento no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX, constatou que as cerimônias coletivas eram amplamente utilizadas nos batismos de adultos e que, geralmente, havia apenas um único padrinho para todos os batizados. Segundo o autor, na paróquia de São José da cidade do Rio de Janeiro, “os adultos receberam os batismos de modo

²⁸ Em 1722, no raro registro coletivo de batismo do Livro da Matriz da Vila do Carmo, todos os 11 cativos adultos e dois inocentes batizados tinham padrinhos distintos. Os adultos receberam os seguintes nomes cristãos: Félix, Antônio, José, Antônio, Luiz, Domingos, Francisco, Manuel, Caetano, José, Miguel. Félix foi acompanhado pelo padrinho Constantino, índio forro, e os demais batizados pelos também escravos Antônio, Dionísio e Maria, Ventura, Jacinto e Joana, José e Graça, Pedro e Catarina, José e Teresa, Luís e Catarina, Bernardo e Francisca, Antônio e Maria: AEAM, Livro O-3, *Registro de batismo*, fl. 30v.

formal, para que os senhores deviam instruir cativos a apadrinhá-los”.²⁹ Essa constatação pode indicar que, em espaços e temporalidades distintos, o apadrinhamento era marcado por conjunturas locais.³⁰ Por outro lado, o próprio autor afirmou que, além da “visão utilitária e senhorial do batismo e do compadrio, os escravos podem ter tido benefícios destas relações, que lhes garantisse viver de forma menos sofrida o cativo”.³¹ Mesmo que a cerimônia fosse coletiva, ela não excluía a possibilidade de que o padrinho e o afilhado pudessem posteriormente manter e consolidar a relação de apadrinhamento firmada na igreja.

Em Mariana, os adultos batizados, além de terem cada qual o seu padrinho, tiveram critérios de escolha que reforçavam a importância dos laços estabelecidos entre cativos. Apenas 402 padrinhos foram escolhidos na mesma propriedade do afilhado, enquanto 997 pertenciam a outros senhores, o que ocorreu também entre as madrinhas: 131 delas eram parceiras de cativo, enquanto 570 não – embora saibamos que as propriedades escravistas eram pequenas, em sua maioria tendo de 1 a 4 cativos. Esses dados são reveladores, pois sugerem que o *parentesco ritual* tinha papel relevante para os escravizados nessa localidade mineradora – o que, de certa forma, invalida a crença de que os senhores sempre indicavam seus próprios escravos para servirem no batizado do novo mancipio. Além da provável importância das alianças, o recebimento do sacramento batismal abria as portas para a comunidade cristã e possibilitava ao cativo a participação em vários espaços de sociabilidade e solidariedade, como, por exemplo, nas irmandades negras.³² Um

²⁹ Roberto Guedes Ferreira, “Na pia batismal: família e compadrio entre escravos na freguesia de São José do Rio de Janeiro (primeira metade do século XIX)”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, 2000), p. 214.

³⁰ Vale destacar a importância da cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX: sede da Coroa Portuguesa – posteriormente capital do Brasil Imperial – e principal porta de entrada do tráfico Atlântico de escravos africanos para Minas Gerais. Torna-se necessário, então, conhecer a prática do compadrio em outros períodos, principalmente na primeira metade do século XVIII, para identificar se os dados das celebrações coletivas com apenas um único padrinho para todos os escravos, encontrados por Ferreira para o século XIX, pertenciam a uma “longa duração” ou não.

³¹ Ferreira, “Na pia batismal”, p. 199.

³² Inserido no mundo colonial, como força de trabalho, o africano adulto integrou-se muitas vezes à religião cristã para poder entrar na *comunidade* e participar dos espaços de sociabilidade. Koster, que administrou um engenho em Pernambuco, escreveu, em 1816: “O próprio escravo deseja

indício importante da utilização do apadrinhamento como forma de aliança escrava é a de que os senhores, em apenas dois casos, ocuparam o papel de padrinhos, ou seja, em 0,12% do total de batizados. Como foi apontado por Stephen Gudeman e Stuart Schwartz, o idioma do compadrio era oposto ao da escravidão: enquanto o primeiro representava libertação/proteção, o segundo representava dominação/cativeiro.³³

Retornemos à questão da importância das alianças entre cativos no sistema escravista em Minas Gerais. Para isso, voltemos às considerações do governador da Capitania, principal autoridade da Coroa Portuguesa. O conde de Assumar via as relações de apadrinhamento entre os negros – escravos e libertos – estabelecidas principalmente no batismo, como prejudiciais ao domínio senhorial. Essas relações promoviam fortes laços entre padrinhos e afilhados, que, segundo o conde, acabavam até mesmo servindo nas fugas e, simultaneamente, nos quilombos. Nestes, os laços de compadrio mantinham as relações sociais e continuavam a gerar o respeito do afilhado para com o padrinho, o que claramente confirmava a duração das relações para além do ritual da Igreja. Diz o governador:

[...] e tendo se considerado os graves prejuízos que sucedem de terem os negros ou negras escravos ou forros domínio algum gênero de subordinação aos primeiros a experiência tem mostrado [...] a estes tais tomam quase todos por padrinhos no sacramento do batismo e matrimônio por cuja causa lhes tem subordi-

tornar-se cristão, caso contrário seus companheiros de cativeiro, em qualquer desavença ou desentendimento trivial, sempre encerrarão seu rosário de xingamentos com a palavra pagam [pagão]. O negro que não foi batizado percebe que é considerado um ser inferior; e, embora talvez não perceba o valor que os brancos dão ao batismo, sabe que o estigma pelo qual é censurado desaparecerá com o batismo; e, por conseguinte, está deseioso de tornar-se igual aos companheiros. Os africanos que absorvem um sentimento católico parecem esquecer que já estiveram na mesma situação. Não se pergunta aos escravos se querem ser batizados ou não. Seu ingresso na Igreja Católica é tratado como inevitável: e, de fato, não são considerados membros da sociedade, porém animais selvagens, até poderem, legalmente, ir à missa, confessar seus pecados e receber o sacramento”: Henry Koster, *Travels in Brazil*, Philadelphia, 1817, vol. 2, pp. 198-99; apud Schwartz, *Escravos, roceiros e rebeldes*, p. 270. Outros viajantes estrangeiros do século XIX também apontaram o batismo no sentido de integração à comunidade escrava. Walsh destacou que os cativos desejavam o batismo, pois “os faz dignos de certa consideração”. Rugendas destacou que os recém-chegados eram tratados de “selvagens” pelos escravos batizados, até que recebessem a água na pia batismal. Respectivamente: Robert Walsh, *Notícias do Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1985, vol. 2, p. 159; Johann Moritz Rugendas, *Viagem pitoresca através do Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1979, pp. 134-45.

³³ Gudeman e Schwartz, “Purgando o pecado original”, p. 43.

nação, e respeito, o que redundava em fazerem se capatazes e formam séqüitos metendo-se pelos matos em quilombos governados por eles, o que tudo é mui pernicioso e oposto a paz e quietação pública deste Governo.³⁴

O conde, além das recomendações aos vigários, proibia os libertos de serem proprietários de vendas, local propício para esconder fugitivo e de ligação com os quilombolas. A autoridade lembrava ainda que, segundo as leis do reino, os escravos não podiam andar armados fora da companhia dos seus senhores, ordem passada a todos os capitães-mores das vilas e aos mestres-de-campo e seus oficiais. As preocupações constantes do governador tinham motivo: além dos conflitos com os potentados de várias localidades, negros fugidos, mesmo não pertencendo a quilombos, povoaram várias localidades da Capitania.

As tensões entre senhores e escravos eram, pelo visto, constantes. No governo do conde de Assumar, no ano de 1719, foram presos, em Sabará, negros chamados de reis da nação mina e da nação angola e seus supostos oficiais, que planejavam sublevar-se na Semana Santa. Armados, matariam os brancos e os senhores, quando esses se encontrassem nas igrejas. Os envolvidos nessa sublevação foram enviados à cadeia de Vila do Carmo. Temos referências a outra provável revolta escrava. No governo de Antônio de Albuquerque, em 1711, os cativos minas do arraial do Bom Jesus do Furquim, freguesia pertencente à Vila do Carmo, teriam planejado sublevar-se e matar seus senhores.³⁵

³⁴ APM, Seção Colonial, códice 11, Registro de cartas do governador a diversas autoridades, ordens, instruções e bandos 1717-1721, *Bando do conde de Assumar proibindo alforrias e negros donos de vendas, punições aos negros fugidos*, 21/11/1719, fls. 282v-284. Este bando teve sua referência publicada, como as demais correspondências do então governador Assumar, pela primeira vez na *Revista do Arquivo Público Mineiro*, vol. 24, n° 2 (1933). Freyre, se não o primeiro, foi sem dúvida um dos primeiros a citar o bando do governador, embora não tenha consultado a documentação, em *Sobrados e Mucambos* (1936). Figueiredo cita também as proibições do bando em seu livro; o autor localizou a documentação em APM, fundo Câmara Municipal de Ouro Preto, códice 6, fls. 16-18. Respectivamente: Gilberto Freyre, *Sobrados e mucambos*, in Silvano Santiago, *Intérpretes do Brasil* (Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2002), vol. 2, p. 745; Luciano Figueiredo, *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*, Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/EDUNB, 1993 pp. 45-6.

³⁵ Carla M. Junho Anastasia, *Vassallos rebeldes: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII*, Belo Horizonte, C/Arte, 1998, pp. 125-36. APM, Seção Colonial, códice 11, Registro de cartas do governador a diversas autoridades, ordens, instruções e bandos 1717-1721.

