

DA REDUÇÃO DA ALTERIDADE A CONSAGRAÇÃO DA DIFERENÇA: AS IRMANDADES NEGRAS EM PORTUGAL (SÉCULOS XVI-XVIII)*

DIDIER LAHON^{1**}

RESUMO

Pouco estudadas, ou consideradas como a prova do humanismo cristão que teria caracterizado a escravidão dos negros na Metrópole, as Irmandades negras constituem um dos melhores analisadores das relações escravagistas e a sua evolução em Portugal, entre a segunda metade século XV e as primeiras décadas do século XIX. Em Lisboa e nas províncias o seu número, a sua localização, as suas características específicas (mistas, "pretas", de "nação" ou de castas), as suas relações com as outras confrarias, os privilégios que obtêm ou não em nome das liberdades, as vacilações ideológicas do poder real e religioso ao seu respeito, a diversidade de estatuto dos seus membros, refletem a dinâmica contraditória de uma instituição que pretende incluir os seus membros numa comunidade espiritual nacional. No entanto, elas participam da consagração das identidades sociais numa diferença de natureza, cuja aplicação da cláusula de limpeza de sangue aos negros e aos seus descendentes exprime a síntese. Incluídos juridicamente, assim como os judeus, os mouros e os índios, entre as nações ultimamente convertidas e as "nações infectas ou reprovadas", até à proibição da cláusula de sangue em 1773, os negros escravos ou libertos, assim como os seus descendentes livres e mestiços, continuam socialmente marcados pelo duplo estigma do estatuto e do fenótipo.

PALAVRAS-CHAVE: Portugal, Irmandades Negras, Identidades.

ABSTRACT

With few studies devoted to or considered as proof of the christian humanism that would have characterized the black slavery in central cities, the black brotherhoods are one of the best analyzers of slavery relations and its development in Portugal during the second half of the fifteenth century and the first decades of the nineteenth century.

In Lisbon and at the provinces the brotherhoods number, location, specific character (mixed, "black", "nation" or castes), their relations with other confraternities, the privileges that they get or don't in the name of freedoms, the ideological vacillation of real and religious power to their respect, the diversity of status of its members, reflect the contradictory dynamics of an institution that want to include their members in a national and spiritual community. However, they take part to the social identity consecration in a difference of nature, whose the clause application of blood cleaning to the blacks and their descendants expresses the synthesis. Legally included, as well as the Jews, the Moors and the Indians, among the nations lately converted and the "infected or voted down nations", until the prohibition of the blood purity clause in 1773, the black slaves or the made free, as well as their free and mestizos descendants, remain socially marked by the dual stigma of status and phenotype.

KEYWORDS: Portugal; Black Brotherhoods, Identities.

Entre a segunda metade do século XV e 1761, várias centenas de milhares de escravos africanos foram introduzidas em Portugal, a maior parte pelo porto de Lisboa. Após os povos procedentes, nos primeiros tempos, da costa entre o Senegal e a Serra Leoa, que dominaram durante a maior parte do século XVI, os do Congo-Angola tomaram um lugar cada vez mais importante nas últimas décadas do século e as primeiras décadas do XVII. Nessa mesma época os navios da Carreira da Índia introduziram igualmente africanos da costa oriental, conhecidos como *cafres* ou Mozambique, bem como negros designados como *pretos da Índia*, procedentes dos povos da Índia do Sul. Presentes mas ainda minoritários, os africanos do Golfo da Guiné, genericamente chamados *mina*, acrescentaram-se significativamente, a partir da segunda metade do XVII, ao mosaico dos povos que compunham a população de Lisboa. Associados aos Moçambique, os Mina criaram uma irmandade de caráter étnico no final do século XVII. Aos africanos já tinham se juntado, até o início da segunda metade do século XVI, escravos de várias regiões da Ásia que tínhamos que mencionar, mas não serão objeto desse artigo.

Na ausência duma pesquisa sobre o número de africanos subsaarianos introduzidos na metrópole portuguesa durante os três séculos e meio que durou o tráfico,¹ uma primeira avaliação permite considerar que cerca de 800.000² africanos entraram na Península Ibérica até a segunda metade do século XVIII, ou seja, mais que o número de cativos importados nos estados escravagistas do sul dos atuais Estados Unidos. Apesar de uma taxa de reprodução natural extremamente fraca, afetada por uma taxa de mortalidade infantil elevada, sensivelmente idêntica àquelas de todas as populações do Antigo Regime, a demografia das populações procedentes da escravidão, libertos e livres, negros e mulatos, não pode ser considerada como um fenômeno marginal.

Assim, entre as importações regulares e os seus descendentes ditos “naturais do reino”, não há dúvida que vários milhões de pessoas escravas ou de origem escrava viveram em Portugal durante todo o Antigo Regime. Em Lisboa, em 1550, os negros contavam por 10% da população total, ou seja, quase 10.000 indivíduos. Durante os anos 1580 um missionário jesuíta que pregava nas ruas de Lisboa, afirma ter identificado uma vintena de nações que nem sempre se compreendiam entre elas, atestando a já grande diversidade de

origem da população servil.³ Nossa pesquisa,⁴ nos registros paroquiais de óbitos, nos quais, por várias razões, o registro desta população se revela de modo evidente subestimado, mostra um aumento constante da presença negra – escrava e liberta -, na capital até a véspera do fim do tráfico em 1761. Esse crescimento que segue a evolução demográfica da cidade, no entanto mais lento que a demanda em mão de obra escrava, me conduziu a considerar que, mesmo com todos os estatutos confundidos, Lisboa teria contado entre 15 e 17% de negros ou mulatos no fim da primeira metade do século XVIII,⁵ ou seja, uma década antes de Pombal proibir novas introduções em 1761. Nas províncias do Sul, no Alentejo e no Algarve, as investigações não permitem uma comparação em razão de metodologias diferentes.⁶ Mas tudo indica, graças aos trabalhos de Jorge Fonseca⁷ que a penetração no tecido social foi igualmente importante, apesar, talvez, de um declínio demográfico mais precoce que na capital. No Norte, a presença de escravos negros é também atestada desde o início do século XVI, em particular nas cidades da costa atlântica e algumas do interior. Mas aqui os estudos faltam quase totalmente. Em resumo, trata-se de uma população minoritária, marginal pelo seu estatuto, mas que deixou de ter sem impacto sensível em termos socioeconômicos e demográficos sobre uma grande parte do território metropolitano. Enfim, em termo de sexo ratio, no conjunto do período estudado, apesar de variações provavelmente conjunturais, o número de mulheres foi sempre um pouco superior ao dos homens.

Depois da lei de 1761, a de 1773, do ventre livre concedeu igualmente a liberdade aos escravos de quarta geração, e apenas a eles. As duas leis marcam o declínio progressivo do número de escravos, assim como das categorias sociais geradas pelo sistema: negros e mulatos, libertos ou livres. Todavia, em Lisboa, a última carta de alforria que encontramos data de 1830⁸, enquanto ainda em 1855 um escravo é objeto de uma notícia num quotidiano Lisboaeta. Caso residual de um sistema já há muito tempo moribundo, mas que apenas será oficialmente abolido em 1869, na mesma altura que em todos os territórios da coroa.⁹

É neste quadro cronológico, jurídico e demográfico da escravidão das populações africanas em Portugal que nasceram, desenvolveram-se e desapareceram as confrarias religiosas negras. Paralelamente ao crescimento do

número da população negra na capital, aumentou oficialmente, sobretudo a partir da década de 1680, o número das Irmandades negras na capital, já ativas anteriormente, mas não reconhecidas pelas autoridades. Nas províncias, nomeadamente no Alentejo e no Algarve, outras parecem já existir antes do fim da primeira metade do século XVI, revelando a existência de comunidades escravas importantes.

Pouco estudadas e/ou apresentadas durante décadas como prova do humanismo cristão que teria caracterizado a escravidão dos negros na Metrópole Portuguesa,¹⁰ as confrarias negras constituem, no entanto, um dos melhores analisadores do que foram as relações escravagistas e a sua evolução em Portugal, entre a segunda metade do século XV e as primeiras décadas do século XIX. Em Lisboa e nas Províncias o seu número, a sua localização, o seu caráter específico, mistas, “de pretos”, de “nação” ou de casta, as suas relações com as outras confrarias, os privilégios que elas obtêm ou não em nome das liberdades, as vacilações ideológicas do poder real e religioso a seu respeito, a diversidade de estatuto dos seus membros, refletem a dinâmica contraditória de uma instituição que pretende incluir os seus membros numa comunidade espiritual nacional, mas que participa da consagração das identidades sociais em diferença de natureza, cuja aplicação da cláusula de limpeza de sangue aos negros e mulatos, assim como aos seus descendentes, exprime a síntese.

Incluídos a partir do fim do século XVI na categoria das nações novamente convertidas, ou das “nações infectas ou reprovadas”, como os judeus, os Mouros, os Mouriscos e os Índios, até a proibição da cláusula de limpeza de sangue em 1773, os negros, escravos ou forros, assim como os seus descendentes livres e mestiços, foram socialmente marcados pelo duplo estigma do estatuto e do fenótipo, ao qual o título de “mulato branco” sequer permitia escapar.

A história das confrarias religiosas negras é a do conflito original entre duas culturas: por um lado a representada pela religião católica em expansão, em nome da civilização, religião/cultura, considerada como a única detentora da verdade, a única aceitável; e, do outro, a de uma cultura cujas crenças, embora assentem sobre uma visão comum do mundo e do universo,

exprimem-se com diferentes modos simbólicos no vasto continente africano, mas sempre vistas como pagãs e obras do demônio.

Como é óbvio, no processo de expansão, o sentimento de superioridade desempenhou um papel fundamental e determinou, em grande parte, o tipo de relação estabelecida com os povos e as culturas recentemente descobertas. Uma hierarquização destes povos vai estabelecer-se progressivamente e, por razões que saem do quadro deste artigo,¹¹ as culturas africanas serão colocadas na escala inferior. Este sentimento de superioridade, esta ideologia, encontra-se já claramente expresso em dois autores clássicos da primeira fase dos Descobrimentos. Em primeiro lugar em Zurara, na *Crónica de Guiné*, em seguida no *Esmeraldo de Situ Orbis*, de Duarte Pacheco Pereira.¹² No espaço de meio século os dois autores fornecem-nos as duas vertentes da ideologia oficial relativa à superioridade religiosa, tecnológica e cultural do ocidente cristão perante o resto do mundo.

