

## A representação dos reis africanos no Brasil<sup>1</sup>

### Introdução

A representação dos reis e rainhas africanos no Brasil tem sido – e ainda é – um componente comum das festas públicas nas Américas. Uma das manifestações mais antigas no Brasil é a coroação de reis africanos – conhecida como o congado – praticada nos dias festivos pelos membros livres e escravizados da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. A coroação e a procissão pertencem ao que Diana Taylor, em *The Archive and the Repertoire*, chama de “repertório” das práticas corporais (como *performance*, música, dança, gestos), em contraste com os materiais perduráveis do “arquivo” (os registros visuais e textuais permanentes, como livros, pinturas ou edifícios), segundo a demarcação que ela faz entre estas duas esferas do conhecimento e da representação.<sup>2</sup>

---

1 Este ensaio apareceu no volume *Afro-Catholic Festivals in the Americas: Performance, Representation, and the Making of Black Atlantic Tradition* (2019), editado por Cécile Fromont, e a tradução (ligeiramente editada pela autora) é publicada com a permissão do Pennsylvania State University Press. Todas as traduções deste texto são da minha responsabilidade excetuando os casos devidamente assinalados.

2 Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003, p. 19.

Mas seria imprudente fazer uma distinção demasiado rígida, já que o repertório dos reis africanos nas festas do mundo ibérico foi dirigido pelo e representado no arquivo: os documentos que prescreveram a sua organização e estrutura e as narrativas que relataram celebrações específicas. Este ensaio incide sobre as representações no arquivo do repertório dos reis africanos no Brasil, não só porque estes textos constituem – pela maior parte – o nosso único acesso ao repertório festivo dos períodos anteriores, mas também porque mostram como este repertório foi representado para além da festa do Rosário em outros foros religiosos e laicos e perante outros públicos que não estiveram presentes na ocasião (a exemplo, leitores). Uma análise destas representações pode iluminar o que significava para vários atores e públicos – de ascendência europeia e africana – representarem reis africanos no Brasil colonial.

Embora as representações mais conhecidas dos reis africanos no Brasil sejam as produzidas por escritores e artistas de ascendência europeia, também sabemos do repertório dos reis africanos por documentos produzidos pelos membros das próprias irmandades, como o compromisso de 1715 de Vila Rica, em Minas Gerais, que determina a eleição anual de uma rainha e um rei que são obrigados a “assystir com o seu estado às festividades de Nossa Senhora”.<sup>3</sup> Os compromissos das irmandades negras exemplificam como a agência africana pode ser encontrada não só no repertório (a dança, a música etc.), mas também no arquivo (nas representações no papel tal como na rua). Até em Lisboa, em finais do século XIX, podemos encontrar um caso em que a legitimidade do direito à coroa festiva foi baseada no compromisso da Irmandade do Rosário e outros documentos, mostrando a imbricação inextricável do repertório e arquivo para as cerimônias dos reis africanos.<sup>4</sup>

Em outra publicação, discuti um caso de intervenção no arquivo produzido pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário – o seu patrocínio da publicação de uma relação da festa em Vila Rica, em Minas Gerais, intitulada *Triunfo Eucharistico* (1734)

---

3 Francisco Antônio Lopes, *Os palácios de Vila Rica: Ouro Preto no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: [s. n.], 1955, p. 195-196.

4 Um artigo semi-satírico, “O Congo em Lisboa”, relata o caso da legitimidade da princesa Sebastiana Julia, “regente do reino do imperio do Congo”, que foi desafiada e defendida num baile festivo em Lisboa; ver José Ribeiro Guimarães, *O Congo em Lisboa*. In: GUIMARÃES, José Ribeiro. *Summario de Varia Historia; Narrativas, Lendas, Biographias* [...]. Lisboa: J. G. Sousa Neves, 1875. v. 5, p. 147. A defesa legal das suas pretensões é baseada no “compromisso da irmandade da Senhora do Rosario, estabelecida no convento de Santa Joanna, e suas licenças, petições e informações”; Guimarães, *Summario de Varia Historia; Narrativas, Lendas*, p. 148. Num gesto paralelo que mitiga a crítica satírica, o narrador conclui usando a sua própria evidência histórica e artística para apoiar as pretensões da antiguidade da confraria. Aqui e ao longo do ensaio, uso “Kongo” para referir-se ao reino do Kongo na África Occidental e “Congo” para referir-se aos membros do grupo étnico conhecido com esse nome nas Américas e na Europa.

– que foi tão significativo quanto a sua participação na própria festa.<sup>5</sup> Embora as relações analisadas aqui não sejam o produto da autoria ou patrocínio negro da mesma maneira, as referências aos textos e o controle sobre o seu significado apontam para as formas em que os reis africanos reais, e os seus representantes, valorizaram e usaram não só o domínio do repertório (*performance*, rituais, cerimônia), mas também o arquivo dos textos escritos, para levar adiante as suas próprias agendas. Iluminar essa agência exige atenção cuidadosa às representações textuais – em particular, às relações publicadas das festas e cerimônias – usando as ferramentas da análise literária.

### A imitação dos reis africanos

Os níveis da *mimesis* multiplicam-se rapidamente quando se procuram as representações dos reis africanos no mundo ibérico da primeira modernidade. Em realidade, este repertório era tão conhecido no século XVIII, no Brasil, que foi imitado por outros grupos em festas cívicas. Por exemplo, um grupo de pardos realizou uma “farça á imitação do estado, de que em cerimonia se serve o Rey dos Congos” durante as celebrações no Rio de Janeiro em 1762, no nascimento de Dom José, príncipe do Brasil.<sup>6</sup> Com efeito, os pardos – que muitas vezes tinham as suas próprias confrarias e por isso dificilmente eram membros da Irmandade do Rosário dos Pretos, associada com a cerimônia “verdadeira” do rei do Congo – realizaram uma representação-de-uma-representação dum rei africano, durante a comemoração do nascimento do futuro rei de Portugal.<sup>7</sup>

Naturalmente, como todas as festas deste período, só a conhecemos através de outro nível de representação. Neste caso, duas relações anônimas publicadas em Lisboa em 1763: *Epanáfora festiva, ou relação summaria das festas, com que na cidade do Rio de Janeiro capital do Brasil se celebrou o feliz nascimento do serenissimo principe da Beira nosso senhor*; e *Relação dos obsequiosos festejos, que se fizeram na Cidade de S. Sebastião do rio de Janeiro, pela plausivel noticia do Nascimento do Serenissimo Senhor Principe da Beira o Senhor D. Joseph no anno de 1762*. Este último texto descreve em mais detalhe a procissão cortês que inclui: um rei, um príncipe, dois embaixadores e sete sobas (chefes africanos), entre outros.<sup>8</sup> Nas 10 danças subsequentes, a primeira incorpora uma variedade de animais exóticos

5 Lisa Voigt, *Spectacular Wealth: The Festivals of Colonial South American Mining Towns*. Austin: University of Texas Press, 2016, cap. 4.