Embora as revoltas de Furquim e de Sabará tenham sido sufocadas, as fugas de cativos e a formação de quilombos em Minas Gerais são fatos evidenciados em importantes estudos, como os de Carlos Magno Guimarães e de Donald Ramos.³⁶ Em Mariana, desde o ano de criação da Vila, em 1711, foi instituída e conferida a primeira patente de capitão-do-mato.³⁷ Além dessas indicações, os registros de escravos fugidos e posteriormente presos na cadeia da Vila do Carmo são indícios das tensões do sistema escravista: entre os anos de 1725 e 1734 foram tão numerosos que havia um livro específico para eles.

As atas batismais dessa vila mineradora, além de nos informarem das amplas alianças entre escravos, trazem outras preciosas indicações, principalmente sobre a procedência do afilhado, como também do padrinho cativo.

A procedência mina é a mais expressiva nos registros paroquiais de Mariana, no período estudado.³⁸ Embora párocos e seus coadjuvantes tenham citado batizando de outras procedências, na maioria dos assentos da Matriz da Vila não encontramos a mesma preocupação, pois 1.310 escravos tiveram apenas o seu nome cristão e sua condição social anotadas. Mesmo com a ausência, na grande maioria, de referências sobre ori-

³⁶ Carlos Magno Guimarães, “Os quilombos no século do ouro”, *Revista do Departamento de História, FAFICH/UFMG*, nº 6 (1998), pp. 15-46; idem, *Uma negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII*, São Paulo, Ícone, 1988; idem, “Mineração, quilombos e Palmares, Minas Gerais no século XVIII”, in João José Reis e Flávio dos Santos Gomes, *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (São Paulo, Companhia das Letras, 1992), pp. 139-63; Donald Ramos, “O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII”, in Reis e Gomes, *Liberdade por um fio*, pp. 164-92.

³⁷ Segundo Souza, a primeira carta patente encontrada de capitão-do-mato, para Vila do Carmo, foi concedida a João Batista Ribeiro: Líliliana Dias Souza, “Capitães-do-mato em Mariana (1711-1822)”, *LPH – Revista do Departamento de História*, nº 8 (1998/1999), pp. 27-38. Lara, em importante trabalho, discutiu as medidas repressivas contra cativos fugitivos e quilombos e a institucionalização do posto de capitão-do-mato, principalmente nas Minas Gerais do setecentos: Silvíia Hunold Lara, “Do singular ao plural: Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos”, in Reis e Gomes, *Liberdade por um fio*, pp. 81-109.

³⁸ Utilizamos o termo cunhado por Mariza Soares de “grupo de procedência” para designar a existência de amplo sistema social que abarcava as interações de diversos grupos étnicos: Soares, *Devotos da cor*. Em trabalho recente, a autora discute como os termos “nação” e “terra” foram usados pelos escravizados africanos de forma combinada. Em outras palavras, o grupo de procedência e o grupo étnico eram categorias que se retroalimentavam mutuamente: Mariza de Carvalho Soares, “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*, vol. 26, nº 2 (2004), pp. 303-30.

gem, nos livros de batismo, o expressivo número de cativos minas listado reforça a idéia de que constituíam o mais numeroso grupo que recebeu o sacramento. Já os outros escravos da África centro-ocidental e mesmo da distante África oriental raramente eram registrados.

No mesmo período, nos batismos da freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto,³⁹ de 1712 a 1750, os escravos vindos da Costa da Mina⁴⁰ também são os mais citados nos assentos paroquiais, o que em boa medida reforça que as celebrações de batizados de adultos em Mariana e mesmo em Ouro Preto, núcleos urbanos próximos, eram necessárias para atender principalmente aos africanos da Costa ocidental, que também eram a maioria da população escrava dessas localidades.⁴¹

Além de mina ser a principal procedência nos livros de batismo, outros fatores reforçam a tese de serem os cativos da África acidental atlântica os principais escravos que chegaram à localidade sem receber o primeiro sacramento.⁴² Reforça essa tese o expressivo número de etnônimos relacionados a escravos da Costa ocidental, como couranos (ou mina courana), cobus, ladanos (ou mina ladana), nagôs, sabarus (ou mina sabarus), sendo mais de 12 designativos, ao contrário dos poucos encontrados para escravos vindos da África centro-ocidental, oriental e mesmo para grupos indígenas coloniais. Além de ser o grupo de procedência mais indicado nos livros da freguesia do Carmo, nas listas dos proprietários de escravos para

³⁹ Banco de dados da Freguesia do Pilar de Ouro Preto; apud Adalgisa Arantes Campos et al., “O banco de dados relativo ao acervo da Freguesia de N. Sr^a. do Pilar de Ouro Preto: registros paroquiais e as possibilidades de pesquisa”, <http://www.cedeplar.ufmg.br/diamantina2002/textos/D01>, acessado em 20/05/2006, p. 24. Na freguesia do Pilar, os batizados identificados como provenientes da Costa da Mina representaram 32% do total de 1.101 assentos batismais, sendo que 55% não tiveram a procedência informada.

⁴⁰ Para Verger, na Bahia setecentista, a expressão Costa da Mina significava a costa a sotavento da Mina (a leste do Castelo da Mina): Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 12.

⁴¹ Apenas como referência, segundo Russell-Wood, na paróquia do Padre Faria, em Vila Rica de Ouro Preto, registraram-se, em 1719, 1.028 escravos, quase todos minas (598) e angolas (248): Russell-Wood, *Escravos e libertos*, p. 169.

⁴² Sobre os minas na Minas Gerais setecentista, conferir: Russell-Wood, *Escravos e libertos*, pp. 169-72; Sílvia Hunold Lara, “Os minas em Minas: linguagem, domínio senhorial e etnicidade”, in *Anais do XX Simpósio da Associação Nacional de História* (São Paulo, Humanitas/FFLC/USP, ANPUH, 1999), vol. 2, pp. 681-88; Mariza de Carvalho Soares, “Os minas em Minas: tráfico atlântico, redes de comércio e etnicidade”, in *Anais do XX Simpósio da Associação Nacional de História* (São Paulo, Humanitas/FFLC/USP, ANPUH, 1999), vol. 2, pp. 689-95; Charles R. Boxer, *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000, pp. 192, 199, 200.

o pagamento do quinto régio, no ano de 1723, o etnônimo mina juntamente com outros designativos da África ocidental representaram mais de 50% da população mancipia da sede de Mariana.⁴³ E, porque o batismo atendia fundamentalmente aos cativos minas, provavelmente os párocos não tiveram o zelo e a precisão de indicá-los, ao contrário do que aconteceu na *relação dos escravos para a cobrança do reais quintos*, na qual os provedores tinham a necessidade de identificá-los.⁴⁴

Uma importante evidência encontrada na presente pesquisa está diretamente ligada às relações entre o local de origem dos africanos adultos e seus padrinhos. É que, além de a maioria dos atores do ritual do batismo vivenciarem o cativo, eles poderiam ser da mesma procedência ou da mesma terra. O (re)encontro de indivíduos de mesma origem, falantes da mesma língua, com as mesmas marcas físicas e hábitos comuns, acontecia neste lado do Atlântico. Isso, não apenas em Mariana, mas em várias localidades do Império Português na América.⁴⁵ O interessante é pensar que, no próprio batismo, havia possibilidade para se construir ou reconstruir alianças entre africanos, ou seja, mesmo nascendo no outro lado do Atlântico, eles aprenderam rapidamente a se mover na nova terra, valorizando os laços de apadrinhamento. Embora sejam necessárias maiores pesquisas, os dados apresentados abaixo sobre os cativos minas são indícios de que o estágio de estranhamento dos novos cativos tinha, para um número considerável, uma duração menor do que se imagina, pois rapidamente muitos se tornavam “bons” ladinos.

⁴³ AHCMM, *Reais quintos e lista dos escravos da Vila do Carmo de 1723*, op. cit., fl. 157.

⁴⁴ Mesmo nas ilhas atlânticas de Cabo Verde e São Tomé, sedes de bispados, cativos chegavam a embarcar sem o sacramento do batismo, o que também acontecia em Angola, todas essas possessões portuguesas na África. Embora o volume do tráfico ocasionasse muito desse descontrolo das práticas de evangelização, a ausência de clero regular e também a falta de intérpretes eram motivos recorrentes. Em outras regiões africanas, como o Golfo do Benim, uma das principais áreas de embarcação de escravos minas para Mariana, os cativos embarcados não eram batizados, pois o reino de Ajudá, posteriormente conquistado pelo Daomé, concedeu licença apenas para a Coroa Portuguesa construir uma fortaleza, como aconteceu com outras nações européias: Verger, *Fluxo e refluxo*.

⁴⁵ Como alguns cativos e libertos vindos do entorno do Golfo do Benim se (re)organizaram no Rio de Janeiro, tornando-se confrades da Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, esse é um bom exemplo de (re)encontros. O mesmo deve ser afirmado em relação à ligação entre cativos muçulmanos na Bahia. Ver, respectivamente, Soares, *Devotos da cor*; João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835 (edição revista e ampliada)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003 [1986].