Na obra de Zurara prima a apologia religiosa e o papel específico que Portugal deve desempenhar no processo missionário junto das populações a descobrir. Não é inútil recordar que a *Crónica de Guiné*, terminada em 1453, não é somente destinada a elogiar as ações militares dos Portugueses nas costas africanas e os méritos do Infante Henrique. O texto é, sobretudo, destinado à cúria Romana a fim de convencer o Papa a entregar à coroa portuguesa o monopólio da conquista das costas africanas e a conversão dos povos gentios ou pagãos, ainda não “infectados pela seita do abominável Maomé” como precisa, em 1455, a bula *Romanus Pontifex*, que sanciona o rápido sucesso das pretensões Portuguesas.

Na *Crónica*, dois capítulos têm a maior importância para entender o propósito de Zurara: os famosos capítulos XXV e XXVI que tratam, respectivamente, do desembarque e da partilha dos escravos na praia de Lagos e a forma como, em seguida, são acolhidos e integrados pela população portuguesa.

Assim, no capítulo XXVI, Zurara tenta demonstrar a ausência de asperezas no processo de adaptação dos cativos, a facilidade com a qual se inserem na sociedade, a doçura, o “grande favor” com o qual são tratados, a ausência de cadeia e de ferros, as libertações rápidas, o seu batismo e os seus

casamentos - frequentemente já mistos - aos quais os donos “não faziam menos solenidade que se foram seus filhos ou parentes”.¹³ Embora estes recém-chegados sejam apresentados, em outra parte da obra a partir de uma série de “anomalias” – morais, físicas ou culturais – “brutas animalias... bestial sentir... tão desafeiçoados assim nas caras como nos corpos, que quasi parecia, aos homens que os resguardavam, que viam as imagens do hemisfério mais baixo”,¹⁴ Zurara atribui à sociedade portuguesa a capacidade de poder rapidamente transformá-los, modificá-los, absorvê-los. Para além da ideia dos “brandos costumes”, ele enuncia a ideologia/pedagogia¹⁵ da mestiçagem redentora, expressa evidentemente em termos de assimilação: “e eu que esta história ajuntei em este volume, vi na vila de Lagos moços e moças, filhos e netos daqueles, nado em esta terra, tão bons e verdadeiros Cristãos como se descenderam de começo da lei de Cristo, por geração, daqueles que primeiro foram bautizados”.¹⁶ O quadro é idílico e destaca a ideia diretriz que o autor deseja transmitir: o apagamento rápido das diferenças, da alteridade, a normalização da situação dolorosa dos cativos, a aceitação da perda das raízes, a fácil aceitação dos cativos pela população, a mestiçagem. Zurara constrói, assim, um modelo de comportamento em relação aos cativos que pode ser analisado como a elaboração de uma “nova ordem do real onde a anomalia poderia inserir-se”.¹⁷ Tanto é que ele não se esquece de lançar o anátema sobre os que, no futuro, não se conformassem à nova ordem cultural que vai se impor.¹⁸

Meio século mais tarde, em 1505, sem mesmo tocar na questão religiosa, Duarte Pacheco Pereira escreve: “Nem devemos duvidar que de cidades, vilas e fortalezas cercadas de muros, e outros sumptuosos e fermosos edifícios, Europa precede Ásia e a África, e assi as precede de muita e melhor frota de naus melhor aparelhados e armadas que tôdalas outras partes. E não podem negar os Asiáticos que toda a abastança das armas e polícia dela, com outras muitas artilharia, Europa possui, e, sobretudo, os mais excelentes letrados em tôdalas ciências que o orbe em si tem, com outras muitas cousas de vantagem de todo o circuito da redondeza”.¹⁹ Revelador é o fato que o autor não se pronuncia sobre o mundo recentemente descoberto apenas como Português mas também como representante da Europa.

Esta longa introdução era necessária para compreender o contexto ideológico no qual as confrarias religiosas negras nasceram e evoluíram quase radicalmente, durante as últimas décadas do século XVI. Até agora, utilizei a expressão “confraria religiosa negra” enquanto que, na realidade, esta instituição apareceu em Lisboa no âmbito do mais perfeito ecumenismo, na única instituição, a confraria da Virgem do Rosário, que nessa época aceita, no seu seio, todas as categorias sociais, independentemente do estatuto econômico e social. O seu compromisso o queria assim.²⁰

Criada por São Domingos, aquando da sua cruzada contra os heréticos Albigeneses²¹ do sul da França, reativada em Colônia no início do século XV por Jacob Sprenger, co-autor do famoso manual da Inquisição o *Malleus Maleficarum* – O Martelo das Feiticeiras -,²² a devoção ao rosário que se destina, em primeiro lugar, a evangelização das populações europeias ainda pagãs, vai ser implantada em África, na Ásia e no Novo Mundo luso-hispânico, numa perspectiva tanto missionária que messiânica.

Em Lisboa, a confraria do Rosário do Mosteiro de S. Domingos, no centro da capital, é a instituição matriz de todas as confrarias desta invocação que nascerão não somente no reino, mas também no império e em especial no Brasil. É a primeira onde talvez a partir do final do século XV, mas com certeza a partir dos primeiros anos do século XVI, brancos e negros, donos e escravos, encontram-se no mesmo recinto para rezar num pé de igualdade, pelo menos espiritual.

O objetivo destas instituições é naturalmente, para além da habitual assistência mútua material e espiritual de todas as confrarias do mundo ocidental, o de controle social e de enquadramento ideológico e religioso das populações. O modo de expressão mesmo da devoção, ou seja, a reza diária, parcial ou total, de um Rosário, em outros termos de 150 Ave-Marias e 15 Pater Noster, é do ponto de vista pedagógico, uma devoção perfeitamente adaptada a uma sociedade na qual domina a expressão oral e o analfabetismo, assim como o iletrismo na maior parte das camadas sociais. A esse respeito ela responde, perfeitamente, às populações africanas que, graças ao caráter repetitivo, podem assim aprender de modo mecânico os principais mistérios e dogmas da fé católica sem, nem sempre, compreender o sentido. O que não os diferenciava

muito da população natural do Reino. É necessário notar que a grande expansão da devoção do Rosário, por impulso do clero, corresponde ao fim do Concílio de Trento (1563), que esta continua, ao longo de todo o século XVII, nas paróquias mais recuadas do reino paralelamente à multiplicação das confrarias do Santíssimo Sacramento. Assim, no século XVIII, raras são as paróquias onde estas duas devoções não são implantadas.

Em Lisboa, o ingresso das populações africanas escravas ou libertas na instituição instalada no Mosteiro Dominicano da cidade, é atestado a partir da primeira década²³ do século XVI e durante a seguinte em Évora. Se, nesta cidade a coabitação entre irmãos negros e brancos, mas, sobretudo, entre donos e escravos, parece não provocar conflito, tal não é o caso em Lisboa.

Com efeito, por razões nunca explícitas, mas que contradizem aparentemente a lógica mesmo de qualquer sistema escravagista, o poder real atribuiu, logo no início do século XVI, aos confrades negros da confraria do Rosário de Lisboa, uma série de privilégios que reforçavam os fracos direitos dos escravos que entraram rapidamente em conflito com o poder dos donos. Pois, sendo cada vez mais numerosos na confraria, os irmãos negros conseguiram eleger vários, dentre eles, a lugares-chave da Mesa da instituição. E será em nome destes que os privilégios serão atribuídos. O primeiro, em 1518, de ordem financeira, será seguido de muitos outros até 1580, mas entre estes o mais desconcertante, atribuído antes de 1526, refere-se à possibilidade de resgatar, em outros termos de libertar, contra justo preço, os membros escravos da confraria contra a vontade do dono.²⁴ Gradualmente, os privilégios financeiros favorecem uma certa autonomia financeira aos membros negros que podem assim lançar, contra os proprietários, verdadeiras operações de resgate de escravos. O contra-ataque daqueles não demorou muito tempo a se manifestar.

É, provavelmente durante os anos 1540, que a ala branca ataca violentamente o privilégio atribuído aos confrades negros que coloca em perigo a autoridade e o direito de propriedade. Em 1550, o desentendimento e o conflito chegaram a tal ponto que a instituição rachou, literalmente, em duas alas, uma dita “honrosa”, a outra “dos pretos e forros”.²⁵ A difícil coexistência prossegue, contudo, no seio da confraria mãe e, apesar da intervenção de dois

Generais da ordem Dominicana, novos privilégios são concedidos aos irmãos negros. Finalmente, em 1565, ou seja, dois anos após o fim do Concílio de Trento, e durante a Regência do Cardeal D. Henrique, eles obtêm os seus próprios estatutos e a sua independência oficial, com a aprovação das autoridades reais e eclesiásticas.²⁶ Esse evento marca a independência total e definitiva da ala negra face à ala branca. A partir desta data, a confraria branca empenhou-se num combate cada vez mais violento contra a confraria negra. No entanto, o poder real continuou apoiando infalivelmente a confraria que, é necessário sublinhar, incontestavelmente, será desde essa época e até o século XIX aconselhada por letrados e juristas brancos.

O compromisso de 1565 da irmandade foi, até recentemente, o único conhecido que permitia entender o modo de organização das instituições negras. Não podemos entrar aqui nos detalhes, mas um dos pontos importantes que deve ser realçado é o fato que os escravos não podiam, teoricamente, ser eleitos a cargos de responsabilidade da Mesa. Mesmo se essa regra não tenha sido sempre, rigorosamente respeitada, ao longo do período e em todos os lugares, ela estava igualmente em vigor nos estatutos datados de 1600, recentemente descobertos em confraria do sul de Portugal.²⁷

Mas, com a reunião das duas coroas, em 1580, a *Confraria do Rosário dos Homens Pretos do Mosteiro de S. Domingos*, como era conhecida desde 1565, perde o apoio real e sofre os seus primeiros reveses. Gradualmente ela perde os seus privilégios, e finalmente é extinta pelos papas Gregório XIV e Clemente VIII, e por último expulsa do Mosteiro até 1646. Seus membros refugiam-se então em duas outras confrarias negras criadas na segunda metade do XVI, entre as quais uma - a *Confraria de Jesus Maria José da Igreja do Carmo* - tem alguns privilégios da de São Domingos concedidos pelo Cardeal D. Henrique. Na *Irmandade do Rosário dos Pretos de Évora*, que possuía os mesmos privilégios, não ocorreu nada de semelhante, pelo menos de nosso conhecimento.