6 *Epanafora Festiva, ou Relaçã Summaria das Festas, com que na cidade do Rio de Janeiro Capital do Brasil se celebrou o Feliz Nascimento do Serenissimo Principe da Beira Nosso Senhor*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1763, p. 27.

7 Sobre as irmandades dos pardos, ver Antonia Aparecida Quintão, *Lá Vem o Meu Parente: as Irmandades de Pretos e Pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

8 Cito da transcrição de trechos de esta relação (a partir de uma cópia em *Genethliacos dos Serenissimos Reys, Rainhas e Principes de Portugal* de Diogo Barbosa Machado) em Sonia Gomes Pereira, “A representação do poder

(leão, camelo, macaco, elefante) enquanto a final é descrita como um “baile do Congo” real com dançarinos vestidos de seda de ouro e prata e adornados de muitos diamantes.<sup>9</sup> A Corte Real é precedida por um grupo de “cabundás” (escravos fugitivos) enfeitados de penas, um costume sem especificidade étnica e comum ao repertório festivo dos reis africanos por todo o Atlântico.<sup>10</sup>

Se a *Relação dos obsequiosos festejos* enfatiza as dimensões exóticas e fantasiosas da representação dos reis africanos pelos pardos, *Epanáfora festiva* faz ainda mais generalizações, e comenta explicitamente sobre a estranheza do espetáculo:

Sahiraõ tambem em hum destes dias, com huma farça á imitação do estado, de que em cerimonia se serve o Rey dos Congos, esses homens mixtos (natural resulta de duas cores oppostas) a quem com impropriedade, mas por convivencia chamamos *Pardos*. Os gestos, a musica, os instrumentos, a dança, e o traje tudo muito no uso daquelles Africanos, descontentando ao bom senso, não deixavaõ de divertir o animo por estranhos.<sup>11</sup>

A narrativa circunscreve o significado da festa a uma farsa divertida que retrata costumes estranhos e diferentes (ou seja, bárbaros), concluindo que “He outra lá a formosura; muito diverso o bom canto”.<sup>12</sup> O narrador também enfatiza a dimensão fictícia da representação ao destacar a habilidade dos participantes e o aplauso que receberam: “Fizeraõ-o pois os nossos Pardos com toda a propriedade, e agencearaõ com ella o applauso, que pode franquear-se a huma imitação”.<sup>13</sup> Apesar da “propriedade” da representação, sugere o narrador, a “imitação” de nenhuma forma seria confundida com o ato real.

Um dos efeitos da ênfase do texto na sua dimensão mimética é de criar mais distância entre o significante e o significado (por assim dizer), entre o rei africano fictício e a soberania negra real. Pelo contrário, os reis africanos coroados nas festas do Rosário muitas vezes desfrutaram da autoridade e do respeito de soberanos verdadeiros, como podemos entender da queixa do padre Leonardo de Azevedo Castro numa petição em Mariana, em Minas Gerais, no ano de 1771, de que “todo aquele fingido aparato não produzia mais efeito que o de persuadirem-se os mesmos negros e alguns do povo que o

---

real e as festas públicas no Rio de Janeiro colonial”. In: Congresso Internacional Do Barroco, 2., 2001, Porto. *Barroco: Actas do II Congresso Internacional*, Porto: Universidade do Porto, 2004, p. 663-678 e 669, nota 26.

9 Ibid., p. 669, nota 26.

10 Ibid., p. 667, nota 20.

11 *Epanafora*, p. 27.

12 Ibid., p. 27.

13 Ibid., p. 27.

intitulado rei o era na realidade, gastando-se com bebidas e abomináveis danças o que tiraram de esmolas a título de louvarem a Deus e à Senhora”.<sup>14</sup>

Pouco mais de meio século antes, o padre jesuíta André João Antonil tinha argumentado a favor de que os donos de escravos os deixassem “crearem seus Reys, cantar, & bailar por algumas horas honestamente [...] depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário”.<sup>15</sup> Em 1771, as danças que Antonil qualificou de “honestas” foram consideradas abomináveis pelo sacerdote de Mariana por causa da autoridade verdadeira assumida pelos reis fictícios e a resultante perturbação da ordem social. A petição de 1771 oferece numerosos exemplos dessa perturbação, como quando “dois homens brancos sapateiros [...] não tirem os chapéus ou não se levantarem quando passavam o rei negro com o seu reinado”, provocando um “motim e briga”, ou quando dois “homens distintos que dizem serviam na República” tiveram que levantar-se dos seus assentos na igreja e dá-los ao rei negro e um oficial “por evitar distúrbios na casa de Deus”.<sup>16</sup>

Entre os 15 exemplos da autoridade exercitada pelos reis negros eleitos, a petição cita que “[t]em mostrado a experiência que, depois de ser rei algum escravo, é tal a sua presunção que não servem mais a seu senhor com satisfação, o que será sendo forros: todos os pretos os ficam tratando sempre como reis velhos”.<sup>17</sup> Por contraste, os autores das relações de festas de 1762 insistem só nas dimensões imitadoras e divertidas da cerimônia de coroação praticada pelos pardos. Nestes textos, a festa é representada não só como estranha e diferente, mas também distante da esfera da interação (e convulsão) social real que podemos vislumbrar na petição de 1771 de Mariana.

