

17. ÁFRICAS BRASILEIRAS

*“Uns chegam ao Brasil muito rudes
e muito fechados e assim continuam por toda a vida.
Outros, em poucos anos saem ladinos e espertos.”*

ANDRÉ JOÃO ANTONIL, padre jesuíta,
descrevendo os africanos escravizados de
Salvador no início do século XVIII

EXISTEM MUITAS ÁFRICAS ESCONDIDAS NO BRASIL. Seus traços estão por toda parte, na dança, na música, no vocabulário e na culinária, nas crenças e nos costumes, na luta do dia a dia, na força, no semblante e no sorriso das pessoas. Estão também na paisagem e na arquitetura, cifradas na forma de símbolos e desenhos gravados nas paredes e fachadas das casas e dos casarões, nos altares e pinturas das igrejas, nos terreiros de umbanda e candomblé, nas pedras do cais junto ao mar, nos arcos das pontes, nos oratórios de pedra que emolduram as esquinas, nos mínimos detalhes de chafarizes e colunas. Algumas são misteriosas e, para enxergá-las, é preciso ter um olhar atento e, se possível, bem-informado a respeito dos seus significados.

Um desses enigmas emergiu das sombras em Ouro Preto, Minas Gerais, de forma repentina, em 2017, no sobrado da rua Direita, 134, a uma centena de metros da praça onde a cabeça de Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, herói da Inconfidência Mineira, ficou exposta no alto de um poste após sua execução, em 1792.¹ Ao reformar o porão do edifício, onde no século XVIII funcionou uma senzala, operários se depararam com uma série de figuras esculpidas com um instrumento pontiagudo sobre o reboco de uma parede até então parcialmente coberta por entulhos. Era um mural com cenas africanas. Do lado esquerdo, aparecem duas mulheres que se revezam no trabalho de socar grãos de cereais em um pilão. Diversas pessoas dançam no centro de uma aldeia murada. Mais abaixo, veem-se os contornos de dois animais, um pássaro e um leopardo. Os detalhes mais impressionantes estão à direita da gravura. São as velas, os mastros e o casco de um navio, com gente dentro, que navega na direção contrária à da aldeia.

A mensagem é óbvia: alguém está contando a história de uma travessia, da África para o Brasil, a bordo de um navio negreiro. “É, sem dúvida alguma, a jornada de uma pessoa que vivia numa aldeia e foi levada de barco para outra parte”, afirma o advogado Angelo Oswald, ex-presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e quatro vezes prefeito de Ouro Preto.² “É como uma mensagem numa garrafa jogada no mar e no tempo, para que, um dia, no futuro, fosse encontrada”, compara o empresário Philippe Passos, cuja família é dona do casarão. Em 2019, o Iphan iniciou estudos técnicos que poderão atestar a validade dessas opiniões. Se confirmadas, estariam entre as descobertas mais extraordinárias já feitas no estudo da história da escravidão no Brasil. Até agora, não se tinha conhecimento de nenhum outro registro dessa natureza no país.

Outro mistério de Ouro Preto, tão fascinante quanto o anterior, é apontado por Marcelo Hypólito, veterano guia local, enquanto conduz um grupo de visitantes pelos corredores laterais da igreja de Santa Efigênia, uma das joias do barroco colonial brasileiro e antiga sede da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Capela da Cruz do Alto do Padre Faria. “Aqui está”, diz ele, “um pedaço da África encravado no Brasil sob o disfarce de uma arquitetura católica e europeia”. Em seguida, enumera os argumentos de sua fascinante hipótese:

- 1 – No corredor lateral esquerdo, sob o altar de santa Rita de Cássia, esculpido por Inácio Pinto de Lima, um retábulo em alto-relevo apresenta grafias de padrão curioso. São quatro sequências de quatro búzios. O total, dezesseis, é o número sagrado de um método de adivinhação chamado *erindinlogum*, feito com conchas marinhas pelos sacerdotes de Ifá, um importante oráculo africano. Um de seus praticantes no Brasil foi o historiador e etnógrafo Pierre Verger, que aprendeu os segredos do método na atual Nigéria, enquanto passava pelos rituais de iniciação que o transformariam em babalão do candomblé da Bahia.³
- 2 – No mesmo espaço, em meio a conchas, caramujos, camarões, chifres e outros elementos da religiosidade africana, observa-se um leque de Oxum, um véu de Iansã e uma fita de Iemanjá com as ondulações das águas do mar, todos signos bem conhecidos no panteão dos orixás nagô/iorubá. “Observem bem”, diz Marcelo. “Aqui, a mitologia africana emerge das águas, dentro de uma igreja católica.”
- 3 – No lado oposto, junto ao altar de São Benedito, há um casco de tartaruga, um dos símbolos identificados com Xangô, o

orixá africano da justiça, do poder e da administração. Sobre o casco, três linhas paralelas horizontais parecem fazer referências às cicatrizes ou escarificações produzidas nos rituais iniciáticos do povo iorubá.

4 – Alguns passos adiante, na capela-mor, numa pintura de Manuel Rebelo de Souza, datada de 1768, há a representação de um papa negro com um barrete frígio vermelho na cabeça, uma alegoria revolucionária. Na época, o pontífice católico de Roma, Clemente XIII, nascido Carlo Rezzonico em Veneza, era branco, de olhos azuis, cabelos claros e bochechas rosadas. Na história da Igreja, há registros de apenas três papas nascidos no norte da África: Vítor (189-198), Melchíades (311-314) e Gelásio (492-496). Nenhum deles, porém, era negro. Quem seria o papa negro desenhado na igreja de Ouro Preto?

5 – Mais alguns passos, sob o altar de santo Antônio de Noto (também chamado de santo Antônio Categró), um crucifixo encobre três ramos de pipoca em forma de vassourinha, conhecida no candomblé como xaxará de Omolu,⁴ o orixá da varíola e das doenças contagiosas.

“Bem-vindos à África”, conclui Marcelo. “Este é um pedaço da África. Quem construiu esta igreja sabia muito bem o que estava fazendo. E sua memória está aqui preservada nestes símbolos e enigmas.”

A Igreja de Santa Efigênia está situada em um outeiro com uma ampla vista sobre o casario colonial que se derrama pelos vales e encostas das colinas de Ouro Preto. No primeiro plano, bem diante do templo, há uma grotta profunda, onde, reza a lenda, teria vivido um personagem mítico: Chico Rei, um chefe do reino do Congo trazido ao Brasil como escravo em meados do

século XVIII. Levado a ferros para Vila Rica, atual Ouro Preto, labutou na mineração de ouro por muitos anos, mas ali também aprendeu a desviar pepitas e minério em pó escondendo-os nos cabelos e outras partes do corpo. Graças a isso, conseguiu acumular uma poupança suficiente para comprar não apenas a própria liberdade como também a mina em que trabalhava. Rico e poderoso, passou então a alforriar todos os seus compatriotas, que o reconheciam como um rei africano. Por fim, associou-se à confraria do Rosário e financiou parte das obras da igreja de Santa Efigênia.

Chico rei existiu de fato? Aparentemente, não. Ele seria apenas uma lenda na história da escravidão no Brasil. Até hoje, não se comprovou sua existência em registros históricos.⁵ Nada disso, na opinião de Marcelo Hypólito, impediria que, durante a construção da igreja, iniciada em 1733 e concluída 1785, houvesse em Ouro Preto uma liderança religiosa africana encarregada de orientar artistas e escultores no uso dos símbolos que hoje aparecem em seus detalhes arquitetônicos. Afinal, seus mestres carpinteiros e artesãos eram todos pretos ou pardos. O mais famoso deles foi Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, autor da imagem em pedra-sabão entronizada no pórtico do templo, e cujo pai, Manuel Francisco Lisboa, teria fornecido a madeira para a estrutura da construção.

Admitida a hipótese como válida, restariam algumas perguntas sem respostas: por que os mestres construtores de Santa Efigênia foram tão profícuos no uso de símbolos religiosos africanos? Com que objetivo? Pretendiam esconder, dentro de uma igreja católica, referências de cultos então proibidos pelas autoridades civis e eclesiásticas? Ou, em vez disso, queriam apenas embelezar o templo com as únicas referências estéticas que conheciam, trazidas da África? Em outras palavras, teria havido um certo “contrabando” artístico e religioso nesse local, ou os

recursos decorativos seriam reflexo somente de um esforço sincero e ingênuo de criar beleza com base nos únicos conceitos que seus autores conheciam, nada tendo isso a ver com cultos secretos ou escondidos? O silêncio dos documentos históricos impede qualquer resposta, de modo que as perguntas continuarão a desafiar a imaginação dos visitantes de Santa Efigênia instigados pelas observações de Marcelo Hypólito.