Estes acontecimentos que ocorrem entre 1540 e as duas primeiras décadas do século XVII, marcam uma viragem fundamental na história das confrarias negras portuguesas, sobretudo no que diz respeito ao olhar que o poder terá sobre elas - a sua função no âmbito das relações escravagista e a gestão das populações escravas, sobretudo alforriadas. Com efeito, para além

dos membros das confrarias, toda a população negra e mulata, escrava ou não, durante várias gerações, será afetada por esta mudança. As de Lisboa em primeiro lugar, mas igualmente as das províncias.

É necessário tentar compreender a lógica subjacente à atitude do poder real, aparentemente tão contraditória com um sistema escravagista. Mais uma vez é importante realçar um aspeto particular da situação que analisamos. Nenhuma confraria negra, tanto em África como no Brasil, e até mesmo as hispânicas da península ou da América, conseguiram obter, apesar dos seus esforços, o menor privilégio de liberdade conseguido por suas congêneres portuguesas. Em Portugal mesmo, nem todas as irmandades negras conseguiram esses privilégios. Mas, o fato de possuí-los transformava em direito legal o que desde sempre não passava de uma tradição de negociação entre o dono e o escravo cujo êxito sempre ficava submetido, em última instância, à boa vontade do senhor.

Com efeito, e agora temos que voltar a ideologia e ao programa delineado por Zurara na *Crónica de Guiné*, pois o conflito que acabou com a derrota da Confraria dos Pretos do Mosteiro de São Domingos e o seu desaparecimento até 1646, revela o caráter imposto e voluntarista de um projeto real confrontado à ausência de consenso social.

Através das confrarias do Rosário o poder tentou, desde o início do século XVI até a véspera da entrada dos Espanhóis em Lisboa, uma política de aculturação, de redução da alteridade, de integração e de inserção dos escravos alforriados que teriam adquirido os elementos essenciais da cultura religiosa do país. É o que deixa pensar o conteúdo de vários privilégios, assim como o apoio incondicional do poder real e da cúpula eclesiástica. De maneira subjacente parece existir, nesta atitude, uma vontade de não perpetuar a escravidão sobre várias gerações, pelo menos para os que adotam os valores do catolicismo. Atitude perfeitamente coerente com a ideologia inicial que proíbe a escravização de um cristão e que a escravidão dos pagãos justifica-se pela intenção de salvar as suas almas.²⁸ Esse tema amplamente debatido por diversos teólogos na península Ibérica, durante o século XVI, pode explicar, pelo menos em parte, a atitude do poder real e de algumas autoridades eclesiásticas, como a do Cardeal D. Henrique, por exemplo, durante e depois da sua regência. Além

disso, a questão da cor da pele não sendo ainda, por si só, um fator de rejeição, a função principal das confrarias visava a branquear a alma destes pagãos que parecia tão fácil a converter, pelo menos nos primeiros tempos; de acordo com a vontade de Santo Agostino fazer dos africanos, pessoas negras com a alma branca. As confrarias mistas do Rosário, na Metrópole ou na África, encontravam aqui a sua função.

A epopéia do reino cristão do Congo, o entusiasmo que ele suscitou nos primeiros tempos, e, em seguida, as decepções e malogros da empresa de conversão, não somente no Congo, mas sobre o conjunto das costas africanas, não são provavelmente estranhos às mudanças de atitude do poder. A perspectiva messiânica do início, que os relatórios dos missionários permitem perceber, mudou progressivamente para dar lugar a juízos de valor violentamente negativos e animalizantes²⁹ à medida que se confronta com a resistência das populações.

Voltamos para a Metrópole e a capital, centro das mudanças ideológicas que nos interessam. Maria Madeira Santos, num artigo de 1994 mostrou que entre 1560 e 1577, no continente, a legitimação das crianças mestiças, nascidas de relações ilegítimas entre os donos, de origem nobre ou não, e os seus escravos, beneficiou da “*ausência de idéias formadas em Portugal sobre a sua real situação dentro da instituição família e do grupo social*”. Entre os casos analisados, há o de Isabel Dias, filha de uma escrava negra e de Luis Dias, cavaleiro da Casa Real, legitimada e declarada apta a herdar da fortuna do seu pai. Por muito tempo, concluiu a autora, “*a novidade não provocava temor, suspeita ou relutância nem desencadeava recusa e hostilidade*”.³⁰ O que não significava a ausência de preconceitos e estereótipos.³¹

Lembramos também que, se em relação aos cristãos novos, de origem judaica ou mourisca, a cláusula de limpeza de sangue proíbe a sua entrada nas ordens religiosas a partir de 1550, de maneira geral não existe ainda uma política oficial contra os negros e os mulatos.³² Assim não há de admirar que tanto na Espanha,³³ como em Portugal,³⁴ o hábito da Ordem de Santiago seja concedido a negros de origem nobre³⁵ nos seus países, justamente no fim do século XVI.

Reintroduzida num contexto mais amplo, a história da atribuição dos privilégios à confraria mista de S. Domingos e o desenrolar do conflito toma os

seus significados. Com efeito, é de maneira concomitante a uma nova empresa diplomática em direção ao Vaticano,³⁶ durante a segunda e terceira década do século XVI, relativo ao batismo e a instrução religiosa dos escravos, que são atribuídas as primeiras decisões que conduzem à libertação quase ilimitada, embora condicionada em termos financeiros, de numerosos escravos negros da confraria do Rosário.

A instituição, por conseguinte, é colocada no centro de um verdadeiro desafio social. A situação ambigua que então é revelada à luz do dia ultrapassa o estrito quadro institucional das confrarias e toma uma dimensão social mais importante. O conflito, no seio da confraria do Rosário do Mosteiro de São Domingos, seguido da criação em 1565 de uma confraria negra autônoma, ratifica, provavelmente, por parte do poder real, a tomada de consciência de uma fratura entre a corrente “civilizadora”, minoritária, mas poderosa, à qual participam algumas altas autoridades eclesiásticas, e uma corrente oposta, favorável à manutenção da relação unívoca dono/escravo, composta essencialmente pela massa dos proprietários e da nobreza, cuja ideologia de casta vai encontrar, progressivamente, a sua expressão na limpeza de sangue e a idéia de mancha nela inscrita.

No fim do século XVI, no prolongamento das críticas de Fernando Oliveira³⁷ ou do informador Português do Concílio de Trento,³⁸ alguns dignitários da igreja protestam, com efeito, ao mesmo tempo contra o caráter antagônico entre a catequese e a escravidão, apesar do efeito redentor do batismo concedido aos escravos, mas, sobretudo, sobre os efeitos nefastos³⁹ da importação maciça de escravos para a metrópole, no plano econômico, moral e da estrutura social. O seu olhar sobre a possibilidade de inserção dessa população não pode ser mais negativo: “Inda que mil annos tenhamos a hum lobo por cordeyro, nunca faremos cordeyro do lobo”, pois “antes que esta canalha viesse ao Reyno, avendo tanta gente Portugueza como agora, nenhuma mendigava, [...]. Os pobres vivião com os ricos, & os ricos os sustentavão, & todos tinhão remedio pera a vida”, concluindo que “se movidos de charidade Christã pretendem os Reys fazelos Christãos, nas suas terras os mandem ensinar, là lhe mandem prègar, là os mandem baptizar, sem pertençaõ algua de interesse próprio”.⁴⁰ Por sua parte, Pedro Brandão, Bispo de Cabo Verde, entre

1589 e 1594, pedira à coroa de um lado a libertação dos escravos cristãos, introduzindo, contudo, na sua petição o tema da depreciação dos ofícios mecânicos exercidos pelos escravos, “nem se afeiará o Reyno, com a grande mistura de sangue, como vemos”.⁴¹ Por último, um texto anônimo e não datado, posterior a 1587, dirigido ao Rei condena ao mesmo tempo a escravidão dos africanos e dos índios do Brasil por razões teológicas, mas a respeito de Portugal alerta o soberano nestes termos: “Não he para deixar d’advertir com muita consideração quanto este Reyno se vay abatendo, e aviltando com a grande mistura de pretos e mulatos, de que muy notavelmente se vay enchendo por ocasião da grande saca de gente como se faz daquelas partes que he cousa muita falada, e estranhado em toda Europa. O que também toca a honra e bom estado desta República parece que se deve remediar com tempo por Sua Magestade, porque ainda que parece tarde, todavia cessando este trato se ira o reino pouco a pouco purificando e restituindo ao seo antigo estado”.⁴² Aparece aqui, a noção de mancha, de poluição social a partir da qual vai se desenvolver a aplicação da cláusula da limpeza de sangue aos negros e mestiços de qualquer origem.

Mais que o escravo, é a mestiçagem, cujo liberto e os seus descendentes livres são os vetores principais, que gradualmente se impõe como uma anomalia. Razão pela qual é instituída uma regra de evitamento. Quem não a respeitasse corria o risco de sofrer a sua aplicação. Esta regra, como mostrou Fernanda Olival⁴³ a propósito das Ordens Militares, tende a difundir-se na sociedade portuguesa, sobretudo, a partir do início do século XVII. Ela não constitui nenhuma lei mais ou menos geral, mas contamina progressivamente todas as instituições: as corporações de ofícios, as instituições de Morgadios, as Misericórdias, os benefícios eclesiásticos, diversas ordens religiosas, os governos municipais e, naturalmente, um número cada vez mais importante de confrarias brancas. Contudo, é, sobretudo, no fim do século XVII e durante uma grande parte do reino de D. João V, que o puritanismo neste domínio é aplicado com maior rigor.