Tabela 4: Nações, terras e outros designativos registrados nos batismos dos escravos adultos segundo o sexo – Mariana (1715-1750)⁴⁶

Nações e Terras	Masculino		Feminino		Total	
	N.	%	N.	%	N.	%
Mina	197	14,58	46	16,42	243	14,89
Courana	14	1,03	6	2,14	20	1,22
Mina Courana	1	0,07	1	0,35	2	0,12
Cobu	11	0,81	1	0,35	12	0,73
Ladana	4	0,29	2	0,71	6	0,36
Mina Ladana	-	-	1	0,35	1	0,06
Sabarú	4	0,29	1	0,35	5	0,3
Mina Sabarú	-	-	1	0,35	1	0,06
Gentio de Guiné	5	0,37	-	-	5	0,3
Gentio da Costa da Mina	3	0,22	1	0,35	4	0,24
Fon	2	0,14	2	0,71	4	0,24
Fono	3	0,22	-	-	3	0,18
Cabo Verde	3	0,22	-	-	3	0,18
Nagô	1	0,07	-	-	1	0,06
Mouro	1	0,07	-	-	1	0,06
Timbú	1	0,07	-	-	1	0,06
Barba	1	0,07	-	-	1	0,06
Aja	-	-	1	0,35	1	0,06
Angola	1	0,07	-	-	1	0,06
Congo	-	-	1	0,35	1	0,06
Moçambique	3	0,22	-	-	3	0,18
Gentio da Serra da Malagueta	1	0,07	-	-	1	0,06
Gentio Carijó	1	0,07	-	-	1	0,06
Não Consta	1.093	80,9	217	77,5	1.310	80,31
Total	1.351	100	280	100	1.631	100

Fonte: AEAM, Livros O-2, O-3, O-4, O-5, *Registros de batismo de escravos adultos da Matriz de N. S. da Conceição de Mariana*. N. = número absoluto

⁴⁶ A tabela 3 apresenta etnônimos registrados nas atas batismais da Matriz de Mariana. Podem-se reunir os termos e suas variantes, como courana e mina courana, ladana e mina ladana, sabaru e mina sabaru, fon e fono.

Como já destacamos, os escravos africanos em Mariana, tanto para as autoridades da Coroa, quanto para as eclesiásticas, eram, muitas vezes, identificados segundo seus grupos de procedência majoritários: mina (Costa ocidental), angola (centro-ocidental) e moçambique (África oriental). Esses grupos de procedência serviam como identificadores criados pelo tráfico, pelo Império Português e pela Igreja e diziam respeito a grandes extensões territoriais. Esses identificadores acabaram sendo apropriados pelos próprios escravizados, tendo papel importante no processo de (re)organização étnica na América.⁴⁷ Os registros batismais da Sé de Mariana configuram essa realidade, tendo o grupo de procedência mina abarcado mais de 243 escravizados, 197 homens e 46 mulheres (ver tabela 4).

Esses cativos identificados como minas foram levados à pia batismal da Matriz por 174 padrinhos e madrinhas da mesma procedência dos afilhados. Isso significa que, em mais de 71% dos batismos, o cativo se fazia acompanhar por outro africano da mesma procedência. Mesmo separando os padrinhos, os minas continuavam a ser majoritários. Dos 197 homens minas batizados, 100 tiveram o padrinho de igual procedência. Como se vê na tabela 5, os números são maiores ao somar os grupos étnicos que foram identificados como cobu, fon e outros.

O predomínio dos minas aparece também na escolha das madrinhas, escravas ou forras, embora novamente seja importante destacar que, nas celebrações de afilhados, o padrinho esteve mais presente do que a madrinha. Esse desequilíbrio estava diretamente relacionado ao sexo do afilhado. Embora em 60 batizados de escravos minas as madrinhas se encontrassem ausentes, o mesmo não aconteceu com as afilhadas, que tiveram apenas três ausências de madrinhas em 46 celebrações.

Esses dados são indícios de que as alianças entre os cativos da África ocidental, pelo menos, aconteceram no apadrinhamento estabelecido pelo sacramento cristão.⁴⁸ Segundo Yeda Pessoa de Castro, na

⁴⁷ Soares, *Devotos da cor*.

⁴⁸ Ao contrário de Mariana e de outras localidades da Capitania de Minas Gerais, na primeira metade do setecentos, na cidade do Rio de Janeiro, predominavam africanos da região centro-ocidental, sendo os minas minoritários. Mesmo minoritários, um grupo de pretos mina, principalmente de libertos, encontrava-se (re)organizado na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, conforme

Tabela 5: Afilhado(a) e padrinho mina segundo o sexo – Mariana (1715-1750)

Procedência do afilhado(a)	Procedência do padrinho					Total
	Mina	Outros grupos da África ocidental ⁴⁹	Demais grupos	Sem informação	Padrinho livre	
Afilhado						
Mina	100	16	11	59	11	197
	50,76%	8,12%	5,58%	29,94%	5,58%	100%
Outros grupos da África ocidental	14	17	4	8	4	47
	29,78%	36,17%	8,51%	17,02%	8,51%	100%
Afilhada						
Mina	14	1	2	19	10	46
	30,43%	2,17%	4,34%	41,30%	21,73%	100%
Outros grupos da África ocidental	3	3	1	1	8	16
	18,75%	18,75%	6,25%	6,25%	50%	100%

Fonte: AEAM, Livros O-2, O-3, O-4, O-5, *Registros de batismo de escravos adultos da Matriz de N. S. da Conceição de Mariana*.

Obra nova da língua geral de Mina, escrito com base no falar dos pretos minas de Vila Rica, compadre ou comadre podia significar “amigo por pacto de sangue”, o que talvez representasse, para o grupo em questão, a relação entre padrinhos e afilhados adultos.⁵⁰

apontou Soares. Ponto importante a ser destacado é que, no Rio de Janeiro, sendo o grupo minoritário, tenderam a ser menos endogâmicos em relação ao casamento do que foram os africanos designados como angolas. Na Bahia, provavelmente a influência do tráfico baiano com a Costa da Mina tornou a presença dos minas mais equilibrada em relação aos centro-ocidentais, no século XVIII. Essa conjuntura refletiu-se nas uniões cristãs, sendo os minas mais endogâmicos do que foram no Rio de Janeiro: Soares, *Devotos da cor*. Dessa forma, o volume do tráfico poderia influir diretamente na política de alianças entre diferentes grupos traficados e nas várias formas de relações sociais estabelecidas. Higman, ao estudar os laços familiares africanos na Ilha de Trinidad (em 1813), no Caribe Britânico, destacou que alguns grupos conseguiram recriar estruturas familiares de origem. O autor afirmou que situações de estabilidade na transmissão dos valores familiares foram alcançadas pelas etnias com maior população e com o equilíbrio entre os sexos: B. W. Higman, “African and Creole Slave Family Patterns in Trinidad”, in Margaret E. Crahan e Franklin W. Knight (orgs.), *Africa and the Caribbean, the Legacy of a Link* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979), pp. 41-64.

⁴⁹ Quando aparecem nas atas outros etnônimos como cobu, sabaru, também da Costa da Mina (África ocidental) achamos melhor reuni-los, por serem minoritários, no campo “outros grupos da África ocidental”. O mesmo procedimento é apresentado na tabela 6.

⁵⁰ Yeda Pessoa de Castro, *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, Secretaria de Estado da Cultura, 2002, pp. 73, 156; cf. Antônio da Costa Peixoto, *Obra nova da língua geral de Mina* (manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, publicado e apresentado por Luis Silveira), Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1943-44 [1741].

Tabela 6: Afilhado(a) e madrinha mina segundo o sexo – Mariana (1715-1750)

Procedência afilhado(a)	Procedência da Madrinha					Total
	Mina	Outros grupos da África ocidental	Demais grupos	Sem informação	Sem madrinha ou madrinha livre	
Afilhado						
Mina	52 26,39%	14 7,10%	13 6,59%	57 28,93%	61* 30,96%	197 100%
Outros grupos da África ocidental	12 25,53%	5 10,63%	- -	9 19,14%	21** 44,68%	47 100%
Afilhada						
Mina	8 17,39%	2 4,34%	4 8,69%	26 56,52%	6*** 13,04%	46 100%
Outros grupos da África ocidental	4 25%	3 18,75%	1 6,25%	5 31,25%	3**** 18,75%	16 100%

Fonte: AEAM, Livros O-2, O-3, O-4, O-5, *Registros de batismo de escravos adultos da Matriz de N. S. da Conceição de Mariana*.

* O afilhado mina teve apenas uma madrinha livre e 60 celebrações não tiveram madrinha.

** Todos os 21 casos foram de ausência de madrinhas.

*** Três madrinhas livres batizaram afilhadas minas.

**** Duas madrinhas livres batizaram afilhadas e uma celebração não contou com a presença dela.

As relações entre afilhados e padrinhos minas são importantes indicadores, como já dito, do uso do batismo cristão, da religião senhorial, a favor dos próprios escravizados. Como foi relatado pelo governador da Capitania, a maioria dos negros tomava outros por padrinhos e (re)criavam fortes laços de solidariedade e de respeito, sendo que os primeiros seguiam “cegamente” seus padrinhos, entregando-lhes até mesmo seus “jornais”. A proibição de padrinhos negros, para o governador, acabaria aos poucos com “a subordinação *considerada e adquirida por este parentesco espiritual*”.⁵¹ Ao contrário do governador, era de conveniência dos vigários que os padrinhos, além de serem escravos ou libertos, fossem da mesma nação, principalmente se os batizados fossem minas, pois eram “de língua não sabida”⁵² e necessitavam de intérpretes para aprender os fundamentos básicos da doutrina e da própria celebração.

Além dos designados genericamente como minas, encontramos registros que trazem informações mais precisas sobre a origem dos afri-

⁵¹ APM, *Bando do governador*, op. cit., fls. 282v-284 [grifo nosso].