Tanto quanto em Ouro Preto, a escravidão plantou muitas Áfricas no coração do Brasil. Elas germinaram e floresceram ao longo dos séculos, ao custo de muita dor e sofrimento. O cativo separava pais e filhos, maridos e esposas, famílias e comunidades inteiras que, na África, tinham convivido e compartilhado os mesmos costumes e crenças por muitas gerações. A identidade original do escravo era eliminada mediante um processo de desenraizamento, que o sociólogo Orlando Patterson chamou de “morte social”.⁶ Para trás ficavam seus laços familiares, convicções religiosas, status social e memórias coletivas. Mas nem por isso o escravo deixava de existir. O que restava dessa identidade estilizada pelo tráfico negreiro tinha de ser reconstruído na outra margem do oceano. O resultado foi a reconstrução de não apenas uma África no Brasil, mas de muitas Áfricas que, a rigor, nunca coexistiram no continente de origem dos escravos. “A escravidão não apenas divide”, escreveu o sociólogo francês Roger Bastide. “Ela também une o que divide.”⁷

O Brasil da escravidão foi, portanto, um território bem menos monocromático do que se imagina. Transplantados à força para o Novo Mundo, os africanos escravizados estavam longe de formar um grupo homogêneo e coeso. No fim do século XVIII, a população cativa já se desdobrava em um impressionante caleidoscópio de cores, etnias e identidades culturais. Alimentada por povos, línguas, costumes e experiências das mais diversas

regiões do continente africano, uma nova África foi se construindo no Brasil, diferente de todas as outras que cruzaram o Atlântico a bordo dos navios negreiros. Essa mistura iria afetar os costumes, a língua, a arte, a culinária, a estética, as crenças e o modo de pensar e se expressar não apenas dos africanos, mas de todos os brasileiros, fossem eles portugueses, indígenas ou mestiços. Criava-se, desse modo, uma nova cultura, de fortes raízes africanas, mas diferente das que existiam originalmente na outra margem do Atlântico. “Só na América foi possível que pessoas vindas de Angola trabalhassem lado a lado com pessoas da Senegâmbia”, observou o historiador John Thornton, fazendo referência a duas regiões que, no continente africano, estão situadas a mais de 4 mil quilômetros de distância, sem contato algum entre si. “Na África, isso jamais teria acontecido.”⁸

Como já observado no livro anterior desta trilogia, esse processo de reconstrução começava ainda na travessia do oceano Atlântico rumo ao Brasil. A bordo dos navios negreiros, os sofrimentos eram compartilhados por pessoas de diferentes regiões, etnias e linhagens. Muitas delas jamais haviam se encontrado ou se relacionado na África. Outras eram até mesmo rivais entre si. Nada disso impediu que, submetidas à mesma experiência de dor, elas se aproximassem e criassem vínculos duradouros. No Brasil, esses novos companheiros de viagem eram chamados de malungos, palavra usada no idioma quimbundo de Angola para designar as correntes de ferro com que se prendiam os cativos. Segundo o historiador Luiz Felipe de Alencastro, era esse o primeiro laço de solidariedade — e de identidade — que unia os escravos recém-chegados.⁹

Uma vez desembarcados no Brasil, os malungos passavam a compartilhar hábitos e conhecimentos, de modo a recriar, com os retalhos da antiga identidade rompida, uma referência cultural inteiramente nova e até então improvável no ambiente africano.

Assim nasceram relações de amizade, compadrio e cumplicidade de que, às vezes, perduravam a vida toda. E, desse modo, também garantiam a sobrevivência e a perpetuação daqueles que, do contrário, pelas regras da escravidão, estariam condenados a simplesmente desaparecer. “A evolução de um sentimento de identidade e comunidade entre os escravos foi essencial para sobreviverem como sociedade e como grupo”, escreveram os historiadores Herbert S. Klein e Francisco Vidal Luna. “Eles formaram famílias, educaram seus filhos e adquiriram crenças que deram legitimidade às suas vidas. Contudo, boa parte dessa existência era controlada por terceiros.”¹⁰

O antropólogo e historiador norte-americano Richard Price associa a escravidão a uma segunda descoberta da América, não mais pelos conquistadores europeus, mas pelos cativos africanos, obrigados a decifrar um novo ambiente, reinventar seus costumes e tradições, refazer seus laços sociais e de amizades, e reconstruir a própria identidade perdida na travessia do Atlântico. De certa forma, se poderia dizer que foi também uma reinvenção ou uma redescoberta da própria África nas Américas. Price chamou esse fenômeno de “criolização” do continente americano, o processo pelo qual pessoas, espécies botânicas e animais, ideais e instituições com raízes no mundo africano nasceram, cresceram e prosperaram na outra margem do Atlântico.¹¹

Na opinião de Price, seria um erro acreditar que os escravos trouxeram para o Brasil as suas tradições intactas, passando a praticá-las na América com a mesma naturalidade como se estivessem na África. Engano equivalente seria afirmar que os cativos tivessem passado por uma espécie de lavagem cerebral, forçados a adotar a língua, os costumes, a religião e as tradições tipicamente portuguesas e com as quais não teriam qualquer intimidade. O correto seria imaginar um meio-termo, pelo qual a população escrava mudou, mas forçou o Brasil também a mudar.

Isso aconteceu particularmente nos quilombos e locais de refúgio, onde os africanos já não estavam sob a supervisão e o controle direto de seus donos europeus ou brasileiros, mas, ainda assim, ficavam expostos a um ambiente que lhes era desconhecido. Ali, tinham de aprender o uso de plantas comestíveis e medicinais, desenvolver novas técnicas agrícolas e de construção de casas, observar o comportamento dos animais para caçá-los com maior eficiência, identificar até mesmo novas divindades escondidas na natureza e com elas aprender a se relacionar na forma de cultos que foram se desenvolvendo no Brasil. Esse sistema de crenças guardava certa semelhança com as práticas ancestrais africanas, mas era diferente das originais. Ao estudar os saramakas, comunidades descendentes de quilombos no Suriname, uma antiga colônia holandesa, Price percebeu que essas transformações começaram logo após o desembarque dos cativos vindos da África, continuaram pelos séculos XIX e XX e ocorrem ainda hoje, num processo de construção e assimilação cultural que parece não ter fim.

Segundo o historiador brasileiro Eduardo França Paiva, o universo dos escravos e dos negros libertos foi essencialmente híbrido, tanto no que se refere à composição genética (a chamada mestiçagem ou miscigenação racial) quanto ao que diz respeito ao ambiente cultural. Na América Portuguesa, africanos, indígenas e europeus procuravam preservar seus espaços, práticas, crenças e costumes, tentando impedir que fossem invadidos ou adulterados pelo “outro”. Enquanto isso, se misturavam e se adaptavam ao adotar elementos de outras culturas que julgavam úteis, oportunas, interessantes. Isso envolveu gastronomia, música, língua, conhecimento técnico, medicinal e mágico; gestos e atitudes diante do nascer, do viver e do morrer. “Apropriações houve de todas as partes envolvidas”, escreveu França Paiva.

“Houve também imposições de valores e costumes, assim como resistências a mudanças.”¹²

O resultado disso foi a riquíssima pluralidade do universo cultural da colônia, traço que permanece ainda hoje na identidade brasileira. Graças à contribuição africana, o Brasil é hoje um dos países com maior diversidade racial e cultural do mundo. Em 1964, o antropólogo americano Marvin Harris catalogou nada menos do que quarenta “tipos raciais” no Brasil, incluindo “preto, sarará, moreno claro, moreno escuro, mulato, morena, mulato claro, mulato escuro, negro, caboclo, escuro, cabo verde, claro, araquaba roxo, amarelo, sarará escuro, cor de canela, preta clara, roxo claro, cor de cinta, vermelho, caboclo escuro, pardo, branco sarará, mambembe, branco caboclado, mulato sarará, gazula, cor de cinza claro, crioulo, moreno claro caboclado, mulato bem claro, branco mulato, roxo de cabelo bom, preto escuro e pelé”.¹³

Provavelmente nenhum outro aspecto da civilização brasileira foi tão afetado pela presença africana quanto a própria língua portuguesa. Em um dos trechos mais inspirados do seu *Casa-grande & senzala*, ao tratar da africanização dos hábitos e costumes do Brasil colonial, incluindo o próprio idioma, o sociólogo pernambucano Gilberto Freyre perguntava:

*Que brasileiro, pelo menos do Norte, sente algum exotismo em palavras como caçamba, canga, denço, cafuné, lubambo, mulambo, caçula, quitute, mandinga, moleque, camundongo, munganga, cafajeste, quibebe, quengo, batuque, banzo, mulambo, banguê, bozô, mocotó, bunda, zumbi, vatapá, caruru, banzé, jiló, mucama, quindim, catinga, mugunzá, malungo, berimbau, tanga, cachimbo, candomblé? [...] São palavras que correspondem melhor que as portuguesas à nossa experiência, ao nosso paladar, aos nossos sentidos, às nossas emoções.*¹⁴

Durante o período colonial, um padre francês, Pierre Pelleprat, identificou treze diferentes línguas africanas faladas entre os cativos que chegavam à região do Caribe. Na América Espanhola eram usadas nada menos que 46 diferentes classificações raciais. No Brasil, as categorizações mais frequentes eram “negro boçal” — recém-chegado da África —; “negro ladino” — em geral, batizado na religião católica e falante da língua portuguesa —; “crioulo” — nascido no Brasil, de segunda ou terceira geração —; “mulato”, “pardo”, “cabra”, “mestiço”, “mameluco”, “zambo”, entre outras.