14 Inserir: ANDRADE, Carlos Drummond de, “Rosário dos homens pretos”. In: ANDRADE, Carlos Drummond de. *Passeios na ilha: divagações sobre a vida literária e outras matérias. Passeios na ilha: divagações sobre a vida literária e outras matérias*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975. p. 25-31. A 13a cláusula, por exemplo, afirma que “Em São Sebastião, ao rei reeleito o reconhecem os pretos por verdadeiro rei, o têm por oráculo, rendem-lhe obediência, tratam-no pelo seu rei ainda fora das funções da igreja, acreditam-no como adivinhador” (p. 31); mas também afirma na 9a cláusula que, no arraial do Tejuco, até “os homens brancos genuflexão quando por eles passam” os reis negros (p. 30).

15 André João Antonil, *Cultura e opulencia do Brasil por suas drogas e minas*. Lisboa: Deslandesiana, 1711; republicado pela Imprensa Universitária da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, em 1969.

16 Andrade, “Rosário”, p. 28.

17 Ibid., p. 30. Silva descreve a passagem da “festa barroca” à “intolerância ilustrada,” terminando na repressão das irmandades negras e as suas festas por causa das suspeitas que os reis eleitos fomentarem rebelião; ver Luiz Geraldo Silva, “Da festa barroca a intolerância ilustrada: Irmandades católicas e religiosidade negra na América portuguesa (1750-1815).” In: Verónica Salles-Reese, (ed.), *Repensando el pasado, recuperando el futuro*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidade Javeriana, 2005, p. 271-287. Sobre a proibição no Brasil das festas negras em geral e da coroação de reis africanos em particular, ver Quintão, p. 114-121.

## A representação diplomática de reis africanos

A petição de 1771 menciona que as coroações de reis africanos em Lisboa e outras partes de Portugal já não são permitidas “pelos seus insultos” e refere-se à sua proibição pelo “governador ou vice-rei” na Bahia “por causa dos mesmos insultos”.<sup>18</sup> Embora as proscrições tenham sido provavelmente pouco eficazes, houve outra maneira pela qual reis africanos continuaram a representar-se no Brasil: as missões diplomáticas de embaixadores que representaram chefes de Estado verdadeiros. Pierre Verger descreve quatro embaixadas dos reis de Daomé à Bahia entre 1750 e 1811 e várias mais de outros reis africanos neste período.

Bem mais cedo, em 1642, os regentes do reino do Kongo e Soyo enviaram uma missão diplomática ao Recife, quando a cidade estava sob controle holandês – naquela que talvez tenha sido a primeira embaixada africana enviada ao Brasil.<sup>19</sup> Como assinala a historiadora Silvia Hunold Lara, estas representações de reis africanos no Brasil aconteceram nas mesmas ruas e perante os mesmos públicos que aquelas feitas pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (e outros grupos que imitaram a sua celebração de reis africanos).<sup>20</sup> O historiador da música José Ramos Tinhorão vai até mais longe ao sugerir uma conexão direta entre a coroação da Irmandade do Rosário e as embaixadas do reino do Kongo, como a que o rei Dom Manuel I queria enviar ao papa em 1512.<sup>21</sup> Lara tem razão em duvidar deste argumento e mais razoavelmente afirma que havia uma ressonância entre os dois tipos de cerimônias para espectadores negros e brancos.<sup>22</sup>

Não é difícil projetar tal ressonância quando lemos no *Rerum per octennium in Brasilia* (1647), de Caspar Barlaeus, uma história da colônia holandesa no Brasil, do espetáculo de um rei africano que recebe embaixadores africanos, representado durante a missão diplomática ao Recife em 1642:

---

18 Andrade, “Rosário,” p. 30. Lara cita e discute várias proibições da coroação emitidas em 1728, que concluíram que os juízes eleitos das Irmandades do Rosário só poderiam “fazer na sua igreja as suas festas”; ver Silvia Hunold Lara, *Fragmentsos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 212. Ver também Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p. 234-236.

19 Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX*. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2002. Sobre estas embaixadas, e em particular a correspondência enviada com os embaixadores de Daomé em 1805 e 1811, ver também Ana Lúcia Araujo, “Daomé, Portugal and Bahia: King Adandozan and the Atlantic Slave Trade”. *Slavery and Abolition*, v. 33, n. 1, p. 1-19, 2012.

20 Lara, *Fragmentsos*, p. 216-218.

21 José Ramos Tinhorão, *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1988, p. 140-141.

22 Lara escreve, “Desfilando em ruas e praças coloniais, os reinados de congos das festas públicas dinásticas podiam rememorar outros reis negros, na longínqua África ou bem mais próximos, líderes de muitos irmãos e confrades pretos”; Lara, *Fragmentsos*, p. 217-218.

Vimos também a cena em que representavam o seu rei sentado no sólio e testemunhando a majestade por um silêncio pertinaz. Depois vimos a cena dos embaixadores vindos do estrangeiro e adorando ao rei, conforme o cerimonial usado entre suas nações, as suas posturas, a imitação das suas cortesias e mostras de acatamento, cousas que, para divertimento dos nossos, exibiam, um tanto alegres depois de beberem.<sup>23</sup>

Parece pouco provável que a intenção destas cenas fosse meramente para servir de entretenimento para um público branco (“para divertimento dos nossos”), como o apresenta Barlaeus. Claramente isto não é uma imitação na mesma maneira que a dos *pardos* no Rio, dada a proximidade entre os atores e as personagens que representam: eles são, depois de tudo, embaixadores africanos que representam embaixadores africanos a um rei africano. Além de executar o repertório diplomático esperado nas cortes africanas, os embaixadores do Kongo e Soyo também revelam a sua familiaridade com códigos de representação europeias e arquivais, porque apresentam cartas dos seus governantes ao Conde de Nassau e os diretores da Companhia Holandesa.<sup>24</sup>

Mais de um século após a embaixada ao conde de Nassau, em 1750, um embaixador representando o rei do Daomé chegou a Salvador da Bahia numa missão diplomática para apaziguar as tensões e restabelecer o intercâmbio depois de que o seu povo atacou e destruiu o forte português de Ajudá, na costa da Mina. A representação da embaixada do rei africano no Brasil foi, por sua vez, representada numa relação redigida por um escritor e editor português, José Freire Monterroio Mascarenhas: *Relaçam da embayxada, que o poderoso rey de Angome, Kiay Chiri Bronco Senhor dos dilatadissimos Sertoens de Guiné Mandou ao Illustrissimo e Excellentissimo Senhor D. Luiz Peregrino de Ataide* (1751).