Ao contrário duma ideia amplamente partilhada segundo a qual a aplicação da limpeza de sangue só dizia respeito aos cristãos novos descendentes dos Judeus convertidos à força no fim do século XV, assim como

aos mouriscos, a documentação prova que os negros e seus descendentes foram igualmente alvos da medida. Mas, é necessário convir que com eles a aplicação da regra parece, às vezes, bastante fluante, hesitante e mais tardia. É assim o caso, por exemplo, do exame de limpeza de sangue dos noviços da Província Franciscana de Santa Maria de Arrábida.⁴⁴ Só em Março de 1592 é que a referência ao sangue mulato é incluída pela primeira vez entre os defeitos de sangue. Durante o exame seguinte, no mesmo ano, a menção desaparece, mas é novamente inscrita em 1593. Em seguida ela desaparece definitivamente até Outubro de 1645, deixando no seu lugar o conceito de “gentios modernos”. Até 1656, o termo mulato aparece ainda esporadicamente, antes de ser substituído definitivamente por “gentios modernos” até 1827.

Num outro livro⁴⁵ as hesitações são ainda mais evidentes. A menção “gentios modernos” aparece uma primeira vez a partir de 1593, mas é necessário esperar dezembro de 1619 para ver, novamente, a menção de mulato desta vez acoplada a menção precedente. Três anos mais tarde, a referência “mulato” aparece novamente, mas logo riscada, antes de reaparecer em todos os atos, a exceção de 1639, até 1675. A partir de 1677, quase sistematicamente prima a fórmula “não ser de condição livre”,⁴⁶ até ao último ato em 1720. Assim, já não é o sangue que exclui, mas a condição.

Pelo contrário não se encontra nenhuma hesitação na Congregação de São Bento de Xabregas.⁴⁷ Entre 1681 e 1722, a menção mulato aparece nos 148 atos de que conta o livro. É, no entanto, a comunidade da Terceira Ordem Franciscana deste mesmo Mosteiro de Xabregas que, em 1742, suprime dos seus estatutos o que ela qualifica “de abominável prática da prova de limpeza de sangue”⁴⁸ e é, ainda, neste mosteiro, no ano 1730, que parece ter havido uma tentativa de lançar o processo de beatificação da Madre Cecília,⁴⁹ uma negra livre, provavelmente de terceira geração, falecida em 1717, pertencendo a Terceira Ordem Franciscana do Convento de Xabregas.⁵⁰

Assim, a aplicação ao negro e, sobretudo, ao mulato, da regra de limpeza de sangue, bem como a sua integração à categoria dos novos cristãos, parece ter-se realizado progressivamente e nem sempre de maneira coerente e unânime. Enquanto certas ordens religiosas aplicam a regra aos mulatos já no fim do século XVI, um relatório da Visita da Inquisição de Coimbra, realizada

entre 1618-1620, qualifica várias vezes de Cristãos Velhos vários negros e mulatos. Nessa época a doutrina, inclusive na Inquisição, não parece ainda totalmente definida. Mas, um pouco mais tarde, qualquer candidato a uma habilitação como familiar do Santo Serviço, deve responder às exigências de limpeza de sangue dos seus ancestrais, expressas pela fórmula canônica: “São e sempre foram considerados, e tidos, como absolutamente puros Cristãos Velhos e de sangue puro ou de geração sem nenhum vestígio de Judeu, Mouro, Mulato, Mourisco, infiéis, ou de qualquer outra nação infecta”, ou a sua alternativa “dos novos convertidos à Nossa Santa Fé Católica”, fórmula que fecha quase totalmente a porta a um número ainda maior de indivíduos naturais das províncias do Império.⁵¹

Neste contexto qual é papel das confrarias negras?

Em Lisboa, oito estão ativas durante a primeira metade do século XVIII. Elas recuperaram os seus privilégios financeiros e a maior parte possui agora privilégios de liberdade que lhes foram atribuídos no fim do século XVII e no início do XVIII, sob o reino de D. Pedro II. Mas, ainda que os brancos tenham o seu lugar, são minoritários e preenchem o papel de “utilidade” enquanto capelão, tesoureiro ou escrivão quando, nos dois últimos casos, um membro negro da confraria não tem as competências necessárias. Nessa época todas são chamadas de *Irmandades dos Homens Pretos*, título que é seguido do nome da sua invocação e da igreja na qual está instalada. Contudo, os privilégios de liberdade antigos foram consideravelmente reduzidos e condicionados aos maus tratamentos que inflige um dono ao seu escravo membro da confraria. Quando o mau tratamento é comprovado, a confraria pode então obrigar o dono a vender o seu escravo contra um justo preço.⁵² Neste caso, quer a Irmandade comprar o escravo por conta própria, quer este seja vendido em leilão público a um dono considerado mais humano. A mesma regra é aplicável nos casos de venda de um confrade fora de Lisboa ou fora da Metrópole. No entanto, gradualmente, em particular a partir dos anos 1740, o poder mostra cada vez mais reserva a renovar os privilégios de liberdade, tendo por objetivo reduzir o número de libertos considerados, de modo cada vez mais explícito nos anos

seguintes, como inúteis e nefastos ao reino,⁵³ antecipando a essência dos objetivos da lei de 1761, em particular no seu preâmbulo: “sendo informado dos muitos, e grandes inconvenientes que resultão do excesso, e devassidão com que contra as Leis, e costumes de outras cortes polidas se transporta annualmente da África, América, e Ásia para estes Reinos hum tão extraordinário número de escravos pretos, que fazendo nos meus domínios Ultramarinos huma sensível falta para a cultura das terras e das Minas, só vem a este continente ocupar os lugares dos moços de servir, que ficando sem comodo, se entregam a ociosidade, e se precipitão nos vícios, que dela são naturaes consequências...”

Entre as oito irmandades da capital, nos anos 1730, duas são já conhecidas como de “Nações”: uma dos negros de “Angola” a outra dos “Mina” associada com a dos “Moçambique”. As duas elegem um Rei das suas nações respectivas, à maneira das suas congêneres da América Latina. A dos pretos Angola-Congo, sob diferentes avatares, prosseguirá as suas atividades até 1869, mas, desde o fim do século XVIII com membros pertencendo a todas as etnias ou nações, assim como os pardos.

Quanto às outras Irmandades negras de Lisboa, entre as quais a antiga irmandade da Guadalupe, que associou no início do século XVIII o culto de são Benedito de Palermo, elas acolhem aparentemente sem distinção os negros de diferentes origens e castas - escravos africanos ou negros naturais do reino, libertos e mulatos. Voltaremos sobre o caso particular dos mulatos cada vez mais frequentemente designados por Pardos. Ao contrário das duas de Nações, as outras instituições são provavelmente o cadinho de um processo de aculturação mais acentuado numa comunidade de origens e estatutos diversos, onde as gerações sucessivas podem igualmente conviver e influenciar-se.

As Irmandades negras nas Províncias

Na província a situação é diferente: geralmente mais rica em termo documental, a situação geral se revela mais variada, mais complexa igualmente, o que permite esclarecer certas lógicas encontradas na capital.

Assim, durante a segunda metade século XVI, enquanto que se desenvolveu o conflito na confraria mista do Rosário de S. Domingos de Lisboa, as irmandades negras ou mistas já existem ou aparecem não somente nas principais cidades da Província, ao Norte e ao Sul do Tejo, em centros urbanos médios, bem como em zonas majoritariamente rurais. Uma segunda vaga terá lugar no século XVII, nomeadamente durante as primeiras décadas.

O que revela a documentação das lógicas sociais que caracterizam estas instituições da província? Em primeiro lugar que se repartem em três categorias: aquelas que segundo o documento consultado são quase exclusivamente constituídas de negros; as irmandades mistas nas quais brancos e negros convivem; e por último, as que sofreram mutações ou estão em cursos de mutação, que analisaremos agora.

Em 1584,⁵⁴ o rei impõe à mesa da confraria do *Rosário dos Pretos* da cidade de Alcácer do Sal que confrades, “homens baços e forros”, pudessem ingressar como oficiais da Mesa. O que deixa entender uma resistência clássica à entrada de membros não escravos e/ou já de tez clara. Em Torrão, ao Sul de Alcácer do Sal, uma confraria do *Rosário dos Pretos* existe na igreja matriz desde 1566.⁵⁵ No entanto, em 1594,⁵⁶ o rei intervém para recordar aos pardos da Irmandade que não podem interferir na gestão da instituição que pertence aos pretos e que a sua presença nesta depende da sua humildade e do bem querer dos negros. Parece que o rei responde a uma queixa para se opor a uma tentativa de tomada de poder da confraria pelos pardos. Estes são colocados no seu lugar; devem continuar a ser humildes e subordinados aos negros. Passam dez anos e a situação evolui. O rei autoriza os pardos da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios de mudar a imagem da Virgem do convento das irmãs da cidade e de se instalar na igreja Matriz.⁵⁷ Assim, após 1594, sem dúvida após uma nova tentativa fracassada para tomar o poder da Irmandade dos negros, os pardos criaram a sua própria instituição sob uma invocação diferente. Mas tiveram que se exilar na periferia da cidade. No entanto, em 1604, voltando para a igreja matriz onde se encontra igualmente a confraria dos negros, eles obtêm uma notável vitória. São independentes e em termos de localização sobre um pé de igualdade simbólica, não só com a Irmandade dos negros, mas com as irmandades brancas. Ignoramos a evolução das condições locais que conduziu

o poder a tomar tal decisão. Mas não é inútil sublinhar que tal evolução aconteceu durante a reunião das duas coroas, quase na mesma época durante a qual a *Confraria dos pretos de São Domingos* perdeu os seus privilégios e foi expulsa. Na margem o escrivão redigiu uma rubrica para indicar o conteúdo do texto: “*Aos homens pretos*”⁵⁸ *provisão para passarem hua confraria para huma outra*”. Pretos ou Pardos, qual é a diferença?!

Esse caso é exemplar de um clássico conflito de casta entre negros e pardos que, excepcionalmente, termina favoravelmente para estes últimos. Excepcionalmente, porque a humildade e a submissão aos negros estipuladas em 1584 pelo texto real, é uma constante da atitude imposta ao mulato ao longo de todo o período estudado. Para além desta irmandade do século XVI, conhecemos apenas duas outras onde a categoria de pardo é reconhecida oficialmente: no Porto nos anos 1740, em Lisboa, unicamente a partir do fim século XVIII.