O jesuíta André João Antonil descrevia da seguinte forma a miríade de feições, origens e habilidades dos escravos que desembarcavam na Bahia no começo do século XVIII:

*Os que vêm para o Brasil são ardas, minas, congos, de São Tomé, de Angola, Cabo Verde e alguns de Moçambique, que vem nas naus da Índia. Os ardas e minas são robustos. Os de Cabo Verde e de São Tomé são mais fracos. Os de Angola, criados em Luanda, são mais capazes de aprender ofícios mecânicos que os das outras partes já nomeadas. Entre os congos há também alguns bastantemente industriais e bons, não somente para o serviço da cama mas para as oficinas e para o meneio das casas. Uns chegam ao Brasil muito rudes e muito fechados e assim continuam por toda a vida. Outros, em poucos anos saem ladinos e espertos.*¹⁵

Um século mais tarde, o comerciante francês Louis-François de Tollenare, que esteve na Bahia entre 1817 e 1818, escrevia: “Os mais hábeis e convenientes para o serviço nas cidades são os negros de Angola; os Cabindas e Benguelas são dóceis e excelentes para o trabalho agrícola”.

Opinião semelhante tinha Luiz dos Santos Vilhena, professor de grego em Salvador:

Quanto aos negros cativos, [...] os vindos da Costa da Mina são mais bem reputados que os vindos de Angola e Benguela e dizem ser melhor gente; eu, porém, acho que a preferência é por serem mais asseados e caprichosos; eles porém são ásperos e traidores; quanto aos de Benguela, são mais amoráveis e dóceis, e percebem e falam a nossa língua melhor e com mais facilidade.¹⁶

Essas múltiplas classificações raciais, em geral de cunho preconceituoso, criadas pelos colonizadores, se refletiam em tensões e rivalidades entre os próprios africanos e seus descendentes no Brasil, que não se viam como iguais nem aceitavam serem denominados da mesma maneira. No século XVIII, por exemplo, havia no Rio de Janeiro o segmento dos pardos, pessoas afrodescendentes mais bem posicionadas socialmente, organizadas em confrarias religiosas de grande prestígio, que procuravam se distanciar dos negros, em especial os recém-chegados da África, e se aproximar dos brancos, dos libertos ou mesmo dos escravos crioulos, ou seja, nascidos no Brasil.

A expressão “pardo”, que ainda hoje figura nas categorias censitárias do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), teve diferentes significados no Brasil colonial. No século XVII era usado em São Paulo para designar indígenas escravizados ilegalmente. Nas regiões produtoras de açúcar do Nordeste, era sinônimo de mulato, descendente de brancos e negros. Em Minas Gerais, significava também escravo alforriado ou homem liberto nascido no Brasil, independentemente de ser ou não mestiço. Os pardos não escravos no Rio de Janeiro eram também chamados de “mulatos de capote” e gozavam de importância social superior aos negros e cativos, entre outras razões por se vestirem como os europeus. Muitos deles eram ourives, profissão de grande prestígio na época da corrida do ouro no Brasil.

Seriam os ourives os organizadores da primeira irmandade de pardos do Rio de Janeiro em meados do século XVII, sob a proteção de São Brás e os auspícios do Mosteiro Beneditino. Nas décadas seguintes, criariam outras três irmandades, a de Nossa Senhora do Amparo (na Igreja de São José); a de Nossa Senhora da Boa Morte (no Convento do Carmo); e a de Nossa Senhora da Conceição (na Igreja de São Sebastião, antiga Sé da cidade, situada no morro do Castelo).

Segundo a historiadora Hebe Maria Mattos de Castro, no Brasil escravista, a denominação “pardo” não indicava necessariamente uma cor específica de pele mais clara de mestiço, ou seja, uma nuance da cor do mulato.¹⁷ Sugeriu, em vez disso, a fronteira entre cativo e liberdade. Todo escravo descendente de homem branco era chamado de pardo. Assim como todo negro nascido livre, fosse negro ou não. Havia filhos de africanos, negros, que eram registrados como pardos. Nos processos e testamentos do século XIX pesquisados pela professora Hebe, “todas as testemunhas nascidas livres foram qualificadas como brancas ou pardas”. Nenhuma negra, embora houvesse muitos negros livres em todo o país nessa época. Portanto, chamar alguém de “pardo” era o registro de uma diferenciação na hierarquia da sociedade colonial, assim como “crioulo” designava escravos negros nascidos no Brasil, enquanto “preto” se referia aos africanos. A classificação negro, por sua vez, hoje muito comum no Brasil, era mais rara e guardava, essa sim, um componente racial.

Nas irmandades religiosas do Rio de Janeiro, dava-se preferência ao uso do termo “pardo” em detrimento de “mulato”, qualificativo, conforme observaram alguns historiadores, associado a atributos como preguiça, desonestidade, astúcia, arrogância e falta de confiabilidade — em resumo, moralmente inferior.¹⁸ Eram, obviamente, estigmas criados pelos próprios brancos

colonizadores. “Os mulatos [...] são soberbos e viciosos, e prezam-se de valentes, aparelhados para qualquer desaforo”, escrevia o jesuíta André João Antonil.¹⁹ Já o professor Luiz dos Santos Vilhena afirmava: “Quase todos os mulatos ricos querem ser fidalgos, muito fofos e soberbos, e pouco amigos dos brancos e dos negros, sendo diferentes as causas”. Segundo ele, mesmo os mulatos pobres eram “bastante atrevidos”.²⁰

Refletia-se, desse modo, no universo da escravidão — e entre os próprios negros e mestiços, cativos ou libertos — um dos estigmas mais profundos e antigos da cultura portuguesa, o da “impureza” de sangue. Leis canônicas e seculares exigiam que candidatos a determinadas funções públicas, títulos de nobreza ou cargos honoríficos, como o de cavaleiro das ordens militares, fossem submetidos a uma demorada e detalhada investigação para comprovar que tinham “sangue limpo”. Ou seja, que entre os seus ascendentes não haveria qualquer pessoa portadora de “impureza” de sangue, originária do que então se definia como as “infectas nações”, no caso judeus, mouros ou ciganos.

O primeiro estatuto de “pureza de sangue” de que se tem notícia foi decretado em 1449 na cidade espanhola de Toledo, em decisão régia na qual se estabelecia que judeus convertidos ao cristianismo estavam proibidos de ocupar cargos públicos ou servir de testemunhas em processos contra os cristãos. A norma se estendeu a Portugal depois de 1497, ano em que o rei dom Manuel I determinou o batismo forçado de todos os judeus habitantes do reino português. Muitos deles, conhecidos como “marranos”, eram refugiados das perseguições desfechadas nas décadas anteriores pelos reis espanhóis.

Desse modo, dividiu-se o mundo ibérico (e escravista) em dois grupos distintos: os “cristãos-velhos”, supostamente devotos convictos e sinceros; e os “cristãos-novos”, vistos como falsos cristãos, praticantes da religião por mera conveniência, para

auferir oportunidades ou fugir das perseguições. Assim sendo, todos os títulos que envolvessem a noção de honra, caso das ordens militares, estariam reservados somente aos primeiros. Em agosto de 1671, uma ordem régia promulgada durante a regência de dom Pedro II de Portugal determinava que “toda pessoa antes de entrar em algum ofício, se lhe mandem fazer informações [...] procurando-se se tem parte de cristão-novo, mouro ou mulato [...] se é casado com mulher que tenha algum destes defeitos”.