⁵² *Constituições primeiras*, p. 20.

canos como ladanos, couranos, sabarus, cobus, fons (fonos), nagôs, ajas – grupos provenientes da chamada Costa da Mina. Embora ainda sejam necessários detalhes dessas identificações de etnias, sabe-se que os ladanos, também nomeados ardras e ladás, referem-se aos provenientes do reino litorâneo de Aladá, ocupado pelo rei do Daomé, na década de 1720, sendo encontrada sua primeira citação em Mariana em 1718.⁵³ Sabaru (mina sabaru), savalu ou saboru têm a ver com Savalu, lugar no interior do território Mahi, ao norte do reino do Daomé. Embora acreditemos que escravos dessa origem fossem traficados para a localidade mineira na primeira ou na segunda década do século XVIII, o primeiro batismo de escravo com a indicação de sabaru ocorreu somente em 1739.⁵⁴ O termo fon provavelmente designava os falantes da língua fon, principalmente do reino do Daomé.⁵⁵ O etnônimo cobu designava, possivelmente, africanos originários da cidade de Covè, na região dos agonlis, a leste do reino do Daomé, e o termo ajá seria o primeiro registro conhecido do grupo adja, habitante da região a oeste do reino do Daomé.⁵⁶ Esses grupos foram embarcados nos principais portos do Golfo do Benim: Popo, Ajuda (Ouidah, Whydah), Jaquim e Apa.⁵⁷

Em Vila Rica, na freguesia citada anteriormente, encontramos, além da indicação Costa da Mina, os sabarus, os courás, os nagôs, os cobus, os ladás e os cativos de jaquem (Jaquim) e xambá.⁵⁸

Torna-se tarefa muito difícil desvendar detalhadamente as relações de apadrinhamento dos cativos do mesmo grupo étnico, pois raramente, como mostra a tabela 4, os párocos indicaram o local de origem

⁵³ Dentre os escravos de João de Melo, morador na Vila do Carmo, encontramos “José Arda”: APM, Seção Colonial, código 1036, *Reais quintos de 1718*. Lista gentilmente cedida pelo Prof. Tarcísio Rodrigues Botelho, a quem agradecemos.

⁵⁴ AEAM, Livro O-4. *Registro de batismo de Francisco sabará*, 30/11/1739, f. 112.

⁵⁵ Pessoa de Castro, *A língua mina-jeje no Brasil*, p. 48.

⁵⁶ Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé: historia e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas Editora da UNICAMP, 2006, pp. 38-41.

⁵⁷ Maria Inês Côrtes de Oliveira, “Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”, *Afro-Asia* n^o 19/20 (1997), p. 58. Esses portos eram controlados basicamente pelos reinos litorâneos de Alada (Ardra) e Ajuda (Whydah, Ouidah), até a expansão e a conquista dessas áreas pelo reino do Daomé, na década de 1720.

⁵⁸ Banco de dados da Freguesia do Pilar de Ouro Preto; apud Campos et al., “O banco de dados”, p. 24. O termo xambá (ou chambá) aparece na lista dos quintos reais da Vila do Carmo (1723), também proveniente da Costa da Mina, citado por Verger: *Fluxo e refluxo*, p. 168; Soares “A nação que se tem”, p. 307, nota 323.

daqueles que receberam a água do batismo e de seus *parentes* espirituais. Ao analisar os grupos minoritários, deparamo-nos, várias vezes, com essas restrições apontadas pela documentação, provavelmente comuns em várias outras localidades da Capitania e fora dela.⁵⁹ As informações apresentadas nos registros paroquiais eram, geralmente, o nome cristão do escravo, a condição de cativo e a referência ao nome, sobrenome e título dos seus senhores, marca da posse do mancipio.

Ao cruzar as informações dos registros que fazem menção à procedência ou à etnia dos participantes do ritual, encontramos, esporadicamente, referências a escravizados de mesma origem, como o batizando Diogo cobu e seu padrinho, Simão cobu, ou Antônio ladano e seu protetor, João, também ladano (1728).⁶⁰ Porém os poucos casos que trazem a origem não permitem conclusões maiores. Um ponto que deve ser ressaltado é que, nos casos de batizados desses grupos minoritários, a maioria dos padrinhos era também de outros grupos da África ocidental.⁶¹ Em poucos casos os padrinhos eram angolas, loangos, benguelas ou congos.⁶²

⁵⁹ Como apontado por Gudeman e Schwartz, embora os cativos adultos tivessem, em sua maioria, padrinhos escravos, os autores não encontraram registros que informassem a procedência ou a etnia dos batizados e dos padrinhos: Gudeman e Schwartz, “Purgando o pecado original”, p. 54.

⁶⁰ Respectivamente, AEAM, Livro O-2, *Registro de batismo de Diogo cobu*, 6/06/1728, fl. 52v; Livro O-4, *Registro de batismo de Antônio ladano*, 25/12/1728, fl. 18v.

⁶¹ Os 12 cobus citados tiveram padrinhos mina (3), cobu (1), courano (2), nagô (1), loango (1) e angola (1), homem livre (2): AEAM, Livro O-2, fls. 43, 52v; Livro O-3, fls. 8v, 9; Livro O-4, fls. 21v, 24, 24v, 49v, 46v-47, 65, 66, 118v. Os sete ladanos foram apadrinhados por: mina (3), ladano (1), courano (1), homem livre (2). Vale destacar que, no caso dos dois homens livres que foram padrinhos dos ladanos, eles estavam acompanhados de duas madrinhas, uma escrava mina e uma “preta forra”, sem origem: AEAM, Livro O-4, fls. 18v, 20v, 21v, 22, 88, 97v, 107. Os sete batizados, registrados como fon ou fono, foram acompanhados por mina (4), fono (1), ladano (1), courano (1): AEAM, Livro O-4, fls. 45v, 68, 99v, 99v e 100, 112, 112v; Livro O-7, fl. 40v. Os seis sabarus tiveram padrinhos, sendo eles mina (2), angola (1), homem livre (1), não consta etnia (2): AEAM, Livro O-4, fls. 112, 125; Livro O-5, fls. 112v e 133v.

⁶² É importante destacar que, em vários casos, os cativos minas, que foram apadrinhados por escravos da África centro-ocidental como angolas e loangos, pertenciam geralmente ao mesmo senhor do batizando. Foi o caso de Francisco, cobu, batizado na Sé de Mariana, em 1728, escravo de João Fernandes Pinto, que teve como padrinho José, loango cativo da mesma propriedade. Outro cobu, Felipe, que recebeu o sacramento um ano depois, teve João, angola, como padrinho de pia; os dois cativos pertenciam ao senhor Miguel Gomes de Carvalho. Embora tivessem como *parentes espirituais* escravos loango e angola, foram acompanhados por duas madrinhas minas, pertencentes a outros senhores: AEAM, Livro O-2, *Registro de batismo de Francisco cobu*, 2/02/1728, fl. 43; e Livro O-4, *Registro de batismo de Felipe cobu*, 13/03/1729, fl. 21v.

Entretanto, ao analisar os assentos de indivíduos de um desses grupos étnicos da chamada Costa da Mina, os escravos designados como courano ou mina courano, descobriu-se que eles trazem fortes indícios de que os escravos recém-chegados puderam contar com *parentes espirituais* vindos da mesma terra e falantes da mesma língua. E é pelo estudo das celebrações do batismo cristão do grupo courano, originário da África ocidental, que se verá a importância da solidariedade étnica e da apropriação do sacramento batismal pelos escravizados em Mariana.

Escravos couranos: identidade étnica e parentesco espiritual

Os párocos e seus coadjuutores da Sé de Mariana, ao lavrarem os registros após o batizado, deixaram valiosos indícios das identidades de origem de alguns povos traficados para as Minas de Ouro. Um grupo pequeno de africanos aparece nos assentos da então Vila do Carmo, chamados geralmente de couranos.

Sobre os couranos, sabe-se que vinham da chamada Costa da Mina, mais especificamente do Golfo do Benim. Segundo Pierre Verger, os couranos seriam os curamos que habitavam uma lagoa nas proximidades de Lagos (no litoral da atual Nigéria). O mesmo autor acreditava que, nos constantes conflitos entre os povos do Golfo do Benim, os couranos seriam inimigos do rei do Daomé e, como indica Mariza de Carvalho Soares, é provável que esse grupo tenha sido traficado para a América Portuguesa, mais especificamente para a Capitania de Minas Gerais, pelo reino do Daomé.⁶³

Seguindo as indicações de Pierre Verger, Luiz Mott afirma que os indivíduos que aparecem na Capitania de Minas Gerais designados como vindos da “terra de Courá”, “courá, curá, curamo, curano, courana, courama, courá-baxé, courano da Costa da Mina ou mina-courá”⁶⁴ eram sudaneses e pertenciam ao grupo lingüístico iorubá:

⁶³ Verger, *Fluxo e refluxo*, pp. 204, 209; Soares “A nação que se tem”, pp. 303-30.

⁶⁴ Luiz Mott, “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro”, *Revista do Museu Paulista*, nº 31 (1986), pp. 136. Este artigo foi reeditado, dois anos depois, em: Luiz Mott, *Escravidão, homossexualidade e demonologia*, São Paulo, Ícone, 1988.