Outro conflito clássico que pode se exprimir sob várias formas: após uma coabitação numa confraria mista do Rosário os negros são expulsos ou criam uma instituição própria da invocação do Rosário. É o caso, por exemplo, em Vila Fronteira (Alentejo).⁵⁹ Geralmente, quando duas confrarias do Rosário, uma branca, a outra negra, coexistem na mesma igreja, ou na mesma cidade, a confraria branca precisa o seu título. É por isso que, mesmo sem vestígio documental de uma confraria negra do Rosário, o simples fato de uma confraria do Rosário se dizer “dos Brancos” é sempre indicativo da existência de uma instituição negra. É assim o caso em Messejana (Alentejo) onde o vestígio de um conflito transparece numa provisão real que proíbe a existência de duas instituições da mesma invocação na igreja matriz da cidade. No início do século XVIII esta Irmandade⁶⁰ indica pertencer ao campo dos Brancos aquando de uma confirmação dos seus estatutos, na qual a única alusão, oculta, a um possível conflito com os confrades negros, é a recordação de que ela existe desde um tempo “imemorável” com esta titulação.⁶¹ O que a documentação demonstra, constitui apenas uma afirmação oportunista.⁶² Em qualquer caso, 40 anos depois ela associa-se com a irmandade local do Santíssimo Sacramento, cujos novos estatutos necessários a esta parceria rejeitam as pessoas “de todas

as raças proibidas pela nossa santa Fé”.⁶³ O que, teoricamente, as antigas irmandades do Rosário não podiam fazer.

Descobrimos às vezes as dificuldades que sofrem os negros integrados numa confraria mista para resistir à pressão de brancos que, como no caso de Lisboa, recusam a sua independência, tanto no plano financeiro, como de expressão festiva. Aos brancos de Benavente (Alentejo), em 1616, o rei recorda que os pretos podem celebrar a sua própria festa, gerir a sua própria instituição, independentemente dos brancos possuírem por último uma caixa individual para recolher esmolas.⁶⁴

Os membros das confrarias negras do Rosário festejavam a virgem do Rosário de um modo que, sabemos por outros documentos, desagradava soberanamente os mais puritanos e ao espírito da contra-reforma. Procurava-se, por conseguinte, frequentemente forçá-los a mais moderação nas suas expressões festivas onde os traços culturais africanos exprimiam-se com a maior naturalidade. No entanto, perante as recriminações escandalizadas dos poderes eclesiásticos locais, o poder real, durante muito tempo, assim como no Brasil, mostrou-se indulgente e compreensivo frente às demonstrações profanas das irmandades negras. É a uma situação deste tipo a qual responde o rei, em 1630, quando recomenda que ninguém perturbe a festa dos pretos da Cidade de Ferreira (Alentejo) quando honram anualmente a Virgem do Rosário. Além disso, o texto incita o Prior da Igreja e os seus beneficiados, provavelmente desaprovadores e extremamente pouco dispostos a participar neste acontecimento, a dizer cada um na sua vez, a missa indispensável a esta ocasião.⁶⁵ O texto é, além disso, particularmente interessante e revelador porque evoca uma composição social em “nações”, em outros termos, africanos de origens étnicas diferentes. O que não é de surpreender se lembramos as 20 nações presentes em Lisboa em 1587.

Na mesma cidade, cinco anos depois, uma questão de precedência relativa às procissões é mais uma vez resolvida em favor da Irmandade negra da cidade. Teoricamente representativas da parte inferior da hierarquia social, as confrarias negras desfilavam no início das procissões, deixando as mais prestigiosas passarem atrás delas. Em 1635, ignorando voluntariamente a componente social da confraria, o rei ordena que a cruz, levada pelos

mordomos da confraria do Rosário preto, desfile imediatamente após a da confraria do Santíssimo Sacramento, instituição integrando geralmente as figuras mais notáveis da cidade, de cujos estatutos contavam geralmente a cláusula de limpeza de sangue. O rei recorda, além disso, que os irmãos pretos possuem, em absoluta legitimidade, a sua cruz, que alguns espíritos mal-intencionados desejavam provavelmente recusar-lhes de apresentá-la a fim de reduzi-los simbolicamente a uma miserável condição em termo espiritual.⁶⁶ Um caso exemplar de “confusão” dos valores que não é sem significado em termo político, no sentido platônico da palavra.

Enquanto os negros conseguem, relativamente e com frequência, graças a um ingresso maciço de irmãos, a tomar o poder numa instituição da qual não são fundadores, o inverso pode igualmente acontecer quando os brancos investem por sua vez numa instituição fundada pelos negros. É o caso da Irmandade da Senhora do Livramento, da cidade de Setúbal, no momento de confirmar o seu compromisso, em Fevereiro de 1620, cujo corpo social é provavelmente misto desde o início. Exatamente um ano depois, é obrigada, a instituir uma gestão em alternância entre os mordomos negros e brancos. Face, sem dúvida, e mais uma vez, a uma tentativa de tomada de poder por parte dos brancos, o rei recorda que a instituição deve permanecer nas mãos daqueles que a fundaram.⁶⁷

Estes exemplos revelam a ambivalência ideológica que caracteriza estas instituições negras num contexto mais amplo. Pois, se de um lado elas tendem, na maioria dos casos, a cumprir pelo menos em parte a sua função de aculturação e, por conseguinte, de inserir formalmente o negro africano, ou o negro natural do reino, a uma comunidade espiritual, elas criam ao mesmo tempo clivagens bastante nítidas entre as diferentes categorias procedentes do sistema escravagista.

Além disso, por razões de gestão das populações servis, o poder permite ou mesmo favorece estas instituições, tanto no que manifestam de mais heterodoxo, como de expressão profana. Pela sua atitude o poder favorece, quando não incentiva, as afirmações de identidade, se não sempre étnica, mas em todo caso de casta. Além disso, ainda que estas segmentações não sejam tão claramente manipuladas quanto no Brasil, elas permitem ou favorecem, em

certos casos, a reprodução das “nações”, da qual a eleição de Reis e de Rainhas, em Lisboa como na província, são amplamente atestadas.

Integrando espiritualmente, elas marginalizam socialmente os membros do grupo que, mesmo quando são libertos ou livres, não podem sempre integrar uma irmandade branca, tendo em conta a aplicação da pureza de sangue por um grande número das que permitem geralmente uma mobilidade social ascendente. Em relação à aplicação da limpeza de sangue, a atitude das irmandades brancas pode variar consideravelmente. Algumas excluem abertamente, outras de modo mais ou menos explícito, enquanto um número relativamente importante permite a entrada de “pessoas de todas as qualidades e condições”.⁶⁸ Todavia, se todas as instituições do reino não aplicavam a cláusula da mesma maneira com as diferenças que acabamos de realçar, o momento decisivo pelo reforço da medida corresponde à redação dos estatutos, em 1663, da confraria do Santíssimo Sacramento da Igreja de Santa Engrácia de Lisboa, que introduziu o princípio da suspeição e do rumor para justificar a exclusão: “A partir daí, para ingressar nesta agremiação, não basta ser cristão-velho; era indispensável nunca ter sido afamado do contrário, tivesse o rumor fundamento verídico ou falso”.

Como vimos, muitas irmandades brancas aceitavam indivíduos de todas as qualidades e condições sociais o que, teoricamente, abria as portas não somente aos escravos, mas aos seus descendentes de todas as condições e cor. Mas, frequentemente eram instituições com fraco poder simbólico e representativo que só excepcionalmente permitiam, aos seus membros, de sair rapidamente da sua condição. É provavelmente o caso de algumas irmandades mistas à imagem da de Arraiolos estudada por J. Fonseca⁶⁹ que usaremos como exemplo. O caso é, sem dúvida, paradigmático de outras instituições mistas ainda hoje desconhecidas.

Criada em 1654, ela esteve ativa até a metade do século XIX e atraiu no total 2044 membros, entre os quais 1251 mulheres. Mas o apogeu da sua atividade não ultrapassou a segunda metade do século XVII, com 1313 inscritos durante esse período contra apenas 386 no meio do século seguinte. O último escravo se inscreveu em 1785 e era um dos 85 do total entre os quais 48 mulheres, desde 1654. Foram igualmente membros da instituição, 10 mulheres

e 5 homens libertos, 8 familiares de libertos, 2 de escravos e 3 de *pretos*, perfazendo uma percentagem de 5,5% do conjunto dos inscritos. Essa fraca presença não representa, provavelmente, a realidade da população dos irmãos de cor inscritos, mas ilustra a possibilidade para as pessoas mestiças de escapar ao estigma da cor no momento da inscrição. De fato, segundo J. Fonseca, só o estatuto discrimina os indivíduos no momento da inscrição, mas nunca a cor. Além disso, era uma Irmandade popular pela condição social dos membros, pois só 28% dos inscritos podem ser integráveis na elite local. Esse exemplo, deixa pensar que, de modo geral, uma irmandade mista era o sinal de que os negros, qualquer que fosse os seus estatutos, eram demograficamente minoritários e não podiam pretender a uma instituição própria, como argumentou J. Fonseca. Podemos igualmente supor que, em várias irmandades mistas, como parece ser o caso na de Arraiolos, a “adesão resultou mais da iniciativa dos donos, que já eram confrades e devem ter influenciado a entrada dos escravos do que eles próprios” e que, neste tipo de Irmandades, em certos casos a entrada de cativos e libertos era mais o resultado do paternalismo do dono do que uma opção própria e da procura de afirmação social ou de proteção.⁷⁰ Podemos fazer a hipótese que, como aconteceu em Lisboa e em outras cidades, a criação duma confraria do *Rosário preto* foi frequentemente a consequência de um significativo aumento local da população negra assim como nas irmandades do Rosário branco e, a partir desse momento, a vontade de afirmação da comunidade escrava e liberta. Todavia, uma interrogação continua sem resposta. Em Lisboa e nas províncias qual a percentagem da população negra local, os irmãos das irmandades negras ou mistas representavam?