No século XVIII, do ponto de vista legal e institucional, o conceito de “impureza de sangue”, herança da época da guerra contra os mouros e a conversão forçada dos judeus, já era considerado letra morta. Em maio de 1773, um decreto do marquês de Pombal aboliu todas as formas de discriminação entre “cristãos-velhos” e “cristãos-novos”. A partir daquele momento, segundo dizia a lei, a única regra de impedimento para cargos públicos, títulos de nobreza e outras honrarias seria tão somente direcionada a pessoas que incorressem “no crime de lesa Majestade Divina ou humana e por eles serem sentenciadas ou condenadas”. Traduzindo, somente os acusados e condenados de traição ou ofensas graves ao rei de Portugal. Mantinha-se, no entanto, firme em cena a outra forma de preconceito e exclusão: o “defeito de cor”.

Como já se viu no primeiro volume desta trilogia, as constituições sinodais do arcebispado da Bahia, redigidas em 1707, decretavam que os candidatos à ordenação sacerdotal deviam ser, entre outras exigências, isentos de qualquer mácula, categoria que incluiria “judeu, mouro, mourisco, mulato, herético ou de outra alguma infecta nação reprovada”. A pureza de sangue do seminarista tinha de ser provada por meio de inquérito judicial para apurar se pais e avós de ambos os lados estavam isentos das tais “máculas raciais”. No caso da comprovação de algum “sangue defeituoso”, seria possível obter uma licença especial do bispo local ou da Coroa portuguesa, o que, na prática, era

muito frequente e demonstrado por uma boa quantidade de padres mulatos e mestiços no clero brasileiro.

Os estatutos da Ordem Terceira de São Francisco de Mariana, Minas Gerais, determinavam em 1763 que todo candidato à confraria teria de ser “de nascimento branco legítimo, sem quaisquer boato ou insinuação de sangue judeu, mourisco ou mulato, de carijó [índio] ou de qualquer outra raça contaminada, e o mesmo deverá acontecer com a mulher, se o homem for casado”. Membros que, depois da entrada na Ordem, se casassem com uma mulher com sangue africano ou cristão-novo seriam sumariamente expulsos. Sua congênere em Vila Rica, instituída em 1765, proibia a admissão de “mulatos, judeus, mouros, hereges e seus descendentes até a quarta geração”. A Irmandade do Carmo de Ouro Preto admitia somente irmãos de “sangue limpo, boa vida e costumes, e capazes de pagar a subscrição anual”.

As noções de defeito ou pureza de sangue estavam de tal forma arraigada na cultura portuguesa que acabariam por também contaminar a maneira como os africanos e seus descendentes se identificavam no Brasil. Mestiços nascidos no Brasil de segunda e terceira gerações (os chamados crioulos) procuravam se associar ao universo dos brancos, onde supostamente teriam melhores oportunidades de ascensão social, adotando classificações raciais. Desse modo, delimitavam as fronteiras que os distanciavam de suas raízes africanas e da traumática experiência inicial do cativo.

A maior identificação dos “pardos” do Rio de Janeiro com os brancos do que com os negros ficava evidenciada nos “compromissos”, ou seja, documentos fundadores, de suas irmandades religiosas. No estatuto da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, de 1720, ficava determinado logo no primeiro capítulo que a instituição admitiria apenas irmãos e irmãs “pardos legítimos” e “homens e mulheres brancas”. “Negros” estavam

automaticamente excluídos. Quem não se enquadrasse em nenhuma dessas duas características poderia, excepcionalmente, ser admitido “por afeição ou peditório”, desde que o juiz e os demais irmãos da mesa diretora concordassem.²¹

As tensões e rivalidades na população negra e mestiça às vezes opunham também cativos e libertos. Em 1761, os irmãos escravos da Irmandade da Boa Morte se consideravam discriminados e maltratados pelos seus confrades “pardos” e negros forros. Por isso, pediram formalmente providências às autoridades portuguesas. Em apelação dirigida ao Conselho Ultramarino, sediado em Lisboa, os suplicantes escravizados acusavam os libertos de os tratarem com “desprezo” e “petulância”. Diziam que seus donativos estavam sendo desviados para fins diferentes do que deles se esperava. Desse modo, pediam à justiça do rei uma intervenção na irmandade e uma auditoria nos seus livros, para, desse modo, castigar os libertos perturbadores da paz.

Em algumas associações, havia restrições também em relação aos brancos. Nas irmandades dos pardos, os cargos de direção ficavam restritos exclusivamente aos “pardos legítimos”, sem que os brancos a eles tivessem acesso. O compromisso de 1767 da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição, situada na igreja do Hospício dos Pardos, aceitava que brancos participassem da mesa diretora, porém jamais teriam acesso aos postos de mais prestígio e responsabilidade, como os de escrivão, procurador e tesoureiro. A Irmandade de Nossa Senhora de Lampadosa, composta majoritariamente por negros, admitia como irmão “toda pessoa de qualquer qualidade”, mas condenava a presença de “brancos” e “pardos” nos cargos de direção.

Em Salvador, escravos frequentavam irmandades de acordo com suas origens étnicas e geográficas na África.²² As mulheres de origem nagô-iorubá (da atual Nigéria) se reuniam na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte na Igreja da Barro-

quinha — atrás da qual nasceria, em terreno hoje ocupado por um estacionamento de carros, o primeiro terreiro de candomblé keto da capital baiana.²³ Os angolanos e congoleses formavam a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, na praça do Pelourinho. A de Nossa Senhora da Baixa dos Sapateiros admitia somente angolanos. Os jejes, por sua vez, se agrupavam na Irmandade de Nosso Senhor das Necessidades e da Redenção, na capela do Corpo Santo. Já os mulatos se distribuíam por diferentes irmandades, como a de Nosso Senhor da Cruz, na Igreja da Palma, e a de Nosso Senhor Bom Jesus da Paciência, na Igreja de São Paulo — e nas quais pouco se misturavam com escravos vindos da África. Na matriz da vila de Maragogipe, no Recôncavo Baiano, os pardos escravos se reuniam na Irmandade da Virgem de Guadalupe, enquanto os forros eram da Irmandade de Nossa Senhora do Amparo.

Na região diamantina de Minas Gerais, a irmandade de Nossa Senhora do Tijuco, composta por africanos escravizados, dividiu-se em duas depois que um grupo de crioulos se desligou para fundar uma confraria concorrente, a de Nossa Senhora das Mercês, que só aceitava negros nascidos no Brasil. Segundo o capítulo número dez do compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio de Janeiro, o ingresso era definido tanto pela cor da pele quanto pela origem étnica do candidato: “Sendo preto ou preta, primeiro examinarão com exata diligência a terra e a nação donde vieram”, dizia o documento. Os que fossem oriundos da Costa da Mina, do Golfo do Benim, de Cabo Verde, da ilha de São Tomé e de Moçambique seriam imediatamente aceitos — “logo se fará assento nela dando de sua entrada quatro patacas”, conforme especificava o artigo. Negros de outras regiões, caso de Angola e Congo, seriam submetidos a um escrutínio mais rigoroso, quando não vetados de imediato, a critério da mesa diretora da irmandade.²⁴

18. O SAGRADO

O AMANHECER SOBRE O RIO PARAGUAÇU, no Recôncavo Baiano, lembra o sétimo dia da criação, o momento em que os elementos da natureza chegavam à plenitude e Deus, finalmente, descansou, segundo a descrição do livro do Gênesis. A paisagem parece imóvel, serena e encapsulada no tempo, enquanto os primeiros raios de sol se derramam sobre duas cidades gêmeas e vizinhas ainda adormecidas. No lado esquerdo do rio, está Cachoeira. Na margem oposta, São Félix. No século XVIII eram ambos movimentados centros do escravismo brasileiro, grandes produtores de tabaco, mercadoria muito valorizada no tráfico negreiro com o Golfo do Benim, como já se viu em capítulo anterior. Foram também cenário de importantes acontecimentos da Guerra da Independência na Bahia, entre 1822 e 1823. Em Cachoeira é realizada no dia 14 de agosto a festa de Nossa Senhora da Boa Morte, promovida por uma irmandade de mulheres descendentes de africanos escravizados e hoje guardiãs de uma tradição que remonta aos tempos da colônia. É um evento que mistura símbolos, tradições e práticas religiosas católicas e de matriz africana. Tão peculiar e genuíno que todo ano atrai inúmeros antropólogos, his-

toriadores e outros estudiosos do Brasil e do exterior, interessados em decifrar e entender seus significados mais profundos.