Não temos a menor dúvida em localizar na costa ocidental da África o lugar de origem dos Courá de Minas Gerais – mais precisamente do território hoje ocupado pelo distrito de Lagos, na Nigéria. Portanto, os Courá do Brasil são sudaneses tanto quanto seus vizinhos Mina Gêge, Fula, Nagô Galinhas, Lanu, Mande [...].⁶⁵

Os couranos embarcados no Golfo do Benim chegaram a Minas Gerais, após um longo percurso, fazendo a rota da costa africana até a costa da América Portuguesa. Eram traficados, como muitos outros minas, principalmente para a Bahia, descendo de navio até o Rio de Janeiro, para depois seguirem a pé pelo *caminho novo* – ou entrando por Parati – até Mariana; ou, após desembarcarem em Salvador, faziam o trajeto pelo sertão baiano e mineiro até chegarem a seu destino. Pelas rotas Bahia-Rio de Janeiro-Minas, Bahia-Minas ou mesmo Rio de Janeiro-Minas,⁶⁶ os couranos chegaram à Capitania de Minas. Outros cativos chegavam ao Rio de Janeiro vindos de Pernambuco, como aconteceu com Rosa courana. João Carneiro Lima, morador no Morro de Santa Ana, ao alforriar a escrava e os filhos, conta como esta chegou a Mariana e posteriormente foi libertada em 1738. Ele disse que teve Rosa por título de compra “que dela fez no Rio de Janeiro em uma carregação vinda de Pernambuco”.⁶⁷ Os três portos, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, fizeram parte da rota que trazia os cativos do Golfo do Benim. Portanto, provavelmente existiram couranos espalhados por essas três capitanias. Um outro senhor de Mariana tinha, no final da primeira metade do século XVIII, “um moleque courano na cidade da Bahia” como aprendiz do ofício de barbeiro.⁶⁸

⁶⁵ Ibid. “Se nos debruçamos sobre os antigos mapas da África, podemos descobrir bem próximo à costa, ao sul do porto de Judá e ao norte do rio Benim, três acidentes geográficos com o nome Kuramo: um rio, um lago e uma ilha marítima. Na “Carte de Guiné”, de Sanson d’Abeville (1656), e na de Bonne (1730), podemos vislumbrar a vila de Curamo que, na descrição do reino de Benim, encontrada na *Histoire générale des voyages* (1748), é descrita como situando-se a 10 léguas do rio Formoso, vila que tinha todo o seu espaço circundado por paliçada dupla, distante 13 léguas da vila de Jabum [...] Segundo ensina Verger, os couranos eram inimigos do rei Daomé e habitavam a lagoa de Curamo, nos arredores de Lagos.”: Mott, “Acotundá”, p. 136.

⁶⁶ Em 1703, o governador da Bahia informou à Coroa Portuguesa que os moradores do Rio de Janeiro estavam comprando diretamente escravos da Costa da Mina para serem enviados para Minas Gerais. Os traficantes baianos dominavam desde o século XVII o tráfico com a Costa africana: Verger, *Fluxo e refluxo*, pp. 39-40.

⁶⁷ AHCSM, Livro de Notas 47, 1º Ofício, *Escritura de alforria de Rosa courana e seu filho*, 28/07/1738, fls. 82-82v.

⁶⁸ AEAM, Livro O-7, *Testamento de Manuel João Dias*, 22/10/1743, fl. 154v.

Em 1986, Luiz Mott publicou importante pesquisa sobre a religiosidade afro-brasileira, na qual acompanhou um processo inquisitorial acontecido no distante arraial de Paracatu, a noroeste da capitania mineira. Nessa localidade, escravos e libertos, principalmente da etnia courá, cantavam, faziam sacrifícios e dançavam em um ritual chamado de “Acontundá” ou “Dança de Tunda”, em homenagem a uma entidade representada por um boneco, no meio da casa, chamado pelos participantes como o “deus da Costa de Courá”.⁶⁹ Em 1747, Sebastiana angola, Ana calundá e Jacinta lanu também cultuavam o deus dos couranos, comandados pela forra Josefa Maria e pela negra Caetana.

Anos mais tarde, o mesmo autor publicou extensa biografia de uma courana que viveu no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, na primeira metade do setecentos, mais especificamente na freguesia do Inficionado (atual Santa Rita Durão), distrito de Mariana. Escrava traficada ainda criança, Rosa courana passou para as Minas Gerais como cativa de importante família de mineradores. Vivendo, como muitos outros escravos, nas péssimas condições dadas pelos senhores, ela se prostituiu e, mais tarde, passou a dizer que tinha “visões”. Considerada embusteira, foi açoiada no pelourinho, em Mariana, por ordem do primeiro bispo das Minas Gerais, D. Frei Manuel da Cruz. Em seguida, Rosa fugiu para o Rio de Janeiro, juntamente com um padre, onde fundou um recolhimento e passou a ser cultuada pelos moradores da cidade como santa, assumindo o nome de Rosa Egipcíaca de Vera Cruz. Posteriormente acusada e enviada aos cárceres do Santo Ofício em Lisboa, o seu final é desconhecido.⁷⁰

Encontramos outros couranos e couranas registrados nos assentos paroquiais de batismo de escravos adultos que chegaram à Vila do Carmo e foram batizados em sua Matriz. Embora a primeira citação do termo courano encontrada na Vila conste da *Relação dos escravos para a cobrança dos reais quintos de 1723*,⁷¹ o primeiro registro batismal em

⁶⁹ Mott, “Acontundá”, pp. 125, 128, 140.

⁷⁰ Luiz Mott, *Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Bertrand do Brasil, 1993.

⁷¹ Na matrícula dos escravos está indicado coirano, coira. Em outra listagem, coira mina e mina coura, após o prenome dos cativos, como os de Domingos Pinto Machado: João coira, Francisco coira e Martinho coira: AHCMM, *Reais quintos e lista dos escravos da Vila do Carmo de 1723*, op. cit.. AHCMM, código 150, *Reais quintos e lista dos escravos de 1725*, fls. 106v-107.

que aparece o termo courá identificado ocorreu em 1728. Isso leva a uma consideração sobre o intervalo entre a lista de 1723 e o primeiro registro de batismo de courano adulto em 1728. O grupo étnico coura ou courano estaria encoberto nos registros pelo etnônimo mina, grande “guarda-chuva étnico”.⁷² Assim, a primeira referência de indivíduos vindos da “terra de Courá”, Costa da Mina, para a Capitania de Minas Gerais é a relação dos escravos de Mariana, de 1723.⁷³ Embora apareçam tardiamente citados nos assentos batismais da Matriz, na primeira metade do século XVIII, encontram-se couranos que foram batizados e também como padrinhos e madrinhas. Segundo Fernanda Domingos Pinheiro, entre os anos de 1750 e 1799, escravos e forros, vindos da “terra de Courá”, representavam o principal grupo africano na Irmandade do Rosário de Mariana, após as designações mina, angola e crioulo, o que indica que foram traficados ao longo de todo o século XVIII para o território mineiro.⁷⁴

⁷² João José Reis, “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”, *Tempo*, vol. 2, n° 3 (1997), pp. 7-33; Oliveira, “Quem eram os ‘negros da Guiné’?”.

⁷³ Em 1725, ao pedir o traslado da escritura de sua alforria, passada um ano antes, Inácia Lopes, preta forra, e seu marido Francisco, oficial de ferrador, deixaram importantes referências. Tinham sido escravos de Domingos Pinto Machado, que os vendeu ao ajudante Manuel do Rego Tinoco. Na escritura consta que Inácia Lopes, preta forra, era “negra courana”. No ano anterior, o filho do casal foi alforriado. Ele pertencia a outro senhor, o licenciado Manuel Ferraz. O “crioulinho Francisco”, com o mesmo nome do pai, tinha por volta de três anos quando isso aconteceu, em 26 de fevereiro de 1724. Assim, o filho de Inácia courana teria nascido por volta de 1721, dado importante que sugere que os couranos já estavam sendo traficados para Mariana, possivelmente antes de 1720, pois Inácia e seu marido já tinham sido escravos de Domingos Pinto Machado e Francisco, oficial de ferrador, provavelmente teria trabalhado com o senhor na sua tenda de ferreiro, instalada na Vila do Carmo. Um aspecto a notar é que Domingos Pinto Machado teria chegado em Mariana provavelmente entre 1714 a 1718: AHCSM, Livro de Notas 25, 1° Ofício, *Escritura de alforria*, 13/06/1725, fls. 84-85; Livro de Notas 22, 1° Ofício, *Escritura de alforria*, 26/02/1724, fls. 254-55.

⁷⁴ Os dados apresentados pela autora indicam que 182 confrades do Rosário eram minas, 110, angolas, 80, crioulos e 75, couranos, além dos demais grupos étnicos e de procedência: Fernanda A. D. Pinheiro, “Confrades do Rosário: devoção, sociabilidade e identidade étnica em Mariana (1750-1799)”, trabalho apresentado na *VI Jornada Setecentista*, Curitiba, mimeografado, 2005, p. 15. Outro autor, ao estudar o processo de alforria no termo de Mariana, entre 1750-1779, constatou que 65 couranos conquistaram a liberdade. Os dados apresentados por Monti sugerem, em boa medida, a importância deles na população escrava de Mariana, no período analisado. Apenas como referência, apresentamos alguns grupos africanos alforriados, identificados pelo autor: mina (223), angola (56), benguela (18), cobu e ladá (13), saboru (9). O autor identificou os couranos como vindos da Senegâmbia e da Guiné Bissau. Sabe-se, que, ao contrário, eles eram embarcados no Golfo do Benim: Carlo G. Monti, “O processo de alforria: Mariana (1750-1779)”, (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2001), pp. 42-43.

O primeiro registro de courano é o de Quitéria, batizada em janeiro de 1728. Ela era cativa de João Pinto Alves, morador na freguesia da Vila, tendo como padrinho o celebrante do seu batismo, o padre Manuel Vieira Guimarães, e como madrinha uma cativa chamada Antônia de Oliveira, escrava do mesmo senhor de Quitéria.⁷⁵

Em abril de 1729, Antônio, mina courano, escravo de Antônio Brandão, morador na rua Direita da Vila do Carmo, foi batizado, tendo como padrinho seu conterrâneo, Miguel courano, escravo de Manuel da Costa Muniz, morador também na rua Direita.⁷⁶ O mesmo aconteceu, em maio do ano seguinte, quando outro cativo também chamado Antônio, courano, escravo de Antônio Gonçalves da Gama, foi levado à pia batismal pelo padrinho José courano, escravo do mesmo senhor.⁷⁷ Como aconteceu com a maioria dos africanos batizados em Mariana, os dois escravos não tiveram madrinhas.