Neste contexto global, os mulatos assumiram um lugar que os afetou mais especialmente. Alvos, eles e seus descendentes, mais diretamente ainda que os negros, da cláusula de limpeza de sangue, eles só conseguiram excepcionalmente se diferenciar e afirmar a sua diferença, ou, em outros termos, se distinguir dos negros e se aproximar dos brancos, como fizeram em outras situações coloniais. Pelo contrário, toda a documentação leva a pensar que, em Portugal, a ideologia dominante recusou esta diferenciação sociológica e que para evitá-la, esta remeteu não somente o mulato à categoria de preto, por

negação do fenótipo ou da mestiçagem, e o obrigou a submeter-se ao bem querer dos negros nas irmandades. O exemplo explícito apresentado aqui reflete, com efeito, a situação apresentada pela documentação relativa a todas às instituições negras de Portugal estudadas até hoje. Nunca, em Portugal, os mulatos ou pardos conseguiram um estatuto equivalente aos das sociedades coloniais lusófonas como em Cabo Verde, São Tomé, Brasil e mais tarde Angola. Quanto ao negro liberto e livre, a sua situação é apenas diferente. Os preconceitos a seu respeito, que atravessam a literatura popular do século XVIII, não deixam nenhuma dúvida.⁷¹ Enquanto o negro versus *preto* é a vítima de todos os preconceitos sobre África, o mulato é o símbolo do pecado e da mistura de sangue.

Tratar uma pessoa de “mulato” era considerado tão injurioso como tratá-lo de Judeu. Em 1701, por exemplo, Catarina Dias denunciava o seu vizinho à Inquisição de Évora, porque este, na sequência de uma disputa, tinha-insultado, ela e ao seu marido, tratando-os de “judeus e mulatos”.⁷² A proibição da cláusula de limpeza de sangue por Pombal, em 1773, não permitirá o fim imediato dos preconceitos. Na cidade de Beja (Alentejo), por exemplo, onde a Irmandade do Rosário misto tinha sido erguida desde 1546, onde os libertos ocupavam cargos na Mesa diretora desde essa época, os novos estatutos da confraria, redigidos em 1794, introduziram a cláusula de limpeza de sangue. Em razão da característica socio-demográfica da cidade e da região, essa restrição visava, indubitavelmente, a comunidade negra e mestiça tradicionalmente membra da instituição. A rainha D. Maria I recusou a ratificação deste artigo. Como sublinha J. Fonseca, Beja, já no século XVII, tinha sido a localidade do Alentejo “cujas autoridades estabeleceram o regime mais duramente discriminatório em relação aos negros, fossem escravos ou forros”,⁷³ que perdurou até o fim do século seguinte como comprovado com o exemplo acima. Não é fora de propósito pensar que tal política de discriminação, talvez menos explícita, não tenha sido aplicada noutros lugares com tanto rigor, quer a título individual quer institucional. A esse respeito, a noção de “gentios modernos” utilizada até 1817, em certas ordens franciscanas, favorecia a perpetuação dos preconceitos legalmente rejeitados havia mais de 30 anos.

O sonho de Zurara se era bem disto que se tratava e não de uma propaganda, assim como a política dos reis portugueses do século XVI, que se apoiava sobre a esperança que a religião transformaria corpos e culturas estrangeiras e as assimilaria no corpo nacional, defrontaram-se com uma realidade brutalmente sublinhada por Norbert Elias: “A religião, a crença na onipotência punitiva ou premiadora de Deus nunca teve em si um efeito ‘civilizador’ ou de controle das emoções. Muito ao contrário, a religião é sempre exatamente tão ‘civilizada’ como a sociedade ou classe que a sustenta”.⁷⁴

Uma constatação que ganha um significado bem particular, tendo em conta os argumentos religiosos e culturais avançados para justificar a escravidão, argumentos que, ontem e até hoje, determinaram e reproduziram, sobre os indivíduos procedentes desta, as mesmas representações e relações de dominação e de marginalização, cujas vítimas foram os seus ancestrais.

NOTAS

* Esse texto foi o tema duma palestra apresentada no Colóquio “Minorités au Portugal & Diasporas portugaises (VIIIe-XXe siècles) Identités, pratiques, représentations” organizado pela École Pratique des Hautes Études – IVE Section Sciences Historiques et Philologiques e pela Société Française d’Histoire du Portugal que teve lugar na Université Paris I-Pantheon/Sorbonne em 28 e 29 de Março de 2003.

** Doutor em Antropologia e História pela L’École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, França. Pós Doutorado pela Universidade Católica Portuguesa. E-mail: didierlahon@hotmail.com

¹ A maior parte da documentação relativa ao tráfico foi destruída em 1755 com o terremoto que abalou Lisboa. Só escapou o fundo do *Corpus Cronológico* da Torre de Tombo sobre os séculos XV e XVI. Cf: MENDES, António de Almeida. *Une histoire transcontinentale et transnationale de la traite moderne entre Atlantique et Méditerranée (XVe- XVIIe siècles)*. Tese de Doutoramento, (EHESS-Paris) Paris, 2007. Não Publicada.

² STELLA, Alessandro. *Histoires d’esclaves dans la Péninsule Ibérique*, Ed. EHESS, Paris 2000, p. 65 considera que entre 1450 e 1750, entre 700.000 e 800.000 africanos subsaarianos entraram na Península Ibérica. Do nosso lado, para Portugal, chegamos a uma avaliação entre 350.000 e 400.000 até 1761.

³ TELES, Pe Baltasar. *Cronica da Companhia de Jesu. em Portugal*, Parte Segunda, Livro IV. Cap. XXXXVIII, Lisboa, 1645-1647.

⁴ LAHON, Didier. *Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*. 2 vols. Doutoramento em Antropologia Social e Histórica, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), França, 2001.

⁵ Avaliação que a partir dos dados fornecidos na minha tese de doutoramento não sofreu contestação por parte de um dos membros da banca, especialista de demografia histórica.

⁶ Enquanto eu trabalho a partir dos registros de óbitos, J. Fonseca apóia suas pesquisas sobre os batismos.

⁷ O grande número de artigos do autor sobre o tema não permite uma lista exaustiva. Indicamos aqui só os livros e alguns artigos. FONSECA, Jorge. Senhores e escravos no Algarve (1580-1700), *Anais do Município de Faro*, vol. XXVI, Faro, 1996; *Os escravos em Évora no século XVI*, Évora, Câmara Municipal, 1997; *Escravos em Vila Viçosa, Callipole*, n° 5-6, Vila Viçosa, Câmara Municipal, 1997-98; “Para a história dos escravos e negros no Alentejo; a Irmandade de Nossa senhora do Rosário de Arraiolos (séculos XVII-XVIII)”, *Almansi*, n° 3 (2ª série), Montemor-o-Novo, CM, 1998-1999; SABÓIA, João Fonseca e. Os negros de Faro e a confraria de Nossa Senhora do Rosário, *Anais do Município de Faro*, v. XXXI-XXXII, Faro, CM, 2001-2002; *Escravos no Sul de Portugal, Séculos XVI-XVII*, Ed. Vulgate, Lisboa, 2000; *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*, ED. Colibri, Lisboa, 2010.

⁸ IANITT, Cartório Notarial, C. 5B Liv.210, fol. 49 (17-5-1830).

⁹ MARQUES, João Pedro. *Os sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*. Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 1999.

¹⁰ BRÁSIO, António (S.Sp.), *Os Pretos em Portugal*. Colecção Pelo Império, Agência Geral das Colónias. Lisboa, 1944.

¹¹ MEDEIROS, François de. *L'Occident et l'Afrique (XIIIe-XVe siècle)*. Ed. Karthala, Paris, 1985.

¹² ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica de Guiné*. Introdução, novas anotações e glossário de José de Bragança, Livraria Civilização, Lisboa, 1972; PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis*. Academia Portuguesa da História, 3ª Ed., 1988.

¹³ ZURARA, Cap. XXVI, p.126.

¹⁴ ZURARA, Cap. XXV, p. 122.

¹⁵ Segundo Hernani Cidade, *A literatura Portuguesa e a Expansão Ultramarina*. Vol. I, Século XV e XVI, 2ª ed. Arménio Amado Editor, Coimbra, 1963, p. 29, Zurara desenvolve uma pedagogia social.

¹⁶ ZURARA, Cap. XXV, p.124.

¹⁷ DOUGLAS, Mary. *De la souillure*. Etudes sur la notion de pollution et de tabou, La Découverte, Paris, 1992 [1966]. Por anomalia Mary Douglas entende “um elemento que não se insere numa série ou conjunto dado; a ambiguidade caracteriza os enunciados que podem ser interpretados de duas maneiras”. Título em inglês: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. 1966.

¹⁸ ZURARA, XXXVI, p. 169. “Por certo, [...], bem se poderiam ali reprender muitos daqueles [...] que murmuravam sobre o começo deste feito [...] nem

ainda me parece que podia ser homem de tão maliciosa condição que pudesse contradizer tamanho bem, do qual se seguiam tão grandes proveitos”.

¹⁹ PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis*, p. 27-28.

²⁰ DIAS, Nicolau (Fr.), *Livro do Rosário de Nossa Senhora*. Ed. Fac-similada da edição de 1573, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1982, cf. Cap. V, fol. 45.

²¹ MONTEIRO, António Xavier de Sousa. *Código das Confrarias, Resumo do Direito eclesiástico, civil, administrativo e criminal*. Coimbra, 1870, p. 212.

²² KRAMER, Heinrich/SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum*. [1484], *O Martelo das Bruxas*. Ed. Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 19ª edição, 2007.

²³ IANITT, Chancelerie de D. João III, Liv. 22, fl. 100v-101. Du 22 Março 1505. Transc. de I. da Rosa Pereira, op. cit., pp. 17-18.

²⁴ IANITT, Chanc. D. João III, Liv. 12, fl. 134v, 9 Jul. 1526, e Brásio, *Monumenta Missionaria Africana*, Vol. I, 1ª série, Doc. 143, pp. 472-474: “posam por sy e por seus procuradores demãdar e obrigar a ljberdade e allforria de quaêsquers pretos e pretas que forem confrades”.

²⁵ OLIVEIRA, Cristovão Rodrigues de. *Sumário em que brevemente se contém algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa (1551)*, Eds. Biblion, Lisboa, 1938, p. 104 e *Lisboa em 1551, Sumário*, Livro Horizonte, Lisboa, 1987, p. 67.