Mascarenhas conclui esta breve relação da recepção em Salvador dos embaixadores do Daomé pedindo “noticias mais amplas do Estado deste Rey, e do comercio, que nelle

23 Gaspar Barléu (Barlaeus, Caspar), *História dos feitos praticados no Brasil, durante oito anos, sob o governo do Illustrissimo Conde João Maurício de Nassau Etc.* [...] Tradução Cláudio Brandão. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1940, p. 272. No original, lê-se “etiam scenam sedentis in solio Regis sui & majestatem pertinaci silentio testantis. inde Legatorum peregrè venientium & Regem ritibus gentium suarum adorantium, habitum & ficta obsequia ac venerationem, quae recreandis nostratibus post pocula hilariores exhibebant”; Caspar Barlaeus (Barlaeus, Caspar), *Casparis Barlaei, Rervm per Octennivm in Brasilia Et alibi nuper gestarum, Sub Praefectura Illustrissimi Comitiss I. Mauritiij Nassaviae, & c. Comitiss [...]*. Amsterdam: Ioannis Blaev, 1647, p. 245.

24 Barléu, *História dos feitos*, p. 272; Barlaeus, *Rervm per Octennivm in Brasilia*, p. 244. Sobre a embaixada de 1642 e os retratos dos embaixadores por Albert Eckhout, ver Cécile Fromont, *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill: University of North Carolina Press for the Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2014, p. 115-121. Fromont explica como os enviados usam uma combinação da vestimenta de elite cristã europeia e congoleza, paralela à mistura de práticas diplomáticas europeias e africanas no texto de Barlaeus (p. 116).

se pôde fazer, para satisfazermos o desejo dos curiosos da Historia, e da Geographia”.<sup>25</sup> Apesar de terminar com esta chamada para “noticias mais amplas”, Mascarenhas implicitamente apresenta a sua narrativa como o cumprimento desses desejos e uma correção à confusão e à incerteza sobre os reinos africanos ocidentais que ele lamenta na introdução da *Relaçam*.<sup>26</sup> Ali, escreve que, apesar de ser a África uma das três partes do mundo antigo conhecido pelos cosmógrafos, “se não pôde fallar nelles sem o perigo de tropeçar em muitos erros”.<sup>27</sup> Para Mascarenhas, os textos e não só os indivíduos podem servir como embaixadores de outras terras para corrigir tais erros e contribuir para a disseminação global de conhecimento.

Mas o próprio Mascarenhas não deixa de cair em muitos erros. Como indica Pierre Verger, a descrição da localização geográfica do Daomé é bastante fantasiosa e erroneamente apresenta o nome do rei Tegbessu como Kiay Chiri Bronchom.<sup>28</sup> Também falseia a razão da embaixada, omitindo qualquer referência às hostilidades anteriores contra a fortaleza portuguesa e atribuindo a iniciativa do rei ao desejo dum tratado comercial – a renovação da troca de escravos africanos por tabaco brasileiro, referido eufemisticamente como “hum tratado de amizade, e comercio”<sup>29</sup> – com a Coroa Portuguesa. A omissão dos eventos prévios dá à sua relação um matiz fundamentalmente diferente do informe sobre a embaixada do vice-rei Luís Peregrino de Ataíde, como vários estudiosos, a exemplo de Verger, Lara e Kirsten Schultz têm indicado. Crucialmente para uma missão diplomática, as diferenças entre as relações do vice-rei e Mascarenhas têm a ver com assuntos da representação e do reconhecimento.<sup>30</sup>

Por sua vez, Mascarenhas mostra como a embaixada foi recebida com toda a hospitalidade e todo o respeito devidos. Os jesuítas, que hospedaram o embaixador e a sua

25 José Freire Monterroio Mascarenhas, *Relaçam da embayxada, que o poderoso rey de Angome, Kiay Chiri Bronco Senhor dos dilatadissimos Sertoens de Guiné Mandou ao Illustrissimo e Excellentissimo Senhor D. Luiz Peregrino de Ataíde*. Lisboa: Francisco da Silva, 1751, p. 11.

26 Mascarenhas, *Relaçam*, p. 3.

27 *Ibid.*, p. 3.

28 Verger mostra como Mascarenhas localiza o golfo de Benin ao oeste do reino, quando em realidade estava ao sul; Verger, *Fluxo e Refluxo*, p. 258. Alguns outros referentes geográficos parecem referir a lugares mais distantes, como um rio em Moçambique (Rio dos Bons Sinaes); um reino indiano (reyno de Bonsoló); e uma ilha japonesa (Tanixuma), onde Fernão Mendes Pinto afirma ter naufragado; Fernão Mendes Pinto, *Peregrinaçam*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1614, fl. 164r-166v.

29 Mascarenhas, *Relaçam*, p. 4. Araujo descreve como a embaixada foi para o Daomé com mais de 8000 rolos de tabaco em abril 1751, e voltou para a Bahia em Junho 1752 com 834 escravos. Araujo, “Daomé, Portugal and Bahia: King Adandozan and the Atlantic Slave Trade”, p. 3.