Em outras duas celebrações, dos adultos Manuel (1731) e Sebastião (1739), pertencentes a senhores diferentes, as madrinhas estavam presentes, Josefa ladana, escrava, e Ângela Ferreira de Souza, preta forra.⁷⁸ Tanto Manuel quanto Sebastião tiveram como padrinhos outros couranos, Ventura e Félix, respectivamente.

Seguindo outros registros paroquiais de batismo, os couranos adultos continuavam a receber os seus companheiros de cativo. Páscoa courana serviu como madrinha de José courano,⁷⁹ e Agostinho, do mesmo grupo étnico, levou o afilhado José à pia batismal da Matriz da Vila.⁸⁰

Mesmo que algumas atas indiquem escravos de outras etnias como padrinhos dos couranos, os couras continuaram a predominar como

⁷⁵ AEAM, Livro O-2, *Registro de batismo de Quitéria courana*, 11/01/1728, fl. 41v. As *Constituições primeiras*, no termo referente ao batismo, proibiam a prática popular de se nomearem clérigos para padrinhos: *Constituições primeiras*, título XVIII.

⁷⁶ AEAM, Livro O-4, *Registro de batismo de Antônio mina courano*, 18/04/1729, fl. 23.

⁷⁷ AEAM, Livro O-4, *Registro de batismo de Antônio courano*, 1/05/1730, fl. 41v. Todos os 22 registros de couranos batizados na Matriz da Vila do Carmo, no período de 1728 a 1745, indicam padrinhos, sendo 18 escravos e apenas quatro livres como *parentes espirituais*. No caso da participação das madrinhas, elas estavam presentes em 17 batizados, sendo que, desse total, 12 eram escravas e quatro eram forras. É importante destacar que todas as sete couranas batizadas tiveram madrinhas.

⁷⁸ AEAM, Livro O-4, *Registro de batismo de Manuel courano*, 19/08/1731, fl. 65, idem, *Registro de batismo de Sebastião courano*, 27/09/1739, fl. 111v.

⁷⁹ AEAM, Livro O-4, *Registro de batismo de José courano*, 10/12/1730, fl. 48.

⁸⁰ AEAM, Livro O-4, *Registro de batismo de José courano*, 21/10/1731, fl. 49.

padrinhos. Acredita-se que o número tão pequeno de couranos, que as fontes trazem, não seja verdadeiro. Além dos registros que não trazem a origem dos escravos, a etnia coura provavelmente aparece encoberta, como muitos outros grupos minoritários, pelo designativo mina, como já foi dito. Portanto, pode-se pensar que, uma vez mais, o grupo de procedência mina era usado para designar também o mina-coura.

No processo contra africanos e descendentes, em Paracatu, dedicados ao culto das divindades da “terra de Coura”, estudado por Luiz Mott, alguns depoimentos são importantes para entender as relações entre os grupos étnicos e o grupo de procedência e um dos prováveis motivos para solidariedade entre couranos em Mariana. No primeiro depoimento, Rosa Pinheira, preta forra mina, disse que, na “dança de Tunda”, se cantava e dançava fazendo “movimentos com algumas palavras que ela não entendia por falarem na língua de Courá”.⁸¹ Outra depoente, também da Costa da Mina, Teresa Rodrigues, preta forra, afirmou assistir “por curiosidade” ao culto promovido pela courana Josefa Maria “e que depois desta cerimônia tornavam a dançar e pela sua língua faziam suas práticas que ela testemunha não entendeu e depois de ver estas cousas, fora seguindo o seu caminho”.⁸² A diversidade lingüística dos vários grupos étnicos embarcados, principalmente na Costa da Mina, proporcionou o estranhamento declarado por essas mulheres minas. A observação feita no manuscrito *Obra nova da língua geral de mina*, do português Antônio da Costa Peixoto (datado de 1741), que aprendeu o falar mina-jeje quando residiu em Vila Rica, alerta para a diversidade dos falares dos pretos minas: “Em alguns nomes aonde houverem estas letras juntas /ch/ é necessário tomar parecer com algum negro, ou negra mina, porquanto tem diferente pronúncia”.⁸³

⁸¹ Mott, “Acotundá”, p. 126.

⁸² *Ibid.*, p.128.

⁸³ O manuscrito citado e o anterior, datado de 1731, receberam estudo crítico e foram publicados recentemente: Pessoa de Castro, *A língua Mina-jeje no Brasil*. Conferir também o trabalho de Sílvia Hunold Lara, “Linguagem, domínio senhorial e identidade étnica nas Minas Gerais de meados do século XVIII”, in Cristiana Bastos et al. (orgs.), *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros* (Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002). Segundo Lara, a *Obra nova de língua geral da Mina* está inserida no contexto das fortes tensões escravistas em Minas Gerais da primeira metade do século XVIII. Assim, o aprendizado da língua geral poderia ajudar os senhores, evitando “tantos insultos, ruínas, estragos, roubos, mortes”, provocados pelos mancipios: Lara,

Essas indicações sugerem que os escravos adultos couranos batizados em Mariana tiveram padrinhos do mesmo grupo étnico pela necessidade, principalmente, que os párocos tinham de intérpretes, que tanto os auxiliavam na celebração do batismo, quanto na preparação para o evento. Os novos escravos que chegavam à Colônia tinham, como foi dito, seis meses para receber o sacramento. Não era só a Igreja que se beneficiava com intérpretes couranos, mas os escravizados, que (re)construíram os laços de solidariedade étnica que os ligavam ao outro lado do Atlântico.

A língua courá era um fator de união para esses indivíduos e também de separação – para outros escravizados, como Rosa Pinheira e Teresa Rodrigues, identificadas como também mina, que não conseguiam entender a língua dos couranos de Paracatu. Além disso, o falar africano era, na maioria das vezes, não acessível aos senhores, tornando a comunicação indecifrável para os proprietários, como destacou Antônio da Costa Peixoto, em Vila Rica, e Robert Slenes, no estudo sobre os cativos das propriedades agrícolas do sudeste escravista, vindos basicamente da África centro-ocidental. Um bom exemplo apontado por Robert Slenes era a expressão *malungu, ngoma vem*, que alertava os companheiros de cativo que era hora de voltar ao trabalho, pois o senhor se aproximava.⁸⁴ Além da língua, outra característica desse povo da Costa da Mina era ainda mais visível e mesmo homens brancos a conheciam e conseguiam, por ela, distinguir o africano e seu local de origem. Em 1743, o pároco da Matriz do Pilar, da vizinha Vila Rica, ao anotar o batismo da escrava adulta Vitória courana, registrou que ela tinha o rosto “cortado à moda de sua terra, era baixa e bem-feita de corpo”.⁸⁵ Dessa forma, a língua e a

“Linguagem”, p. 221. Nesse sentido, o manuscrito de Peixoto está atrelado “ao exercício do domínio, a comunicação registrada e imaginada [...] é aquela entre senhores e escravos. [...] A fala dos escravos só ganha sentido, na *Obra nova* de Peixoto, quando em relação com a dos senhores.”: Lara, “Linguagem”, p. 221.

⁸⁴ Robert W. Slenes, “Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil”, *Revista USP*, nº 12 (1991-1992), p. 64.

⁸⁵ Banco de dados da Freguesia do Pilar de Ouro Preto (id. 3340); apud Patrícia P. Oliveira, “Batismo de escravos adultos e o parentesco espiritual nas Minas setecentista”, trabalho apresentado na *V Jornada Setecentista*, Curitiba, mimeografado, 2003, p. 11. Nesse artigo, a expressão “bem-feita” aparece grafada como “refeita”. Fui alertado por pesquisadoras que o termo correto da ata é “bem-feita” e assim preferi grafar. Mesmo não tão preciso, quanto o pároco do Pilar de Vila Rica, o

marca étnica identificavam os indivíduos vindos da “terra de Coura”, moradores na Capitania de Minas Gerais.

Havia outros momentos de reencontros entre couranos no núcleo urbano marianense. Surpreendentemente, na escravaria de alguns libertos dessa etnia encontramos cativos da mesma origem do senhor, como ocorreu com a preta forra Graça da Silva courá, que possuía Antônio fom, Manuel courá e Rosa mina.⁸⁶ E também com Maria Ferraz de Azevedo, preta forra, que possuía Francisca Ferraz, também courana.⁸⁷ No caso de Maria Ferraz, ela própria tinha vivido, antes da alforria, como cativa de outra courana – Antônia Ferraz de Azevedo – que lhe passou carta de liberdade.⁸⁸ Antônia Ferraz era casada, desde 1727, com o preto forro mina Damião de Oliveira.⁸⁹ Dois anos depois de casados, morando na rua do Piolho, eles adquiriram a escrava Rosa courana e a batizaram na Matriz da então Vila do Carmo.⁹⁰ Para além dessa prática, alguns escravos e forros desse grupo étnico se receberam em *face de Igreja*, como Agostinha e Inácia, couranos, escravos do padre Dr. José de Andrade e Moraes, em 1747; outros fizeram promessas de casamen-

vigário da Matriz de Mariana, o português José Simões, aprendeu a reconhecer os sinais que identificavam os couranos batizados na localidade, embora poucos fossem aqueles que tiveram seus locais de origem registrados. Segundo Rugendas, os africanos “distinguem-se [...] tanto pelas tatuagens especiais do rosto como pelas diferenças muito marcadas da fisionomia [...]”: Rugendas, *Viagem pitoresca através do Brasil*. Também sobre o assunto: Jean Baptiste Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 3 vols., 1989; Claude Chippaux, “Das mutilações, deformações e tatuagens rituais e intencionais do homem”, in Jean Poirier (org.), *História dos costumes: as técnicas do corpo* (Lisboa, Ed. Estampa, 1998), vol. 2; Maria José Ferro de Sousa, “Marcas étnico-culturais: uma leitura possível das escritas sobre os corpos de africanos de sociedades de cultura oral, século XIX”, Belo Horizonte, PPGH-UFGM, mimeografado, 2001; Luciano A. R. Figueiredo (org.), *Marcas de escravos: listas de escravos emancipados vindos a bordo de navios negreiros (1839-1841)*, Rio de Janeiro, Publicações Históricas, 1990.