Ali, ainda antes do raiar do dia, o silêncio é quebrado apenas pelo ritmo dos atabaques nos terreiros de candomblé. Marcam uma cadência ancestral, ecos de uma África plantada no coração do Brasil. Um desses locais de culto está situado no topo de uma colina, de onde se tem uma visão panorâmica das duas cidades coloniais. O *Humpame Ayono Huntoloji*, também conhecido como Alto da Levada, é um terreiro de tradição jeje-mahi, uma das etnias de povos escravizados falantes da língua ewe do antigo reino do Daomé, atual República do Benim.¹ Composto por um conjunto de casinhas brancas com portas azuis, o local nasceu de outros dois terreiros tradicionais da Bahia – o Bogun, de Salvador, e o Roça do Ventura, de Cachoeira. Funciona desde 1952. Sua fundadora, Luiza Franquelina da Rocha, a Gaiaku (mãe de santo) Luiza, é quase uma lenda na história da música popular brasileira. Foi ela, quando jovem vendedora de acarajé nas ruas de Salvador, a musa inspiradora do compositor Dorival Caymmi na canção “O que é que a baiana tem”.²

Segundo Gaiaku Luiza relataria mais tarde, seu encontro com Dorival Caymmi ocorreu em uma das ruas centrais da capital baiana em meados de 1938. Aos 28 anos, ainda na flor da idade, mãe de uma filha, separada do marido e recém-iniciada no candomblé, ela vendia acarajé na frente do fórum da Misericórdia. Estava vestida com a típica indumentária baiana: camisa de crioula, anágua, saia rodada, chinelo enfeitado com arminho, lenço na cabeça, com suas pulseiras e contas. O compositor, então um jovem de apenas 24 anos, pediu para fotografá-la. No ano seguinte, Carmen Miranda, uma portuguesa branca disfarçada e estilizada de baiana para norte-americano ver, gravou a música, o primeiro sucesso internacional de Caymmi. A letra descrevia a maneira como Gaiaku Luiza se apresentava naquele dia, diante do seu tabuleiro de acarajé:

*O que é que a baiana tem?
Tem torço de seda, tem!
Tem brincos de ouro, tem!
Corrente de ouro tem!
Tem pano da costa, tem!
Tem bata rendada, tem!
Pulseira de ouro tem!
Tem saia engomada, tem!
Sandália enfeitada tem!
Tem graça como ninguém.*

A famosa foto de Gaiaku Luiza até recentemente podia ser encontrada em cartões postais vendidos nas barracas do Mercado Modelo de Salvador. Ela nunca mais teve a oportunidade de reencontrar Caymmi. Uma vez, no entanto, pouco antes de morrer, em 2005, criou coragem e telefonou para o compositor, àquela altura também idoso. Caymmi reagiu mal. O diálogo teria sido frustrante para ela. “Olha, a baiana de 1938 ainda está viva”, arriscou Gaiaku Luiza. “Quem? A do acarajé?”, respondeu Caymmi. E bateu o telefone. Morreria três anos depois dela, em 2008, aos 94 anos.

O *Humpame Ayono Huntoloji* está hoje sob responsabilidade da sobrinha de Gaiaku Luiza, Regina Maria da Rocha, a Gaiaku Regina, uma das mais respeitadas líderes espirituais da Bahia. Suas divindades, como nos demais terreiros de tradição jeje, são conhecidas como vuduns, mas nesse local também se manifestam e convivem de forma harmônica os orixás, nomenclatura das entidades cultuadas nos terreiros da linha iorubá (ou nagô) mais famosos na capital baiana, como Gantois, Afonjá e Casa Branca do Engenho Velho.

Em Cachoeira, os rituais em geral atravessam a noite ao som de atabaques e agogôs. Alguns são fechados, apenas para pessoas iniciadas nos conhecimentos, segredos e práticas do terreiro. As sessões públicas, abertas a qualquer visitante disposto a acompa-

nhá-las com respeito e atenção, atraem centenas de moradores da região. A hierarquia é predominantemente feminina. As sacerdotisas são chamadas de forma geral de Hungbono, a depender do vodun para a qual foram iniciadas. Podem ser Donés, Gayakus, Naandojhis. Filhas de santo levam a denominação de vodunsis. Os homens sacerdotes, de Dotés. São elas e eles que incorporam as divindades, cada qual com suas cores e adereços, e zelam pelos voduns, tendo a prerrogativa de iniciação das neófitas. Os voduns e orixás entram no terreiro em fila, acompanhados pela gaiaku. Em seguida, postam-se ao fundo da sala, voltados para os visitantes que se dividem em duas alas: as mulheres sentam-se à direita; os homens, à esquerda da porta de entrada. O ritual começa ao primeiro toque do atabaque, espécie de convocação espiritual para que, um após o outro, os voduns entrem no terreiro. Cada um tem seu próprio ritmo e sua própria dança. A de Nanã e Iemanjá é lenta e suave. A de Ogum e Xangô, atrevida e viril. As pessoas cantam e acompanham os passos batendo palmas. Ao final de cada performance, o orixá ou o vodum se dirige até o local dos atabaques e pede um novo toque e uma nova dança, desejo que é imediatamente interpretado por um dos responsáveis pelo terreiro e comunicado aos presentes. Para os visitantes não iniciados (como é o meu caso), são cenas de pura beleza e encantamento.

Em um terreiro de candomblé tudo é sagrado e mistério. O revestimento do chão, a posição das portas e janelas, as fitas que pendem do teto, as cores e os sons — tudo tem história e significado que transcendem o entendimento dos não iniciados. Até os atabaques são considerados, eles próprios, divindades. O som emitido pelo toque dos atabaques e agogôs “estabelece a comunicação com o mundo invisível das divindades”, na definição do professor e historiador Luís Nicolau Parés, estudioso do tema. Segundo a explicação que Parés certa vez ouviu da Gaiaku Luiza, é por meio do vento que circula no interior dos atabaques na

hora do toque que as divindades se manifestam.³ A sequência de danças e batuques atravessa a noite, até os primeiros raios do sol, e termina com uma refeição coletiva. Todos os participantes — convidados e visitantes incluídos — compartilham a “comida de santo”, base da tradicional culinária afro-brasileira da Bahia composta por alimentos preparados no dia anterior pelas vodunsis. A magia se desvanece assim que começa a clarear, quando os demais moradores de Cachoeira e São Félix estão acordando para suas rotinas de sempre em meio ao casario de telhas portuguesas e ruas calçadas de pedras coloniais.

As práticas religiosas estão entre as contribuições mais fundamentais dos africanos escravizados à cultura brasileira. Elas se expressam hoje em uma miríade de cultos de matriz africana, como o candomblé na Bahia, o xangô em Pernambuco, o tambor mina no Maranhão e a umbanda no Rio de Janeiro. Algumas se misturam com tradições indígenas, caso da pajelança, da jurema sagrada, do jarê e do caboclo. No âmbito católico, se perpetuam em festas, procissões e folias negras em cidades do interior do Brasil, muitas delas promovidas por irmandades religiosas fundadas ainda na época da escravidão. Fenômeno igualmente importante é o chamado sincretismo religioso, que resultou na associação entre santos católicos e divindades de matriz africana. Exemplo disso é o culto a São Jorge, o santo mais popular do Brasil, como se verá com mais detalhes no próximo capítulo. A popularidade de São Jorge no Brasil se deve à tradição católica portuguesa e de todo o restante da Europa, mas também à identificação de sua imagem com Ogum, o orixá abridor dos caminhos, senhor da guerra e do fogo, no candomblé e na umbanda do Rio de Janeiro, e com Oxóssi, caçador e senhor das matas nos terreiros da Bahia.

Escrita a partir do olhar eurocêntrico do colonizador branco, a história da escravidão e seu legado na atual civilização brasi-

leira, incluindo as práticas religiosas, é repleta de preconceitos e mal-entendidos. Uma primeira interpretação errônea sobre a religiosidade negra e africana diz respeito à ideia, bastante generalizada até algum tempo atrás, de que os negros escravizados, ao chegarem ao Brasil, não se convertiam de fato ao catolicismo e, para se proteger, fingiam aceitar a nova religião imposta pelos senhores brancos enquanto continuavam a cultuar às escondidas divindades africanas por meio de imagens de santos católicos. Por esse ponto de vista, o sincretismo religioso seria apenas um disfarce para a continuidade de práticas religiosas de matrizes africanas que os brancos não viam com bons olhos e procuraram reprimir.