30 Sobre a complexidade da “representação” nas relações diplomáticas modernas - uma das três esferas da ação da atividade diplomática, junto com a negociação e a mediação -, ver Timothy Hampton, *Fictions of Embassy: Literature and Diplomacy in Early Modern Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 2009, p. 8.

comitiva no seu colégio, receberam-no como faziam aos vice-reis que voltavam de um período de governar na Índia (ou outras pessoas de “grande distinção”). Tal recepção reflete a congruência entre o papel de embaixador e o do vice-rei, ambos representantes dos seus reis no estrangeiro.<sup>31</sup> De fato, Mascarenhas apresenta o embaixador – a quem chama (talvez tão fantasiosamente como o rei) Churumá Nadir – como uma pessoa de grande distinção, elogiando a sua “figura nobre” e a grandeza da sua comitiva, e reiterando o desejo dos jesuítas de comunicar “quanto reconhecia a distinção do seu character”.<sup>32</sup> Mascarenhas também mostra a consciência do embaixador das dignidades que lhe são devidas “em obsequio do seu Monarcha, a quem elle representava no Brasil”.<sup>33</sup> Segundo o seu próprio relatório, em contraste, o vice-rei até recusou reconhecer a legitimidade do embaixador:

como o Daomé tinha violado com tanto escândalo a boa fé em que vivia com elle a nação Portugueza, nem elle Vice Rey podia fiarse nos seus protestos, nem menos receber mensageyros da sua parte, *ou reconhecer a elles mensageiros por seus Ministros*, e que todo o acolhimento que lhes fizera não vinha a ser outra couza mais do que hum mero effeito da hospitalidade com que V. Mage. manda tratar aos Estrangeiros que por algum incidente, ou negocio vem aos seus portos.<sup>34</sup>

Alegando falta de boa-fé da parte do reino africano, o vice-rei afirma que tratou o embaixador como qualquer outro estrangeiro, não como o representante do rei de Daomé. Mas esta afirmação também é apresentada com uma falta de boa-fé, já que é desmentida pelo reconhecimento subsequente do vice-rei de haver participado no intercâmbio de presentes e mensagens entre os soberanos que ele e o embaixador representam.<sup>35</sup>

Na relação de Mascarenhas, os papéis são invertidos: é o embaixador do Daomé que é literalmente incapaz de reconhecer o vice-rei quando entra na sala para ser apresentado. Vale a pena citar um longo trecho da descrição do encontro pela maneira em que

31 Mascarenhas, *Relaçam*, p. 5.

32 *Ibid.*, p. 11.

33 *Ibid.*, p. 6.

34 Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Conselho Ultramarino (CU), Cód. 254, f. 245v-246v - O Conde de Atouguia Vice Rey do Brazil da conta a S. Mage. de que o Regulo Daomé o mandara comprimentar por dois mensageyros seus pedindolhe juntamente a continuação do comercio da Costa da Mina, e demais que com eles passara, 29/06/1751, grifo nosso.

35 O vice-rei informa do intercâmbio dos presentes também como a entrega da mensagem do embaixador ao rei: “Que lhe parecia nesse ponto levassem algum presente em recompensa do que trouxerao, e lhe mandara preparar huns vestidos proporcionados ao costume do seu paiz os quaes se entregarao quando estavao para embarcar.... O que lhe parecia da obrigação deste ViceRey *fazer presente a Vossa Mage.* para lhe ficar patente o que asy se passara com os ditos mensageiros & objecto da sua hida”. AHU-CU, cód. 254, fl. 246v.

justapõe a presença quase imperceptível do vice-rei com a mostra assertiva do embaixador de cumprimentos cerimoniais portugueses e africanos:

Entrou o Embayxador na sala com grande confiança, fazendo cortesias para huma, e outra parte, observando huma gravidade sem affectação, até chegar ao lugar, que o Conde Vice-Rey ocupava; e não distinguindo a sua pessoa entre a magnificência, que divisava em todos, perguntou pelo seu interprete qual era, e logo, sem perder a soberania do seu aspecto, o cortejou primeiro á Portugueza com três cortesias, feitas com muito ar, e imediatamente, ao modo do seu Paiz, prostrando-se por terra com os braços estendidos, e as mãos huma sobre outra, e trincando os dedos, como castanhetas: cerimonia com que em Angome costumão venerar aos seus Reys.<sup>36</sup>

Na narrativa de Mascarenhas desta reunião – à diferença do vice-rei –, o embaixador é claramente o protagonista. Introduce os protocolos diplomáticos africanos enquanto impõe uma marca africana ao encontro quando recusa a oferta do vice-rei de se sentar ao seu lado, dizendo que essa ação implicaria uma longa conversa e “assim se não dava na sua Corte aos Embayxadores, cujo recado he sempre breve”.<sup>37</sup> Anteriormente, o embaixador também tinha recusado a oferta do vice-rei da roupa portuguesa, dizendo que já estavam bem abastecidos nesse sentido e “nem elle a [embaixada] devia dar vestido á Portugueza, mas ao uso do seu Pais, para representar o Rey, de quem era Ministro”.<sup>38</sup> Na versão de Mascarenhas, o embaixador tem o cuidado de assegurar que tanto ele como a sua mensagem breve representam adequadamente o rei de Daomé – com efeito, para diminuir a distância entre o soberano e o representante dele.

Em contraste, a tentativa do vice-rei de moldar o encontro para melhor representar o seu próprio soberano tem resultados anacrônicos. Ele ordena atrasar a recepção do embaixador para que coincida com a celebração do aniversário do rei português: “sendo o fundamento desta demora, dar-lhe ocasião para que elle, e a sua comitiva ajuizassem, pela magnificencia com que em parte tão distante festejava o anniversario do nosso Soberano, qual he a grandeza deste Monarcha”.<sup>39</sup> Mascarenhas rapidamente assinala que João V já estava morto na data em que as festividades ocorreram em Salvador; as notícias só não tinham chegado “em parte tão distante”. Silvia Hunold Lara argumenta que o anacronismo faz parte do retrato irônico e crítico que Mascarenhas oferece do

---

36 Mascarenhas, *Relaçam*, p. 9.

37 *Ibid.*, loc. cit.

38 *Ibid.*, p. 7.

39 *Ibid.*, p. 6.

vice-rei.<sup>40</sup> Tão notável nesta passagem, eu acrescentaria, é a maneira em que transforma a comitiva do Daomé em espectadora, na posição de julgar a grandeza do rei português – em vez de objeto exótico, como os pardos na festa da coroação do Rio.<sup>41</sup>

Este retrato é distante também da representação dos negros numa relação de festa contemporânea, impressa no mesmo ano e pelo mesmo editor: o *Monumento do agradecimento... relação fiel das reais exéquias* (1751) de Mathias Antonio Salgado e Manoel Joseph Correa e Alvarenga, uma relação das cerimônias fúnebres para João V em São João del Rei, Minas Gerais. Aqui o autor descreve os escravos negros que lamentam a morte do rei como incapazes de julgar a sua grandeza ou “pouco inteligentes da pública utilidade, e que não sabem pesar a ruína do cetro na balança do entendimento”.<sup>42</sup>

A caracterização realça a exclusão dos escravizados da alfabetização, da educação e da esfera pública.<sup>43</sup> A presença dos escravos na relação de Mascarenhas tem uma função inteiramente diferente, porque serve como uma maneira de destacar a agência e protagonismo do embaixador africano. Quando os anfitriões brasileiros protestam a “dádiva” de 20 moedas de ouro que ele insiste em dar aos negros que levaram a sua cadeira, o embaixador mais uma vez chama a atenção para a sua soberania como representante do rei, “dizendo, que ninguém tinha jurisdição para limitar as acções dos Principes”.<sup>44</sup> A distância transatlântica talvez seja a razão por que o aniversário do rei português fosse celebrado depois de ele já estar morto, mas essa distância não limita aparentemente a jurisdição do representante do rei africano.