⁸⁶ AEAM, Livro O-7, *Testamento de José da Silva preto forro*, 11/04/1743, fl. 150v.

⁸⁷ Citado por Pinheiro, “Confrades do Rosário”, p. 20.

⁸⁸ Ibid. Segundo a autora, a alforria de Maria Ferraz de Azevedo foi concedida após o pagamento de 280 oitavas de ouro para a senhora Antônia Ferraz de Azevedo, preta forra courá. A carta foi registrada em 1743.

⁸⁹ AEAM, Livro O-2, *Registro de casamento de Damião de Oliveira e Antônia Ferraz de Azevedo*, 21/12/1727, fl. 76.

⁹⁰ Em 1729, Rosa courana, escrava de Damião de Oliveira, preto forro, foi batizada tendo como padrinhos João nagô, escravo de Miguel Gomes, morador do Monsus do poente, e Ana mina, escrava de Rosa da Silva, preta, moradora também da rua do Piolho. Batizado celebrado pelo vigário José Simões: AEAM, Livro O-4, *Registro de batismo de Rosa courana*, 03/04/1729, fl. 23.

to, quando se libertaram, como Félix da Costa Chaves e Teresa Botelha, mas não concretizaram o matrimônio.⁹¹

No dia três de julho de 1729, três couranos adultos se apresentaram acompanhados pelos seus padrinhos e madrinhas, para serem batizados na Matriz da Vila do Carmo. Pertenciam ao mesmo senhor, Dr. Diogo Leite Rebelo, morador na própria Vila. Manuel courá teve como padrinho Pedro courano e, como madrinha, Ana Maria mina, pertencentes a senhores distintos. O segundo batizado foi o de Pedro courá, cujos padrinhos foram André courano e novamente Ana Maria mina. O terceiro a ser levado à pia batismal foi Agostinho, que teve como padrinhos dois cativos minas, José e Luísa, também pertencentes a senhores distintos.

Da mesma forma que a identidade de origem era importante fator nas escolhas dos parentes espirituais dos couranos, o apadrinhamento se revelava instrumento também importante na sociabilidade entre cativos e ex-cativos, em uma nova terra. A construção de alianças ajudaria no cotidiano do trabalho, do lazer e até na luta pela alforria. Construía-se, nessa sociedade do Antigo Regime, várias relações de “reciprocidade hierárquica”, envolvendo os participantes do ritual.⁹² Isso, de certa maneira, seria, após o desenraizamento dos africanos recém-chegados, uma das primeiras oportunidades para (re)fazer laços de amizade e solidariedade.

O batismo dava a oportunidade de construção de alianças, sendo visto como processo de formação de novos cristãos. Paradoxalmente, o sacramento poderia ser espaço para a recriação de valores africanos: “o que serve para escravizar é apropriado pelos próprios escravos e passa a servir também para organizar”.⁹³

⁹¹ AEAM, nº 2229, arm. 2, pasta 223, *Processo de habilitação matrimonial de Félix da Costa Chaves e Teresa Botelha*, 1754.

⁹² A expressão “reciprocidade hierárquica” é retirada de Marcos Lanna, *A dívida divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995. Diz o autor (pp. 23, 198): “busco demonstrar que o conceito lévistaussiano de reciprocidade pode ser entendido como correlato do conceito dumontiano de hierarquia. [...] o compadrio não só implica uma sociabilidade não-capitalista, mas ele a produz”.

⁹³ Soares, *Devotos da cor*, p. 231.

A madrinha courana: o reforço dos laços entre os traficados

Além desses cativos que participaram das celebrações na pia batismal da Igreja Matriz de Mariana, outra escravizada coura teve destaque, ao acompanhar vários irmãos de destino para receber a água do batismo. Ao contrário do que vimos quanto ao fato de os padrinhos serem mais freqüentes que as madrinhas – estando elas ausentes em 653 batizados, do total de 1.351 – a courana Inês esteve presente em quase 30 celebrações na Matriz, tendo, na maioria, afilhados do sexo masculino.

Inês era escrava de Domingos Pinto Machado e morava junto com outros companheiros no sítio do ribeirão do Monsus, nos arrabaldes da Vila do Carmo. Domingos Pinto Machado tinha sido oficial de ferrador e tornou-se importante minerador. Quando faleceu, em 1727, possuía 51 cativos, que trabalhavam em três lavras e cuidavam do sítio, com serviços minerais, do senhor.⁹⁴ Como foi mencionado, Domingos, em 1723, era um dos senhores de Mariana que tinha, entre seus escravizados, adultos couranos: João, Francisco e Martinho, sendo que Inês ainda não estava na propriedade. Além desses, outros do mesmo grupo viviam no sítio, como Paulo e Joana.⁹⁵

Como foi destacado, Inês participou de vários batizados de escravos, principalmente dos que moravam nos arrabaldes da Vila, no Monsus, e era conhecida por vários moradores. Foi madrinha de três cativos de Manuel Pereira de Souza, morador na rua do Piolho, rua que ligava o arraial de cima ao de baixo e era a via principal para se chegar à Matriz. O primeiro batizado com Inês como madrinha foi o de Francisco, escravo de Manuel Pereira de Souza, juntamente com seu companheiro de cativo, Antônio mina, no primeiro domingo do mês de agosto de 1726.⁹⁶

Em outras atas paroquiais, a escrava Inês courana aparece registrada como Inês mina ou apenas Inês escrava de “Domingos Pinto Machado”. O mesmo acontecia com os padrinhos e a identificação da ori-

⁹⁴ AHCSM, cx. 50, auto 1144, *Inventário de Domingos Pinto Machado*, 1728.

⁹⁵ AEAM, Livro O-4, *Registro de batismo de João mina*, 15/08/1728, fl. 2v.

⁹⁶ AEAM, Livro O-2, *Registro de batismo de Francisco escravo*, 4/08/1726, fl. 23.

gem dos batizando. Essas diferentes designações são exemplos das dificuldades que os pesquisadores enfrentam ao analisarem os registros produzidos no passado colonial, principalmente quando se trabalha com trajetórias individuais, vendo, então, a necessidade do cruzamento dos dados com outras fontes para ter certeza de se tratar da mesma pessoa. Por outro lado, esses dados são reveladores de como, para muitos colonos, além das imprecisões, das incertezas, dos desconhecimentos e dos descasos no preenchimento da informação sobre escravos, havia também diferente classificação para os africanos que chegavam à América Portuguesa. Inês, por exemplo, poderia ser identificada, mais precisamente, como pertencente ao grupo étnico courano ou, mais genericamente, como aconteceu com outros couranos, cobus e ladanos, simplesmente designados como minas ou vindos da Costa da Mina, o que significava também que ela pertencia a um grupo mais amplo de africanos.⁹⁷ Essas classificações mais específicas, que foram utilizadas nos registros paroquiais, nos podem informar também que havia, em alguns casos, crescente aprendizado dos párocos e seus auxiliares sobre os africanos que chegavam à Colônia, o que fazia com que alguns pudessem identificar a origem, como ocorreu várias vezes com a courana Inês.

Parece que, em abril de 1739, treze anos após o primeiro registro como madrinha, a vida da escrava sofreu importante mudança, quando se tornou madrinha de Antônio e foi registrada como Inês de Carvalho, preta forra, alcançando, depois de longos anos de cativo, a liberdade.⁹⁸ Infelizmente, a condição de liberta parece incerta, pois, em julho daquele ano, ao ser madrinha de Lourenço mina, ela foi reconhecida pelo vigário Simões como Inês courana, escrava do pedreiro Manuel da Silva Queiroga.⁹⁹ Mesmo não tendo alcançado a liberdade, no final de 1737, essa madrinha entrou em outro círculo de sociabilidade da Vila do Carmo, a Irmandade de Santa Efigênia, assentando-se como irmã.¹⁰⁰ A referida Irmandade se achava, juntamente com a do glorioso São

⁹⁷ Soares, “A nação que se tem”.

⁹⁸ AEAM, Livro O-4, *Registro de batismo de Antônio escravo*, 6/04/1739, fl. 107v.

⁹⁹ AEAM, Livro O-4, *Registro de batismo de Lourenço mina*, 27/07/1739, fl. 111v.

¹⁰⁰ “Aos 28 de dezembro de 1737 se assentou por Irmã da gloriosa Santa Efigênia Inês Carvalha Escrava de Manuel da Silva pedreiro e pagou de entrada 1^o/8^o”: AEAM, Livro da Irmandade de Santa Efigênia de Mariana, P-21, *Assento de entrada*, fl. 5.

Benedito, instalada na Capela do Rosário, no antigo arraial de cima. Em Mariana, a devoção a Nossa Senhora do Rosário era bem antiga, sendo a irmandade anterior a 1715.