O historiador mineiro Eduardo França Paiva garante que nem sempre foi assim. Tampouco essa ideia poderia ser generalizada para todas as regiões e todo o período escravista.⁴ Houve muitos africanos e mestiços que adotaram genuinamente a religião cristã e se tornaram devotos fervorosos. Houve também os que fizeram isso, mas não abandonaram, parcial ou integralmente, práticas religiosas africanas ou afro-brasileiras. Nesses casos, não julgavam esses cultos como antagônicos e não optaram pela exclusividade pregada na catequese durante muito tempo aceita e incorporada por aqueles que escreveram a história. No Brasil da escravidão, práticas católicas e tradições africanas, por vezes ligadas às crenças indígenas e, até mesmo, ao islamismo, se misturaram e se sobrepuseram, conviveram e coexistiram — como ainda acontece hoje. O etnógrafo e historiador Pierre Verger definiu o sincretismo como uma “tentativa inconsciente de aproximar, combinar e identificar o culto às divindades africanas com o dos santos do catolicismo”. Na sua opinião, havia um apego sincero dos adeptos do candomblé e de outras práticas africanas ao catolicismo, especialmente entre as pessoas mais simples ou idosas.⁵

Igualmente errado seria acreditar que todos os negros africanos ou nascidos no Brasil, sem exceção, eram adeptos do can-

domblé, prática vista pelos colonizadores brancos como diabólica, oposta à doutrina cristã, como ainda hoje se prega em alguns círculos evangélicos fundamentalistas no Brasil. “Essa é outra dessas interpretações que se arrastam por séculos, fomentadas por visões etnocêntricas, preconceituosas, anacrônicas e equivocadas”, observou Eduardo França Paiva. “O candomblé, como religião afro-brasileira que conhecemos atualmente, não existia na África nem no período colonial brasileiro. Os rituais e práticas religiosas que hoje se podem observar nos famosos terreiros baianos, ou em suas derivações na umbanda do Rio de Janeiro, são uma criação genuinamente brasileira a partir de heranças trazidas da África, como os batuques e calundus reprimidos pelas autoridades coloniais.”

Ao contrário do que muitas pessoas imaginam, o culto aos orixás não era comum a todas as religiões africanas na época do tráfico de escravos para o Brasil.⁶ Em vez disso, havia (e ainda há hoje) no continente africano numerosas religiões tradicionais e muito diversas entre si. Cada povo tinha a sua, com seus deuses, crenças e rituais próprios. Os orixás eram venerados somente pelos povos iorubás (ou iorubanos), também chamados na Bahia de nagôs. No “iorubo” (a “terra dos iorubás”), região situada entre as atuais repúblicas do Benim e da Nigéria, havia numerosas divindades cultuadas com essa denominação. Xangô, orixá do fogo e do trovão, por exemplo, era um rei ancestral divinizado de Oió (um dos reinos iorubás). Ogum, por sua vez, teria sido um ancestral da cidade-estado de Irê. Eram ambos arquétipos do culto aos mortos, ou ancestrais, predominante entre diversos povos da África. Na região do Daomé, atual República do Benim, essas entidades eram chamadas de vuduns — nome que se mantém ainda hoje nos terreiros de candomblé de tradição jeje-mahi na Bahia, como o de Cachoeira, aqui descrito, e os daometanos no Maranhão.

A maioria dos povos africanos, incluindo os iorubás, acreditavam num ente supremo (o Deus Altíssimo, na linguagem judaica e cristã; Olorum ou Mawu, na tradição de parte da costa ocidental da África), que, porém, estaria fora do alcance dos seres humanos e não interferiria em suas vidas. Quando aflitos ou em necessidade, os fiéis recorreriam a divindades mediadoras, como os ancestrais ou os espíritos da natureza, habitantes de um universo invisível, mas permanentemente ligado ao mundo dos homens, com a missão de zelar e cuidar deles. Caberia aos vivos invocar e fortalecer essas divindades por meio de sacrifícios, oferendas, danças, toques de atabaque e outros rituais. Era igualmente muito difundida entre os povos africanos a crença na possessão, pela qual as divindades e os antepassados poderiam “tomar posse” do corpo de seus fiéis — os filhos e filhas de santos, na linguagem do candomblé da Bahia de hoje, por exemplo.

Quando os adeptos desses diversos e diferentes cultos foram arrancados de suas raízes africanas e forçados a atravessar o Atlântico a bordo dos navios negreiros, seus deuses viajaram com eles. Ao chegarem ao Brasil e a outras regiões do continente americano, africanos escravizados de distintas regiões, que até então não se comunicavam e se desconheciam, se encontraram e passaram a conviver pela primeira vez. E também pela primeira vez tiveram contato com um panteão de divindades e rituais que até então ignoravam, mas com o qual logo se identificaram. O resultado foi o surgimento de um novo sistema de crenças, no qual, por exemplo, os orixás antes cultuados somente no iorubo foram aos poucos adotados por negros de outras “nações” e também por índios e portugueses que passaram a conviver com essas crenças. “Os saberes, cosmovisões e práticas rituais trazidos pelos africanos ao Brasil foram muito diversos e experimentaram contínuas transformações até se organizarem nas religiões

‘afro-brasileiras’ ou ‘de matriz africana’ que hoje conhecemos”, resumiu o historiador Luís Nicolau Parés.⁷

Em meados do século xx, o sociólogo francês Roger Bastide encontrou em São Luís do Maranhão uma surpreendente mistura de crenças e rituais.⁸ Em alguns terreiros, cultuavam-se simultaneamente o “caboclo”, entidade espiritual de origem indígena, toda a galeria de orixás do candomblé iorubá (ou nagô), como Ogum e Xangô, misturada com divindades típicas do antigo reino do Daomé, como os vuduns Loko, Lisa e Abé, convivendo no mesmo altar com santos católicos, como santa Bárbara e a Virgem Maria. Bastide ouviu de um sacerdote do candomblé algumas explicações de por que essa mistura de crenças, cultos e divindades era algo natural para os africanos que chegavam ao Brasil a bordo dos navios negreiros — e ainda hoje continua natural para os praticantes de religiões afro-brasileiras. Na opinião desse sacerdote, tanto o catolicismo como as religiões de matriz africana acreditam, por exemplo, que cada pessoa tem um anjo da guarda. A diferença está em que, enquanto o católico apenas tem consciência desse fato, o africano conhece o nome específico do seu anjo, o orixá, guardião da sua cabeça.

Outra semelhança é que tanto os orixás africanos quanto os santos católicos foram personagens reais, que em algum momento do passado tiveram uma existência real, viveram na Terra. A discrepância, nesse caso, está no fato de a Igreja Católica ter um processo formal de canonização dos santos, enquanto os orixás se manifestam e são espontaneamente reconhecidos nos terreiros pelos praticantes do candomblé. Ambas as religiões têm a ver com o culto aos mortos, ou aos antepassados. No catolicismo, por fim, a Virgem Maria e os santos são intercessores, ou seja, mediadores entre os fiéis e Deus. Na cosmologia africana, os orixás e voduns têm função similar, como mediadores entre os homens e Olorum, o deus supremo mas-

culino dos nagôs/iorubás, ou Mawu, divindade feminina para os jeje-mahis.

Ao chegar ao Brasil, observou Bastide, os africanos escravizados se depararam com formas muito populares de catolicismo, cujos fiéis, desde a Idade Média na Europa, tinham o hábito de fazer “orações fortes” para determinados santos em busca de cura de doenças ou da solução de problemas específicos. O uso de medalhinhas, santinhos e escapulários era disseminado. As capelas coloniais estavam repletas de ex-votos, ali depositados no pagamento de promessas relacionadas à cura de algumas enfermidades ou deficiências físicas. Havia, desse modo, um poderoso universo mágico com o qual os praticantes dessas religiões já estavam acostumados na África mediante o uso de mandingas, amuletos, balangandãs, figas, e rezas e invocações igualmente “fortes” de suas divindades. O catolicismo das irmandades religiosas, portanto, com o qual os escravos se identificaram não era o da alta e complexa teologia de santo Agostinho ou santo Tomás de Aquino, mas um sistema de crenças herdado dos camponeses medievais, repleto de superstições e práticas que eram apenas toleradas pelo cânone da Igreja.

Esse processo de adaptação e mistura envolveu não apenas as crenças de origem africana, mas também as de raiz europeia, caso do catolicismo, que no Brasil acabou sendo profundamente afetado e transformado pelas influências herdadas da escravidão negra. Daí se desenvolveu o chamado sincretismo religioso. Segundo o jornalista e pesquisador José Ramos Tinhorão, a associação entre santos católicos e divindades africanas é mais antiga do que a própria história da escravidão no Brasil. Teria iniciado ainda em Portugal muito antes da chegada da esquadra de Pedro Álvares Cabral à Bahia.

O primeiro registro do culto a são Jorge em Lisboa é de 1387, ano em que sua imagem passou a sair na Procissão do Cor-

po de Deus sob o estandarte dos espadeiros (fabricantes de espadas), serralheiros, ferreiros, ferradores, latoeiros, fundidores de ferro e cobre, profissões que incluíam muitos negros africanos.⁹ No Rio de Janeiro, o primeiro estatuto da Irmandade de são Jorge data de 1757 e reunia igualmente mestres dos ofícios de ferro e fogo, como ferreiros e tanoeiros, também associados no candomblé à imagem de Ogum. Além de são Jorge, o Brasil escravista se caracterizou por uma notável difusão de santos negros ou mestiços.¹⁰ Por essa perspectiva, como já se viu em um dos capítulos anteriores, não seria por acaso que a padroeira do Brasil, Nossa Senhora da Conceição Aparecida, fosse uma santa negra — a mesma cor da pele da maioria dos brasileiros que a cultuam. E todos esses santos compõem o rico panteão do nosso sincretismo, venerados tanto em templos católicos quanto em terreiros e outros locais onde são praticadas religiões de matriz africana.