²⁶ PEREIRA, Isaías da Rosa. Dois Compromissos de Irmandade de Homens Pretos, *Arqueologia e História*, 9ª série, Associação dos Arqueólogos Portugueses, Lisboa, Vol. IV (1972) e BN. Lisboa, Reservados, cod. 151.

²⁷ Fonseca J. e Sabóia, João, “Os negros de Faro”, cf. *Infra*, nota 6.

²⁸ Essa ideologia está igualmente em vigor no Islã na mesma época. No fim do século XVI, Pedro Brandão, Bispo de Cabo Verde, avança a idéia de libertar todos os escravos cristãos.

²⁹ *Monumenta*, op. cit., Vol. IV, Doc. 102, (1583) Relação de Frei Diogo do Santíssimo Sacramento, pp. 355-392, sobre Angola; Vol. II, Doc. 175, p. 518; Vol. VIII (1631-1648). Doc. 46, p. 216; Doc. 7 (8-6-1631), p. 40; Doc.14, (14-101631) pp. 61-81, cf. p. 65; 70; 71et 76; Relação da viagem que fizerão os padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista de Monomotapa no anno de 1569 *In: A empresa da Conquista do Senhorio do Monomotapa*, Ed. Heuris, Lisboa, 1984, pp. 57-98.

³⁰ SANTOS, Maria Emília Madeira *Mulatos, sua legitimação pela Chancelaria Régia no século XVI*. Stvdia, Lisboa, nº 53, 1994, pp. 237-246.

³¹ LOWE, Kate, The stereotyping of black Africans in Renaissance Europe; LAHON, Didier. Black Africans Slaves and freedmen in Portugal during the Renaissance: creating a new pattern of reality; EARLE, T.F. Black Africans versus Jews: religion and racial tension in a ortuguese saint’s play *In Black Africans in Renaissance Europe* (Orgs. T.F Earle e K.J.P. Lowe), Cambridge University Press, 2005. respetivamente Caps. 1, 12, 16, ou na tradução Francesa *Les Africains Noirs en Europe à la Renaissance*. MAT Ed. Toulouse, França, 2010. Ver igualmente Steven A. Epstein, *Speaking of Slavery* Color, Ethnicity and Human Bondage, Ithaca e Londres, 2001.

³² Franco, José Eduardo e Assunção, Paulo de. *As metamorfoses de um polvo*. Religião e Política nos regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc.XVI-XIX), Ed.

Prefácio, Lisboa, 2004. Segundo F. Bethencourt, “em Portugal o principal núcleo legislativo respeitante à limpeza de sangue surgiu bastante tarde [em comparação a Espanha] nas décadas de 1590 à 1620, destinado a erradicar a presença dos cristãos-novos das ordens religiosas, confrarias e Misericórdias, vereações municipais”: *História Religiosa de Portugal*. Lisboa, Circulo de Leitores, 2000, Vol. 2. p. 53

³³ O príncipe Marroquino Muley Cheik cujo pai, aliado de D. Sebastião, foi morto durante a batalha de Alcácer Kebir em 1578 recebeu o hábito de cavaleiro da Ordem de Santiago em 1594. Negro, muçulmano, tinha sido baptizado o ano anterior. A única prova de limpeza de sangue que lhe foi exigida foi a ausência de “raça de judeu”. In: LÓPEZ, E. Martínez. *Tablero de Ajedrez. Imágenes del negro heroico en la comedia española y en la literatura e iconografía sacra del Brasil esclavista*. Centro Cultural Calouste Gulbenkian, Paris, 1998. p. 48, note 52.

³⁴ Catálogo da exposição “Os negros em Portugal – Sécs. XV-XIX”, (Orgs. Lahon, D. e Neto, C.) Lisboa, Mosteiro de Belém, Set.1999-Jan. 2000, CNDP. pp. 106-107 e 171-187.

³⁵ PERES, Luis. *fidalgo da casa del Rei do Congo seu camareiro-mor*, recebe a autorização de recepção do Hábito da Ordem de Santiago em 24 de Março 1550; IANTT, *Ordem de Santiago*, Liv. 27, fols. 1v-2v. Pedro da Silva, *fidalgo da casa real, homem preto, embaixador do Rei do Congo*, recebe a mesma autorização em 20 de Maio 1579: IANTT, COS, Liv. 1, fols. 369-369v. Cf Francis A. Dutra, “A hard-fought struggle for recognition: Manuel Gonçalves Dória, first Afro-Brazilian to become a knight of Santiago”, *The Americas*, 56:1 July 1999, 91-113, p.93. Em 1583, o papa Gregório XIII autoriza o presidente da *Mesa da Consciência e Ordem* a entregar nas mãos da justiça secular, Dom Pedro da Silva, negro, Cavaleiro da Ordem de Santiago, assim como todos os outros cavaleiros e irmãos que conspiraram contra o Rei [Filipe IV]. O breve papal descreve Pedro da Silva como: “filhus Petrus de Silva exegenerethiopia seu ex provincia Guinea oriundis frater miles militia sancti Jacobi de spata sub regula santi Agustini”. IANTT, *Coleção Especial*, cx. 16. doc. 60.

³⁶ LAHON, Didier. Black African Slaves and freedmen in Portugal during the Renaissance: creating a new pattern of reality, In: *Black Africans in Renaissance Europe*. (Orgs. T.F Earle e K.J.P. Lowe) Cambridge University Press, 2005. Cap. 12 ou na tradução Francesa *Les Africains Noirs en Europe à la Renaissance*, MAT Ed., Toulouse, França, 2010.

³⁷ OLIVEIRA, F. *Arte da Guerra do Mar*, Edições Culturais da Marinha, Lisboa, 1983. Cap. III, pp. 24-25: “nam ensinã a seus escravos, como hã de conhecer nem servir a Deos [...] nem os deixão yr ouvir missa nem evangelho, nem sabem a porta da ygreja pera isso, nem goardam domingos nem festas”.

³⁸ HERCULANO, A. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Publicação Europa-América, Vol. III, Lisboa, s. d. pp. 29-30. Herculano se refere a Fr. F. da Conceptione, Annotatiumculoe in Abusus, In: *Symmicta Lusitana*, Vol. 2, fl. 182v. O Documento pode ser consultado na Biblioteca do Palácio de Ajuda-Lisboa.

³⁹ ARRAIS, A. *Diálogos* (1589). Porto, 1974, p.285. Amador Arrais foi Bispo da cidade de Porto Alegre, no Alentejo.

⁴⁰ ARRAIS, A. *Diálogos* (1589), p. 91.

⁴¹ Pedro Brandão, Bispo de Cabo-Verde entre 1589 e 1594. A. Brásio, *MMA*, Vol. III, 2º série, Doc. 110, pp. 442-445. Alencastro, L.F. *O Tratado dos Videntes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII, Companhia das Letras, São Paulo, 2000, p.167.

⁴² Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 7, 3, 1, nº 8, [fols. 147-167], fols 159-159v. Cópia de um texto da Torre de Tombo, com referência; Diversos Manuscritos, T.V, Letra L, fols. 620 e seg. O texto, segundo o copista seria de Manuel Severim de Faria “por seu estilo e idéias”.

⁴³ OLIVAL, Fernanda. *Os Ordens Militares e O Estado Moderno, Honra, Mercê e venalidade em Portugal* (1641-1789), Estar Editora, Lisboa, 2001.

⁴⁴ IANTT, Miscelaneous Manuscritos, Livro 99. 260 fl. r/v. *Novices da Provincia de Santa Maria de Arrábida*.

⁴⁵ IANTT, Miscelaneous Manuscritos, Livro 100. *Entradas e Profissões da Provincia de Santa Maria de Arrábida*. [1581-1720], 547 fl. r/v.

⁴⁶ *Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa, 1656 (1640)*, Liv. I. Tit. XII- Decreto II, § 1. Dos interrogatorios que são necessarios em geral pera as Ordens Sacras, Summarios, e informações de geração, vida e costumes. Pg. 98: “Se tem parte de nação Hebreá, ou de outra qualquer infecta, ou de mulato, ou de negro”.

⁴⁷ IANTT, Miscelaneous Manuscritos, Liv. nº 98 - *Livro do Ingresso das pessoas que entrarão na Nossa Santa Congregação. Seus pays e Pátria*. [S.Bento de Xabregas: 9 de Jul. 1681-11 Set. 1722].

⁴⁸ Araújo, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações (1700-1830)*, Notícias Editorial, Lisboa, 1997, p. 333. A Irmandade da Senhora das Dores procede de modo idêntico: “se ordena que nenhum dos nossos informadores perguntem daqui em diante se os pretendentes são cristãos-velhos ou novos, nem se têm fama, ou rumor de descenderem de mouro, judeu, mourisco ou mulato ou alguma outra infecta nação”. Idem. p. 334.

⁴⁹ Inscrita no *Flos Sanctorum*, Vol. VIII, p. 218.

⁵⁰ BN Lisboa, BELEM, Frei Jeronimo de, *Palestra da Penitencia, sendo corifeo, author, e Mestre o Milagroso DEOS MENINO. E seu legitimo Substituto o Patriarca dos Pobres o grande Pequeno S. Francisco de Assis. Para exercio dos Alumnos da V. Ordem Terceyra da Penitencia de S. Francisco de Xabregas, e de todas as mais da Provincia dos Algarves*. Offericida Ao nosso Charissimo Irmão o Senhor D. Diogo Fernandes de Almeida Ministro da V. Ordem Terceyra de Xabregas, Pelo Padre Fr. Jeronimo de Belem, Pregador, e Commissario Visitador da mesma. Lisboa Occidental. Na Offic. de Anton. Isidor Da Fonseca, Anno M.DCC.XXXVI.

⁵¹ BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. «Das Dificuldades de Acesso ao ‘Estado do Meio’ por parte dos Cristãos Velhos», comunicação a apresentar ao *I Congresso Internacional de História: Territórios, Culturas e Poderes*, organizado pela Universidade do Minho, 5 a 7 de Dezembro de 2005; Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond. A Mulatice como Impedimento de acesso ao “Estado do Meio”, *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, 2005, IICT e Centro de História de Além-Mar (CHAM), da Universidade Nova de Lisboa. Acesso Web, Instituto Camões, Biblioteca

DIGITAL; Figueirôa-Rêgo, João de. A limpeza de sangue e a escrita genealógica nos dois lados do Atlântico entre os séculos XVII e XVIII: Alguns aspectos, Actas do Congresso Internacional *Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, 2005, IICT e Centro de História de Além-Mar (CHAM), da Universidade Nova de Lisboa. Acesso Web, Instituto Camões, Biblioteca Digital.