A entrada na Irmandade negra de Santa Efigênia era mais uma das histórias vividas pela courana Inês, que tinha, de 1726 até o ano de entrada como irmã, estreitado as relações com outros escravizados e construído rede de solidariedade e influência importante. A cativa mina tinha mais de 28 afilhados, em várias propriedades, principalmente na vizinhança do Monsus, onde residia. Além de ser reconhecida por escravos, por senhores, pelo vigário da Matriz e seus coadjutores, Inês batizou cativas pertencentes a várias pretas forras: Francisca Martins, Josefa Rodrigues, Ana Maria e Joana Pinta forra.¹⁰¹ Joana Pinta era courana, como Inês, e sua antiga companheira de cativoiro. Em 1731, Inês batizou a cativa Teresa mina, escrava de Joana Pinta.¹⁰²

O reconhecimento da comunidade escrava, principalmente dos minas e, mais ainda, dos próprios conterrâneos, não ficou apenas nos batizados dos muitos adultos recém-chegados a Mariana. Em um domingo do mês de agosto de 1737, dia de muito movimento na Matriz, Ana courana, escrava de João Fernandes de Oliveira, entregou sua filha para a cativa Inês batizar, ao lado de Inácio de Araújo.¹⁰³

Em 1742, outra Ana courana, ao levar seu filho à pia batismal, convidou para madrinha uma preta forra, de sua terra natal, chamada Rita Ribeira.¹⁰⁴ A madrinha já residia em Vila do Carmo pelo menos antes de 1728, quando entrou para a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Atingiu importância entre os confrades e provavelmente fora da Irmandade, pois, em 1739, chegou a ocupar o importante cargo de juíza, contribuindo com elevada soma, como era exigido.¹⁰⁵ Embora não consigamos determinar e muito menos precisar o número de couranas e couranos moradores em Mariana e a sua importância na popula-

¹⁰¹ Joana Pinta, preta forra courana, exerceu o importante cargo de juíza da Irmandade de N. S. do Rosário em 1751: AEAM, Livro da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana, P-28, *Assento de entrada*, fl. 18.

¹⁰² AEAM, Livro O-4, *Registro de batismo de Teresa mina*, 08/07/1731, fl. 64v.

¹⁰³ AEAM, Livro O-5, *Registro de batismo de Gertrudes inocente*, 11/08/1737, fl. 72v.

¹⁰⁴ AEAM, Livro O-8, *Registro de batismo de Margarida inocente*, 26/07/1742, fl. 16v.

¹⁰⁵ AEAM, Livro da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana, P-28, *op. cit.*, fl. 5.

ção de batizados, outros casos, como o da cativa Arcângela coura, escrava de Francisco da Rocha – que contou, no batismo do seu filho Antônio, com Manuel Pinto e Rosa dos Santos, preta forra, também courana – reforçam o significado da solidariedade étnica para esse povo traficada.¹⁰⁶ Uma informação importante é que Rosa dos Santos, como Joana Pinta e Rita Ribeira, se tinha tornado participante destacada das confrarias acessíveis aos escravos e libertos da Vila, sendo juíza em 1734.¹⁰⁷

As irmandades negras, em Minas Gerais, como em outras partes da América Portuguesa, foram importantes espaços de sociabilidade e solidariedades.¹⁰⁸ Fernanda Pinheiro, ao estudar a Irmandade do Rosário de Mariana, afirma:

[...] foi um dos palcos de uma dinâmica social imposta e também concebida pelos próprios negros no contexto do sistema escravista. Seus confrades, em maior número, os escravos e libertos naturais da Costa da Mina, demonstraram saber articular e aproveitar as oportunidades de sociabilidade oferecidas no Novo Mundo.¹⁰⁹

Ao analisar alguns africanos couranos, já mencionados, pertencentes à Irmandade do Rosário de Mariana,¹¹⁰ percebe-se que as relações de compadrio e apadrinhamento entre eles eram duradouras. No nascimento de crianças cativas, pertencentes às escravas das africanas couras Rosa dos Santos e Teresa Botelha, pretas forras, os padrinhos

¹⁰⁶ AEAM, Livro O-8, *Registro de batismo de Antônio inocente*, 10/06/1741, fl. 5.

¹⁰⁷ AEAM, Livro da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana, P-28, *op. cit.*, fl. 13.

¹⁰⁸ Sobre as irmandades em Minas Gerais conferir: Caio César Boschi, *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*, São Paulo, Ática, 1986; Marcos Magalhães de Aguiar, “Vila Rica dos confrades”, (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1993); Fritz Teixeira de Salles, *Associações religiosas no ciclo do ouro*, Belo Horizonte, Centro de Estudos Mineiros/UFMG, 1963; Julita Scarano, *Devoção e escravidão; a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*, São Paulo, Editora Nacional, 1978.

¹⁰⁹ Pinheiro, “Confrades do Rosário”, p. 22. Pinheiro destaca que os confrades do Rosário ampliaram suas relações pelo apadrinhamento, como o ocorrido entre o sapateiro Pedro Rodrigues da Costa, preto mina, e seu afilhado courano, Félix da Costa Chaves: *Ibid.*, pp. 21-22.

¹¹⁰ Sobre o papel das irmandades negras, conferir: Célia Borges, “Devoção branca de homens negros: as irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII”, (Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 1998); Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002; Soares, *Devotos da cor*; Scarano, *Devoção e escravidão*.

foram novamente da mesma terra das senhoras. Em 1751, o pequeno Fabiano, filho de Rita, escrava de Teresa Botelha, teve como padrinho Fabião Fernandes da Silva, courano, oficial barbeiro.¹¹¹ Um ano depois, o batismo da inocente Maria, filha de Rosaura, escrava de Rosa dos Santos, contou com a madrinha Rita Ribeira.¹¹²

As relações conjugais estabelecidas pelas escravizadas, em Mariana, em boa medida determinaram, ao contrário do batismo de adultos africanos, que a população livre fosse a principal escolhida para apadrinhar os recém-nascidos, embora casos como os de Ana e Arcângela, e de outras africanas couranas mencionadas, sejam emblemáticos e especiais.

Considerações finais

Essas e outras histórias de africanos traficados para Mariana trazem importantes evidências de que, além dos contatos e das interações sociais de escravos, forros e livres, podia haver vínculos com outros africanos do mesmo grupo étnico e com vários signos que lembravam o lugar de onde vieram. Ao contrário, pois, da idéia de cativos perdidos uns para os outros, os dados apresentados mostram que a história pôde ser diferente. Os registros analisados podem também reforçar que havia mecanismos de solidariedade que garantiam a inserção dos escravos adultos recém-chegados à sociedade colonial.

Nesse sentido, este artigo propõe a revisão da imagem de rejeição do batismo pelos adultos africanos traficados para a América Portuguesa. Ao trazer evidências da apropriação do primeiro sacramento da Igreja pelos escravizados, a presente pesquisa sugere a ampliação dos estudos de apadrinhamento de adultos, principalmente nos períodos de grande fluxo de africanos para as povoações americanas. Além

¹¹¹ AEAM, Livro O-10, *Registro de batismo de Fabiano inocente*, 13/01/1751, fl. 3v. Em 1757, ao testemunhar no processo de habilitação matrimonial do também courano Félix da Costa Chaves e Ana Teixeira, pretos forros, Fabião Fernandes informou: era “Fabião Fernandes da Silva, preto forro casado, morador nesta cidade, que vive de seu ofício de Barbeiro, natural da Costa da Mina, Coura”: AEAM, n° 2228, arm. 2, pasta 223, *Processo de habilitação matrimonial Félix da Costa Chaves e Ana Teixeira*, 1757, fl. 3v.

¹¹² AEAM, Livro O-10, *Registro de batismo de Maria inocente*, 17/05/1752, fl. 14.

da possibilidade de se entender a importância do parentesco espiritual para os cativos traficados, a análise dos registros paroquiais de batismo, associados às outras fontes, pode contribuir para os estudos das relações de contato entre os grupos étnicos na realidade colonial.

Percebe-se, portanto, que as relações sociais sacramentadas pelo batismo, entre os cativos adultos, em Mariana, trouxeram fortes indícios de alianças entre escravos e que mesmo muitos recém-chegados tiveram padrinhos da mesma “nação”. Além de poderem ter *parentes espirituais* da mesma nação, muitos escravizados, principalmente do grupo étnico courano, puderam reforçar as identidades de origem e as recordações da terra natal. E muitas relações de apadrinhamento se tornaram duradouras e mesmo foram reforçadas. Dessa forma, o apadrinhamento servia para consolidar uma solidariedade étnica. Em outras palavras: o batismo cristão, em vez de apagar e fazer esquecer o passado na África, serviu para unir os cativos que se puderam reconhecer como *parentes espirituais* neste outro lado do Atlântico.

Resumo

O presente artigo revisa o imaginário construído de que o batismo de escravos adultos africanos nas terras americanas era formal e, conseqüentemente, não gerava vínculos significativos entre afilhado e padrinho. Ao analisar as relações de apadrinhamento em importante centro minerador da Capitania de Minas Gerais, com grande diversidade étnica e formada principalmente por africanos, encontraram-se fortes indícios de que, para além da maioria dos afilhados escravos terem padrinhos também cativos, muitos africanos puderam ter como padrinhos companheiros da mesma procedência ou da mesma etnia. Dessa forma, o batismo cristão, ao invés de apagar as “gentilidades”, era forte instrumento de socialização na nova terra e contribuiu para que muitos africanos pudessem reencontrar-se, afirmando suas identidades de origem.

Palavras-chave: Brasil Colônia – Africanos novos – Batismo – Apadrinhamento – Etnia.

Africans and their Godparents in Colonial Minas Gerais: (Re)Encounters in the Americas (Mariana, 1715-1750)

Abstract

The present article re-examines the entrenched idea that the baptism of adult Africans slaves in the Americas was a mere formality that did not generate significant bonds between the parties involved. Analyzing godparent-godchild relationships in an important mining center of the Captaincy of Minas Gerais, where Africans constituted an ethnically-diverse majority, the paper argues that not only did the godparents of African slaves tend to be captives themselves, they also often belonged to the same ethnic group as their godchildren. Thus, Christian baptism, instead of helping to eliminate “paganism”, was a strong instrument of social integration in the new land that permitted Africans to re-find one another, serving to re-affirm their sense of ethnic identity and common origin.

Keywords. *Colonial Brazil – Newly-arrived Africans – Baptism – Godparents – Ethnic groups*