São Benedito (Ossaim, orixá da cura na umbanda), teria nascido em 1524 na aldeia italiana de são Fratello, província de Messina, e servido como cozinheiro, despenseiro e guardião do convento de Palermo, capital da Sicília. Sua devoção entre os escravos e negros brasileiros teria começado antes ainda de sua canonização pela Igreja, em 1807. Santa Bárbara (Iansã, orixá dos relâmpagos, trovões e das tempestades no candomblé) nasceu em Nicomédia, atual Turquia, no final do século III. Por se recusar a abrir mão da própria virgindade, teve os seios decepados e foi degolada pelo próprio pai, Dióscorus. Durante o martírio, um relâmpago atravessou o céu, seguido de um forte trovão que fez Dióscorus cair por terra sem vida. A oração de santa Bárbara/Iansã, recitada ainda hoje, todos os dias, por grande parte da população afro-brasileira, ressoa os sofrimentos, os desejos e a atitude de resistência diante dos perigos e da opressão da época do cativeiro:

Santa Bárbara, que sois mais forte do que as torres das fortalezas e a violência dos furacões, fazei que os raios não me atinjam, os trovões não me assustem e o troar dos canhões não me abalem a coragem e a bravura. Ficai sempre ao meu lado para que possa enfrentar de frente erguida e rosto sereno todas as tempestades e batalhas de minha vida.

Outra personagem importante da religiosidade afro-brasileira, santa Efigênia (Mawu, o princípio feminino da divindade criadora, correspondente à Lua, nos cultos de tradição jeje), foi princesa da Núbia, reino negro ao sul do Egito. Teria se convertido ao cristianismo ao ser batizada pelo apóstolo e evangelista Mateus, ainda no primeiro século. Fundou um convento, onde viveu até a morte. Santo Elesbão (Lissa, ou Lisá, o princípio masculino, grande pai e protetor de todos) foi, segundo a tradição, o 46º neto do rei Salomão e da rainha de Sabá. Teria ocupado o trono de imperador da Etiópia no século VI, período em que expandiu os domínios cristãos entre a Núbia e o mar Vermelho. Por fim, santo Antônio de Categeró (Exú, orixá que domina as encruzilhadas e abre caminhos, também sincretizado com são Pedro e santo Antônio de Lisboa) viria de uma família muçulmana da Guiné. Filho de pais mouros e vendido como escravo para a Sicília, converteu-se ao cristianismo e adotou seu nome em homenagem a santo Antônio de Lisboa. Mais tarde, já alforriado, tornou-se irmão da Ordem Terceira de São Francisco. Morreu em 1549.

No Brasil colonial, cada um desses santos tinha sua própria irmandade, composta por pessoas, escravizadas ou libertas, descendentes de africanos — tema do capítulo a seguir.

19. IRMÃOS, REIS E RAINHAS

A IGREJA DE SÃO GONÇALO GARCIA E SÃO JORGE, no Rio de Janeiro, é local de cenas comoventes da religiosidade negra e popular do Brasil. Situada na rua da Alfândega, esquina com a Praça da República, é vizinha de um dos maiores centros de comércio popular do país, o Saara, composto de 1.200 lojas que se espalham por onze ruas e mais uma infinidade de vendedores ambulantes que oferecem roupas, brinquedos, decoração natalina, fantasias de carnaval, copos e talheres, vasos de vidro e plástico, aparelhos eletrônicos e outras mercadorias baratas fabricadas na China. Saara é a sigla de Sociedade de Amigos das Adjacências da rua da Alfândega, uma associação formada em 1962 pelos comerciantes da área. Diariamente, por ali passam cerca de meio milhão de pessoas. O alarido dos frequentadores e as vozes nos alto-falantes que anunciam as promoções podem ser ouvidos à grande distância. Dentro da igreja, no entanto, tudo é silêncio e introspecção. Homens e mulheres de pele negra, cabelos grisalhos e semblante cansado se ajoelham na penumbra, de mãos postas e olhar contrito diante do altar e das imagens. Buscam um momento de paz e oração ao abrigo do trânsito caótico e da

balbúrdia das ruas vizinhas. Antes de partir, às vezes com lágrimas nos olhos, depositam flores e bilhetes com pedidos e agradecimentos aos pés dos santos.

As paredes dessa igreja guardam também uma emocionante história de solidariedade entre negros, escravizados ou libertos, ocorrida no Rio de Janeiro do século XIX. Em 1850, a Irmandade de São Jorge, responsável pela manutenção de um templo vizinho, existente desde 1741 na esquina das atuais ruas Gonçalves Ledo e Luís de Camões, entrou em crise. O edifício encontrava-se em estado precário de conservação, ameaçando desabar. Diante dos riscos, a Irmandade de São Jorge pediu abrigo temporário à sua congênere de São Gonçalo, enquanto seus membros tentavam angariar recursos para a restauração do prédio. O dinheiro nunca chegou e, em 1855, a Igreja de São Jorge foi demolida e seus terrenos, vendidos. Coube à Irmandade de São Gonçalo abrigar definitivamente a imagem de São Jorge, que ainda hoje lá se encontra, numa capela lateral. Reunidas sob um mesmo teto, as duas irmandades mudaram de nome para Venerável Confraria dos Gloriosos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge, que hoje conta com cerca de 7 mil irmãs e irmãos, quase todos descendentes de africanos.

São Gonçalo Garcia era frade franciscano. Nascido em 1556 na cidade de Baçaim, na Índia (atual Vasai-Virar), filho de um português e uma mulher hindu, sofreu martírio no Japão, em 1597. Vinte anos depois, em 1627, foi beatificado pelo papa Urbano VIII, estágio anterior à canonização que só ocorreria em 1862, pelo papa Pio IX. Sua iconografia mostra um jovem trespassado por duas lanças e com a ponta da orelha esquerda cortada. Devido ao tom escuro da pele, foi rapidamente adotado como santo de devoção pelos negros escravizados que chegavam ao Brasil. São Jorge, por sua vez, era soldado romano. Nasceu na Capadócia, na atual Turquia, entre os anos 275 e 280. Teria sido

martirizado no dia 23 de abril de 303, ainda muito jovem, a mando do imperador Diocleciano, depois de se recusar, sob excruciantes torturas, a renegar sua fé cristã. Foi canonizado no ano de 494, pelo papa Gelásio, e logo sua popularidade se espalhou pelo mundo. No tempo das Cruzadas foi proclamado protetor da cavalaria. O Sínodo de Oxford, no ano de 1220, o declarou padroeiro da Inglaterra, de onde sua devoção teria chegado a Portugal. Sua ajuda teria sido fundamental na vitória lusitana contra os espanhóis da Batalha de Aljubarrota, em 14 de agosto de 1385, na qual o rei dom João I teria iniciado a ofensiva com o grito de “Avante! Avante! São Jorge e Portugal!”, brado que a partir de então seria repetido pelos guerreiros portugueses em todos os grandes enfrentamentos militares.

O templo desses dois santos no Rio de Janeiro é elegante e sóbrio. A porta principal, de frontispício largo, está voltada para a rua da Alfândega. Acima, quatro pequenas janelas se abrem para o coro e para a torre retangular, com quatro sinos, tendo uma cruz no alto. Em 1901, num dia de forte tempestade, uma faísca elétrica atingiu a torre danificando os três sinos, inclusive o maior, que viera de Portugal, em 1820. Mandados para restauração, os dois menores readquiriram o som original. O outro, nunca mais funcionou, mas ainda é ali conservado como relíquia. Os altares, em número de seis, são todos de gesso, com nichos onde se veem as imagens de dezoito diferentes santos, incluindo uma de Nossa Senhora de Luján, que veio especialmente da Argentina para ser venerada naquela igreja. Na capela-mor, localizada na lateral esquerda do templo, foi colocada a estátua de São Jorge. À direita ficou São Gonçalo Garcia. No centro está Nossa Senhora da Conceição — padroeira oficial das duas confrarias. Em posição mais elevada aparece o Cristo crucificado e o símbolo do Espírito Santo.