Em suma, Mascarenhas retrata o embaixador do Daomé como um representante do seu rei muito mais bem-sucedido do que o vice-rei era do seu soberano português. Com certeza isto resulta, em parte, do objetivo de Mascarenhas de criticar o vice-rei,

---

40 Lara explica que para Mascarenhas, “a iniciativa de associar os dois acontecimentos apenas servia para marcar a falta de jeito de Atouguia. Era mais um elemento a ser explorado retoricamente em prol de uma leitura (política) da figura e da atuação do vice-rei”; Lara, *Fragmentos*, p. 198.

41 Mascarenhas, *Relaçam*, p. 6.

42 Mathias Antonio Salgado; Manoel Joseph Correa e Alvarenga, *Monumento do agradecimento, tributo da veneração, obelisco funeral do obséquio, relação fiel das reais exéquias, que à defunta majestade do fidelíssimo e augustíssimo Rei o Senhor Dom João V dedicou o Doutor Matias António Salgado, vigário colado da matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei oferecida ao muito alto, e poderoso Rei Dom José I Nosso Senhor*. In: José Aderaldo Castello (ed.), *Movimento academicista no Brasil, 1641-1820/22*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, [1969-], v. 3, part. 2. p. 225-256 e 227.

43 Sobre a exclusão dos afro-descendentes da esfera pública e a “analfabetização forçada,” ver, por exemplo, Elizabeth Maddock Dillon, *New World Drama: The Performative Commons in the Atlantic World, 1649-1849*. Durham e Londres: Duke University Press, 2014, p. 14-20.

44 Mascarenhas, *Relaçam*, p. 11.

como Lara argumenta ao ler a relação no contexto político da elite portuguesa.<sup>45</sup> Depois de tudo, o autor controla as representações do seu texto, e não podemos passar por alto os motivos de mostrar ambos enquanto representantes dos soberanos – o vice-rei e o embaixador – do modo em que o faz. No entanto, atentar ao controle do embaixador sobre a mensagem diplomática dentro da narrativa oferece uma forma de interpretar o texto que ultrapassa as motivações do autor branco e de imaginar a possibilidade das intervenções negras no arquivo.

Perto do fim do panfleto, Mascarenhas transcreve o que era presumivelmente o “recado breve” do rei de Daomé, relatado ao vice-rei com a ajuda de não um, mas dois intérpretes: um português “que havia assistido em Angome” e “hum mulato filho da Mina”.<sup>46</sup> Através de toda esta mediação e das diferentes camadas de representação, não podemos presumir, claro, de ouvir a “voz” do embaixador ou rei do Daomé, embora seja apresentada por tal. De todas as formas, o discurso oferece uma chave para entender esta e outras representações dos reis africanos no Brasil colonial. No discurso, o embaixador, de fato, distingue entre duas representações: o relatório oral a que ele chama “[esta] tosca representação”<sup>47</sup> e a carta que – como os embaixadores do Kongo e Soyo ao Recife em 1642 – o rei de Daomé escreveu para a sua contraparte portuguesa, que o embaixador oferece como “prova” da outra representação (oral):

A prova da verdade das minhas expressoens verá Vossa Excellencia firmada com o Signete Real da sua grandeza. A este tempo tirou do seyo huma Carta, e a entregou ao conde, recomendando-lhe o segredo della; e continuou dizendo: *Receba Vossa Excellencia esta reprezentação da parte daquelle grande Monarcha, que o elegeo para occupar este lugar.*<sup>48</sup>

Mas esta “reprezentação,” escrita por um rei africano – a “prova da verdade” da outra, a embaixada –, nunca é revelada aos leitores: o embaixador ordena que “[o] segredo, que Vossa Excellencia verá na sua Carta, não será publico, nem manifesto, sem expressa Ordem do seu Soberano Monarcha, e do meu grande Rey de Angome”.<sup>49</sup> De fato, Mascarenhas informa que o conteúdo da carta nunca foi revelado.<sup>50</sup>

45 Lara, *Fragmentos*, 161.

46 Mascarenhas, *Relaçam*, p. 10.

47 *Ibid.*, loc. cit.

48 *Ibid.*, loc. cit.

49 *Ibid.*, loc. cit.

50 Mascarenhas escreve: “Não se divulgou nunca, nem o que a Carta continha, nem o que os cayxoens encerravaõ”. *Ibid.*, p. 11. Pode ser que o conteúdo da carta nunca fosse descoberto, mas sabemos do conteúdo das caixas: o informe do vice-rei revela que era “hum caixote de panos daquela costa” que foi remitido a Lisboa em

Na *Relaçam da embaxada*, a mensagem no coração da representação, a sua “verdade” – e mais importante ainda, a sua publicação e circulação com uma audiência brasileira ou portuguesa – é controlada não pelo autor ou narrador europeu, mas pelo rei africano e o seu embaixador. Em algum nível, claro, este segredo pertence a Mascarenhas como autor de um texto que é, em última análise, mais literário que histórico; como escreve J. Hillis Miller, uma característica essencial da literatura é o de esconder os segredos que nunca poderão ser revelados.<sup>51</sup> Mas também se assemelha aos segredos que os leitores não podem saber por causa de uma recusa ativa de parte de um informante, como Doris Sommer realçou no caso do testemunho da ativista maia Rigoberta Menchú.<sup>52</sup> Ao manter este segredo, o embaixador profere o máximo desafio à fé na transparência das representações dos reis africanos. Em vez de simplesmente atribuí-lo à insuficiência da língua europeia para conhecer o “outro” – como resultado da distância e diferença insuperáveis –, devemos deixar que este gesto nos lembre que às vezes a ofuscação da parte do “outro” que está a ser representado é propositada.