⁵² Regra que já existia nas *Sete Partidas, Partidas* de Afonso o Sábio.

⁵³ “Entendo que se não deve estender a outras Irmandades o privilegio concedido à do Rosário do Salvador, pois por este meyo se priva o de os escravos se transportarem para o Brasil aonde sam muito necessários; e neste Reino sam muito nocivos os que vivem sem senhor como quotidianamente se esta vindo, pelo que se lhes não devem facilitar os resgattes”. IANTT, Desembargo do Paço, Maço 1006. Doc.31

⁵⁴ IANTT, Ordem de Santiago, Chancelaria Antiga (CA) Liv. 2, Fol. 1, 5 de Nov. 1584: Irmandades da Vila de Alcacer do Sal, e de sua comarca. Alv. para o juiz da Ordem assistir as suas eleições.

⁵⁵ IANTT, Conventos Diversos, Ordem de Santiago, Visitações, (1566) Torrão, Livre 232, fol. 9.

⁵⁶ IANTT, Ordem de Santiago (doravante OS)/Chancelaria Antiga (doravante CA), Rosário *dos Pretos*. Torrão. Liv. 6, fol. 103v e 104v, 30 de Ago. 1594: provisão para os homens pretos da dita villa serem officiaes, e governarem a dita confraria: “*He por bem e me praz q’ os ditos homes pretos sejam os officiaes e governem a confraria de nossa senhora do Rosário que tem na dita villa por si proprios como sempre fizzerão sem nella se entremeter nhú homem pardo porem aviendo algú homê pardo omilde e bom Homê ficara na vontade e quereros ditos homês pretos o querele aseitar na dita confraria e assi achando ser soberbo excluido della demandara q’ o governo e serviço da dita confraria andarà sempre nos ditos Homês Pretos (o que nella aseitar na dita confraria) pela maneira acima declarada dos homens pardos q’ nella ouver se tirarão della e se restituira aos ditos homens Pretos em cuja escolha ficara quiserê receber algú homê pardo q’ tenha as partes nesta declarada.*”

⁵⁷ IANTT, OS/CA, Irmandade dos Remédios dos *Homens pardos*. Torrão. Liv. 8, fol. 184, Out. 1604: *Provisão para poderem mudar a imagem de N. Sr^a dos Remedios do convento das freiras para a igreja Matriz da dita vila*: “*Dom Felipe, etc, como governador, etc, faço saber que avendo respeito ao q’ na petição atraz dizem os homês pardos moradores na vila de torão e visto o’q’ aleguá e a informação ’q’ sobre seu requerimento se ouve do juiz da dita ordem na comarqua da dita villa, É por bem e me praz que a imagem de nossa senhora dos Remedios que elles tem no mosteiro das freiras da dita villa a possam levar livremente para a igreja matriz da dita villa e nella perpetuarem sua confraria e fazerem seu compremico (sic) aonde poderão milhor e mais acomodadamente situar e adeministrar sua confraria pelo assi sentir servico de nosso senhor e bem // e aumento della. Pelo que mando ao prior da dita igreja matriz e a todas as mais pessoas a q. pertemcer cumpráo e guardem esta provizão inteiramente como se nella contem. [...] Manuel de Paiva Candosse a fez em Lisboa a oito de outubro de 1604*”.

⁵⁸ O sublinhado é nosso.

⁵⁹ IANTT Ordem de Avis (OA)/CA, Liv. 9, fol. 259v, 29 Out. 1603, Irmandade do Rosário, Vila de Fronteira, Igreja Matriz, Prov. de conf. de compromisso o

OA/CA, Liv. 17, fol. 300v, 26 fev. 1682: Irmandade do Rosário de gente pretas, Vila de Fronteira, Igreja Matriz de Nossa Senhora da Atalaia, Prov. de confirmação de compromisso.

⁶⁰ IANTT, OS/CA, Liv. 15, fol. 439, 23 Set. 1652: Irmandade do Rosário, Mecejana, Igreja matriz: Mordomos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Igreja matriz da vila de Mecejana: Prov. para não haver mais q' huma irmandade na dita Igreja.

⁶¹ IANTT, OS/CA, Liv. 25, fols. 205-207, Dez. 1708, Irmandade do Rosário dos Brancos. Messejana (Mecejana). Igreja matriz: Confirmação de estatutos que precisam: “de tempo immemoriavel a esta parte se levantou na Igreja Matriz da dita cidade huma confraria em louvor da virgem Nossa Senhora com o titulo do Rosário dos Brancos”.

⁶² Arquivo Distrital de Beja, FN. Liv. 2/ Cx.1, f.50 ; Soares Victor, “Notas históricas”, *O Campo de Ourique*, n° 98, (14-6-1900) ; Fonseca, J. *Escravos no Sul de Portugal. Séculos XVI-XVII*. Ed. Vulgate, Lisboa, 2002, p. 219.

⁶³ IANTT, OS/CA, Liv. 30, fol. 124-127, 20 de Maio 1747: Irmandade do Santíssimo Sacramento e Rosário dos Brancos, Igreja Matriz de Mecejana.

⁶⁴ IANTT, OA/CA/ Liv.11, fol. 227, 3 set. 1616, Benavente, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos: Provisão para terem Irmandade e celebrarem os Officios separados dos Brancos, e caixa separada: “D. Philipe [...] faso saber que avendo visto no que na petição aqui junta dizem os confrades e officiaes da confraria de nossa senhora do Rosário dos homens pretos da vila de Benavente: Hey por bem e me praz que elles possuão fazer sua festa apartada e ter sua Irmandade separada dos homens brancos e poderão ter caixa para elles ditos irmãos assistirem com mais cuidado Aos officios divinos pello que mando as (...) a quem pertencer deixem servir os ditos officiaes dessa confraria como se nesta conthem sem duvida alguma. O juiz da comarca da dita ordem sera obrigado a tomar lhe conta cada ano. Carta q. Aja de durar mais de hum ano”. Idem, IANTT, OS/CA, Liv. 36, Dez. 1766, Irmandade do Rosário dos Brancos. Garvão. Igreja matriz.

⁶⁵ IANTT, OS/CA, Liv. 13, fol. 240v, Março 1630: Irmandade do Rosário dos Pretos. Vila de Ferreira. Igreja Matriz: *Provisão para poderem anualmente fazer a festa a Sr^a, sem que pessoa algua os possa perturbar; “Hey por bem e me praz que não perturbem aos pretos fazerem na Igreja Matriz da dita Villa cada anno sua festa a Nossa Sr^a do Rosário e corressem com suas de Nações e mandarem dizer-se a missa cada mês na conformidade e costumes que se [...] naquella comarca e posse em que elles estão na dita Igreja. E que o Prior e Beneficiados por distribuição lhe digam missa cada mes”.*

⁶⁶ IANTT, OS/CA, Liv. 13, fol. 148, 25 de Maio 1635: Mordomos Pretos da Irmandade do Rosário na Igreja matriz da Villa de Ferreira: *Provisão para que nas Procissões, a sua cruz va imediata à do Santíssimo : “Hey por bem e mando que a cruz da ditta confraria de nossa senhora do Rosário vá junto da Cruz da Confraria do Santíssimo Sacramento em todas as procissões geraes e nas mais que se offercerem como sempre foy, e os irmãos da ditta confraria sejam admittidos a posse em que sempre se tiverão e nenhua pessoa lhe impida ir a Cruz da ditta cofraria na conformidade que ditto he”.*

⁶⁷ IANTT, OS/CA, Liv. 10, fl. 344, 18 de Fev. 1620: Irmandade da Senhora do Livramento, Setubal, Alv. de conf. de compromisso, *valera como carta*: 18 Fev. 1621, fol. 348: *Provisão Para os Mordomos Pretos servirem alternativamente com os*

Branços : “dizem os homens pretos mordomos da Confraria de Nossa Senhora do Livramento cita na villa de Setúbal que hé da dita ordem « hey por bem e me praz que dois mordomos pretos sirvam a dita confraria hú anno e os mordomos brancos outro anno e q. no em q. servirem os pretos não entendão os brancos na administração da confraria o q. se entendera também no anno q. servirem os brancos e não poderão huns ou outros alhear cousa alguma da dita igreja sem minha licença e hey por bem outrosy q. não vindo os mordomos brancos no declarado nesta minha provisão que os homens pretos fiquem com a administração da dita confraria e igreja porque elles forão os que fundarão a dita irmda e confraria”.

⁶⁸ Essa afirmação é fundada na leitura de centenas de compromissos dos séculos XVI até XVIII dos livros de Chancelaria, em particular da Ordem de Santiago, durante a nossa pesquisa de pós-graduação financiada entre 2002 e 2004 pela Fundação pela Ciência e a Tecnologia – Portugal.

⁶⁹ FONSECA, J. *Para a história dos escravos e negros no Alentejo. op. cit.* nota 8.

⁷⁰ FONSECA, “a Irmandade de Nossa senhora do Rosário de Arraiolo”, p. 261

⁷¹ PASCAL, Anne-Marie, « Le personnage du noir dans le théâtre Portugais du XVIIIe siècle » Thèse de Doctorat, Sorbonne, Paris, 1991, (non publié). 2 vols. LAHON, D. *Esclavage et Confréries noires au Portugal sous l’Ancien Régime, op. cit.* Chap.6. pp. 280-288.

⁷² CALAINHO, Daniela Buono. *Metropópole das Mandingas, Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime.* Tese de pós-graduação, Universidade Federal Fluminense, Niteroi, 2000, p. 240, nota 57; IANTT, Inq. de Évora, Cadernos de Promotor 56, livro 262.

⁷³ FONSECA, J. *Escravos ao sul de Portugal. Séculos XVI-XVII*, Ed. Vulgate, Lisboa, 2002, pp. 221-223.

⁷⁴ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Vol.I. Uma História dos Costumes*, Zahar Ed. Rio de Janeiro, 1994.

Data de envio: 13/06/2011

Data do aceite: 25/08/2011