No outro extremo, mas com certeza igualmente propositada, foi a decisão dos membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de patrocinar uma publicação, *Triunfo Eucharístico*, relatando a celebração da transferência da eucaristia do seu lugar temporário na capela da Irmandade à nova Igreja Matriz em Vila Rica, Minas Gerais. O papel da Irmandade em publicar este texto é muitas vezes ignorado a favor do seu autor português, Simão Ferreira Machado, apesar de que o patrocínio deles é sublinhado na página titular: “Dedicado á Soberana Senhora do Rosario pelos Irmãos Pretos da sua Irmandade, e a instancia dos mesmos exposto á publica noticia por Simam Ferreira Machado natural de Lisboa, e morador nas Minas”.<sup>53</sup>

---

conjunto com 3 das 4 negras enviadas como presentes do rei de Daomé; a quarta perdeu a vista em Salvador e não estava “em termos de poder enviar-se”; AHU-CU, cód. 254, fl. 246r.

- 51 J. Hillis Miller, *On Literature*. Londres: Routledge, 2002, p. 40. Timothy Hampton destaca a analogia entre literatura e diplomacia, com a sua preocupação sobre os assuntos de representação e significação, na sua análise da escritura e das representações literárias de embaixadores na primeira modernidade; ver Hampton, *Fictions*, p. 10.
- 52 Sommer explica: “As técnicas dela incluem manter os segredos que não permitem os leitores conhecê-la demasiado bem. Uma conclusão a tirar é que os partidários de alianças produtivas respeitam as distâncias culturais entre os seus membros. Como a figura retórica da metonímia, a aliança é uma relação da contiguidade, não de sobreposição metafórica. Reduzir a distância entre escritor e leitores invariavelmente falsas identificações que fazem uma dessas posições redundantes”; ver Doris Sommer, *Proceed with Caution, when Engaged by Minority Writing in the Americas*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 116.
- 53 Por exemplo, num livro recente sobre *Triunfo Eucharístico*, Luciano de Oliveira Fernandes enganadamente atribui a dedicação do texto ao Simão Ferreira Machado em vez da Irmandade da Nossa Senhora dos Pretos; ver Luciano de Oliveira Fernandes, *Alegorias do Fausto: o Triunfo Eucarístico e a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto*. Ouro Preto: UFOP, 2009, p. 19. Para uma análise mais completa de *Triunfo Eucharístico* e um desenvolvimento do argumento neste parágrafo, ver Voigt, *Spectacular*, capítulo 4.

Não obstante, a dedicação à Nossa Senhora assinada pelos “Irmãos Pretos da Vossa Irmandade do Rosário” revela claramente uma consciência da utilidade do prelo – o domínio do arquivo – para moldar e preservar uma imagem pública: “esta consideração nos obrigou a solicitar esta publica escriptura, em que sempre o nosso affecto esteja referindo em perpetua lembrança, e continua narração aos presentes, e futuros toda a ordem de taõ magnifica solenidade”.<sup>54</sup> Mesmo se não houvesse uma coroação de um rei africano na festa descrita em *Triunfo Eucharístico* (por quanto sabemos), a relação deve ter ajudado nos esforços da Irmandade de continuar a prática controversa no contexto da festa da Nossa Senhora do Rosário, ao assegurar os leitores da sua devoção católica e submissão às figuras de autoridade portuguesas (não africanas).

A relação de Mascarenhas da embaixada do Daomé não oferece tais garantias. Embora a missão diplomática tivesse a intenção de restaurar e promover o trato de escravos, a relação dela desestabiliza a hierarquia racial na qual se baseou tal trato ao mostrar o embaixador africano com mais autoridade e controle sobre o encontro e a comunicação diplomáticos que o vice-rei português. Sem dúvida, o representante do rei de Daomé é tanto um facilitador do contato entre nações como um signo da diferença entre elas, como Timothy Hampton descreve os embaixadores à base dum manual de diplomacia do século XVI, intitulado *De legationibus libri tres* (1585), de Gentili.<sup>55</sup> Mas a *Relaçam da embayxada* não reduz esta diferença ao “divertimento” da cena de diplomacia africana em Recife, em 1642, ou da “farça á imitação” do reinado do Congo nas festas de Rio de Janeiro em 1762. Em vez disso, o embaixador incorpora a autoridade que muitos africanos escravizados no Brasil – até talvez os 834 que foram subsequentemente trazidos do Daomé como resultado da missão dele – atribuíram aos reis africanos nas festas do mundo ibérico, apesar dos oficiais e observadores brancos.

Com efeito, os africanos e afrodescendentes no Brasil encontraram formas de representar os seus interesses em formas positivas e produtivas – tanto em segredo como em público, no arquivo e no repertório –, apesar da opressão e das restrições da sociedade escravocrata. Atentar às suas autorrepresentações nas festas e nos textos desafia não só as afirmações da “morte social” imposta pela escravatura, mas também a emergência de uma esfera pública burguesa e exclusivista.<sup>56</sup> Os estudiosos têm sugerido várias formas de revisar ou expandir essa noção da esfera pública: através

---

54 Simão Ferreira Machado, *Triunfo Eucharístico, Exemplar da Christandade Lusitana na publica exaltação da Fé na solemne Trasladação do Divinissimo Sacramento da Igreja da Senhora do Rosario, para hum novo Templo da Senhora do Pilar em Villa Rica, Corte da Capitania das Minas*. Lisboa: Officina da Música, 1734, p. 138-139.

55 Hampton, *Fictions*, p. 8.

56 Ver Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982; Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

de maior atenção à *performance* ou à representação corpórea e às muitas maneiras em que africanos na diáspora usaram a escrita e a imprensa para negociarem, aliviarem ou resistirem à sua opressão ou para fortalecer comunidades ou “contra-públicos”.<sup>57</sup> Textos como a *Relaçam da embayxada* – a representação textual de uma *performance* pública que inclui uma representação textual privada e secreta no seu centro – exigem que pensem sobre as intervenções dentro de, e especialmente o controle sobre, estas múltiplas esferas de representação ao mesmo tempo.

## Referências

- ANDRADE, Carlos Drummond de. Rosário dos homens pretos. In: ANDRADE, Carlos Drummond de. *Passeios na ilha: divagações sobre a vida literária e outras matérias*. 2. ed., rev. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975. p. 25-31.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulencia do Brasil por suas drogas e minas*. Lisboa: Deslandesiana, 1711.
- ARAÚJO, Ana Lúcia. Daomé, Portugal and Bahia: King Adandozan and the Atlantic Slave Trade. *Slavery and Abolition*, London, v. 33, n. 1, p. 1-19, 2012.
- BARLAEI, Casparis (Barlaeus, Caspar). *Casparis Barlaei, Rervm per Octennivm in Brasilia Et alibi nuper gestarum, Sub Praefectura Illustrissimi Comitis I. Mauriti Nassaviae, & c. Comitis [...]*. Amsterdam: Ioannis Blaeu, 1647.
- BARLÉU, Gaspar (Barlaeus, Caspar). *História dos feitos praticados no Brasil, durante oito anos, sob o governo do Ilustríssimo Conde João Maurício de Nassau Etc. [...]*. Tradução Cláudio Brandão. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1940.
- BROOKS, Joanna. The Early American Public Sphere and the Emergence of a Black Print Counterpublic. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg, v. 62, n. 1, p. 67-92, Jan. 2005.
- DILLON, Elizabeth Maddock. *New World Drama: The Performative Commons in the Atlantic World, 1649-1849*. Durham: Duke University Press, 2014.
- EPANAFORA Festiva, ou Relaçã Summaria das Festas, com que na cidade do Rio de Janeiro Capital do Brasil se celebrou o Feliz Nascimento do Serenissimo Príncipe da Beira Nosso Senhor. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1763.

---

57 Sobre *performance* e a representação corpórea (“embodied”), ver Taylor, *The Archive* e Dillon, *New World Drama*; sobre o uso de escrita entre os negros do Perú colonial, ver José R. Jouve Martín, *Esclavos de la ciudad letrada: esclavitud, escritura y colonialism en Lima (1650-1700)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005; sobre “contra-públicos” negros ver Joanna Brooks. “The Early American Public Sphere and the Emergence of a Black Print Counterpublic”. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg, v. 62, n. 1, p. 67-92, 2005.

FERNANDES, Luciano de Oliveira. *Alegorias do Fausto: o Triunfo Eucarístico e a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto*. Ouro Preto: UFOP, 2009.

FROMONT, Cécile. *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill: University of North Carolina Press for the Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2014.

GUIMARÃES, José Ribeiro. O Congo em Lisboa. In: GUIMARÃES, José Ribeiro. *Summario de Varia Historia; Narrativas, Lendas, Biographias* [...]. Lisboa: J. G. Sousa Neves, 1875. v. 5, p. 147-149.

HABERMAS, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press, 1989.

HAMPTON, Timothy. *Fictions of Embassy: Literature and Diplomacy in Early Modern Europe*. Ithaca: Cornell UP, 2009.

JOUVE MARTÍN, José R. *Esclavos de la ciudad letrada: Esclavitud, escritura y colonialism en Lima (1650-1700)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005.

LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LOPES, Francisco Antônio. *Os palácios de Vila Rica: Ouro Preto no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: [Imp. Oficial], 1955.

MACHADO, Simão Ferreira. *Triunfo Eucharístico, Exemplar da Christandade Lusitana na publica exaltação da Fé na solemne Trasladação do Divinissimo Sacramento da Igreja da Senhora do Rosario, para hum novo Templo da Senhora do Pilar em Villa Rica, Corte da Capitania das Minas*. Lisboa: Officina da Música, 1734.

MASCARENHAS, José Freire Monterroio. *Relaçam da embayxada, que o poderoso rey de Angome, Kiay Chiri Bronco Senhor dos dilatadissimos Sertoens de Guiné Mandou ao Illustrissimo e Excellentissimo Senhor D. Luiz Peregrino de Ataide*. Lisboa: Francisco da Silva, 1751.

MILLER, J. Hillis. *On Literature*. Londres: Routledge, 2002.

PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

PEREIRA, Sonia Gomes. A representação do poder real e as festas públicas no Rio de Janeiro colonial. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, 2., 2001, Porto. *Barroco* [...]. Porto: Universidade do Porto, 2003 p. 663-678. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7520.pdf>. Acesso em: 2 maio 2018.

PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinaçam*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1614.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá Vem o Meu Parente: as Irmandades de Pretos e Pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

SALGADO, Mathias Antonio; ALVARENGA, Manoel Joseph Correa e. Monumento do agradecimento, tributo da veneração, obelisco funeral do obséquio, relação fiel das reais exéquias, que à defunta majestade do fidelíssimo e augustíssimo Rei o Senhor Dom João V dedicou o Doutor Matias António Salgado, vigário colado da matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei oferecida ao muito alto, e poderoso Rei Dom José I Nosso Senhor. In: CASTELLO, José Aderaldo (ed.). *Movimento academicista no Brasil, 1641-1820/22*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, [1969-]. v. 3, pt. 2, p. 225-256.

SCHULTZ, Kirsten. News of the Conquests: Narrating the Eighteenth-century Portuguese Empire. *Hispanic Review*, Philadelphia, v. 86, n. 3, p. 329-351, 2018.

SILVA, Luiz Geraldo. Da festa barroca a intolerância ilustrada: Irmandades católicas e religiosidade negra na América portuguesa (1750-1815). In: SALLES-REESE, Verónica (ed.). *Repensando el pasado, recuperando el futuro*. Bogota: Ed. Pontificia Universidade Javeriana, 2005. p. 271-287.

SOMMER, Doris. *Proceed with Caution, when Engaged by Minority Writing in the Americas*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

TAYLOR, Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003.

TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1988.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VOIGT, Lisa. *Spectacular Wealth: The Festivals of Colonial South American Mining Towns*. Austin: University of Texas Press, 2016.