A imagem de São Jorge impressiona pelo tamanho e pelos detalhes. Está sobre um cavalo esculpido em madeira, pintado de

branco. No braço esquerdo traz um escudo de prata com uma cruz vermelha no centro. No direito, uma lança e um estandarte branco emoldurado por uma cruz vermelha. O olhar é penetrante e corajoso. Na cabeça, sobre o elmo de metal, plumas brancas com listras vermelhas dão a impressão de serem raios que se projetam em direção ao teto. O conjunto todo pesa quase meia tonelada. Sua festa é tradicional no Rio de Janeiro. No dia 23 de abril de cada ano, grandes multidões de devotos se comprimem dentro do templo e nas suas imediações. Por vezes, torna-se necessária até a intervenção da polícia para manter a ordem e obrigar os fiéis a se colocarem em fila para passar diante do altar do santo guerreiro. É um acontecimento em que tomam parte pessoas de todas as classes sociais, das mais abastadas às mais humildes.

As irmandades religiosas negras eram agremiações leigas, organizadas em torno da devoção de um santo padroeiro, com regras aprovadas pelas autoridades eclesiásticas. Chamadas no Brasil colonial de “fraternidades de homens pretos e pardos”, funcionavam nos mesmos moldes de suas congêneres de pessoas brancas — caso da prestigiada Ordem Terceira de São Francisco.¹ Entre o final do século XVIII e o início do século XIX, pelo menos 80% da população negra ou mestiça da Bahia estava ligada a uma das muitas irmandades existentes na região. Cada instituição tinha uma mesa dirigente eleita por seus membros (ou irmãos), com responsabilidade para administrar os recursos e atividades. Os cargos imitavam a nomenclatura da organização do Estado português: rei, rainha, juiz, procurador, escrivão e tesoureiro, além de diversas funções honoríficas.

A mais popular de todas as irmandades entre negros cativos e libertos, a de Nossa Senhora do Rosário, esteve presente em todas as vilas, distritos e paróquias onde houve escravidão no Brasil. As mais antigas seriam as do Rio de Janeiro, de 1639;

de Belém, de 1682; e da Bahia, de 1685. Por volta de 1720, era a maior organização entre os 52 tipos de irmandades registradas na capitania de Minas Gerais. Entre 1748 e 1819, de um total de 984 pessoas que tiveram funções na mesa diretora da Irmandade do Rosário de Mariana, 303 eram escravas. Dos 273 membros cuja origem é conhecida, 88% eram africanos.² No arraial de Tijuco (Diamantina) todos os anos a Irmandade do Rosário elegia um rei e uma rainha.

O culto à Nossa Senhora do Rosário viria do hábito medieval de oferecer rosas a Maria, mãe de Jesus. Com o tempo, as flores seriam substituídas, de forma simbólica, pelas contas do rosário ou do terço. Após a Batalha de Lepanto, que em 1571 colocou fim ao domínio turco no Mediterrâneo, Nossa Senhora do Rosário foi declarada padroeira das novas conquistas — o que, supostamente, incluía os povos escravizados da África, onde o culto teria chegado pelas mãos dos padres dominicanos.³ Da mesma forma, todas as demais irmandades religiosas do Brasil colonial tinham suas raízes na Europa da Idade Média.⁴ As primeiras agremiações desse gênero são do século XII, época em que a Europa ainda estava empenhada nas cruzadas contra os muçulmanos. A Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Lisboa, a mais antiga associação religiosa de negros em Portugal, sediada no Mosteiro de São Domingos, foi criada ainda no século XV, por volta de 1460, e aparece citada em um alvará de dom Manuel I de 14 de junho de 1496, quatro anos antes da chegada de Cabral ao Brasil. Tinha um fundo de contribuições de amparo mútuo, destinado a obter a alforria de seus membros e oferecer-lhes um sepultamento condigno. Seu primeiro compromisso, com 28 capítulos, foi redigido em 1565.

O documento inspirava-se nos estatutos da Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, que, segundo a historiadora Larissa Viana, seria considerado o texto de referência para a normatização

das atividades leigas em todo o império colonial português, adotado, portanto, também no Brasil.⁵ O capítulo sétimo dizia que nenhum escravo poderia “ser oficial nem ter mando na confraria”, proibição que também se estendia a “mourisco branco”, “mulato” e “índio”, donde se conclui que só negros livres poderiam ter acesso aos cargos de direção da confraria e, ainda assim, com uma importante ressalva: o cargo de escrivão deveria ser designado entre candidatos “brancos” e de “reconhecida nobreza”. O mesmo capítulo afirmava ainda que os irmãos, escravos ou livres, estavam “contentes que o nosso escrivão nos mande e encaminhe, ao que lhe obedeceremos em tudo que nos ordenar e ao reverendo prior de São Domingos, a quem estamos sujeitos”. Em outras palavras, as autoridades portuguesas aceitavam que negros, mulatos e índios se reunissem em uma associação religiosa, desde que o controle sobre suas atividades ficasse exclusivamente em mãos dos brancos e de uma autoridade eclesiástica.

Em 1719, nada menos do que 143 irmandades participaram da festa e procissão do Corpo de Deus (*Corpus Christi*) em Lisboa. À frente de todas elas ia a Irmandade de São Jorge. Atrás vinham as demais confrarias de ofícios, como a de São José dos Carpinteiros, a de Santa Catarina dos Livreiros, a de Santo Elói dos Ourives de Ouro, a de Santa Ana dos Tanoeiros e a de São Marçal dos Pasteleiros. No mesmo cortejo, desfilaram três “irmandades de pretos”: a de Nossa Senhora do Rosário, a de São Benedito, e a de Jesus, Maria e José.

Na América Portuguesa, essas entidades leigas ajudavam a levar assistência religiosa e espiritual às regiões mais longínquas e preencher os espaços vazios de um imenso território ainda virgem, de dimensões continentais, em que nem sempre a hierarquia formal da igreja podia estar presente. Em meados do século XVIII, havia apenas sete dioceses em todo o Brasil, sediadas em Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo, Belém, Mariana, São Luís e

Olinda. Algumas décadas mais tarde, já no fim do período colonial, as paróquias não chegavam a seiscentas, sendo responsáveis por zelar pelas almas de cerca de 3 milhões de brasileiros — sem contar os “índios arredios”, que não entravam nas estatísticas. Atentas à importância das organizações leigas, em 1765 a Coroa portuguesa determinou que os compromissos (estatutos) de todas as irmandades existentes em seus domínios fossem previamente aprovados pela Mesa de Consciência e Ordens, em Lisboa.

As irmandades prestavam auxílio aos seus membros de diversas maneiras: promoviam coleta de fundos para a compra de alforria; forneciam ajuda financeira, material e espiritual em momentos de dificuldades pessoais ou familiares; promoviam cerimônias de enterro dos mortos, encomendavam missas pelas almas dos falecidos, davam assistência aos doentes e apoio a causas legais. Também organizavam um calendário de rituais e atividades, que incluía procissões no dia do santo padroeiro e, em alguns casos, a eleição de reis e rainhas negros. Em determinadas ocasiões, como as festas do Corpo de Deus, que anualmente reuniam todas as autoridades civis e eclesiásticas da colônia, as fraternidades participavam dos cortejos em posições predeterminadas segundo a antiguidade e a hierarquia das diversas instituições envolvidas nos eventos. Dessa maneira, envolviam-se ativamente na vida política de suas comunidades e, nessa condição, eram reconhecidas por todos — brancos, negros, escravos ou pessoas livres.

O *Almanaque histórico da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro*, de 1799, prescrevia 21 datas ao longo do ano considerados “dias de gala”, feriados nos quais as irmandades deveriam participar de festas e procissões públicas. Onze deles eram dedicados à comemoração de aniversários da Casa Real. Outras datas eram festividades litúrgicas, ou de caráter cívico-religioso,

que comemoravam, por exemplo, o Vinte de Janeiro, dia de São Sebastião, padroeiro da cidade (e associado no candomblé e na umbanda do Rio de Janeiro ao orixá Ogum). As procissões e festas eram organizadas mediante a rigorosa prescrição de duração, roteiro e a precedência de cada irmandade, instituições, autoridades e pessoas segundo a hierarquia social vigente.

A Procissão das Cinzas, no início da Quaresma, por exemplo, era composta por diversos andores, várias figuras de anjos e virgens, acompanhadas por devotos que carregavam tochas. O cortejo saía do Convento de Santo Antônio, atravessava o Largo da Carioca e percorria as principais ruas do centro da cidade, detendo-se diante das muitas igrejas ali existentes. À frente saíam o juiz da irmandade, de posse de uma vara ou bastão, símbolo do poder e da autoridade máxima na instituição, e o capelão. Em seguida vinham o santo e a cruz, transportados pelos irmãos, vestidos com seus respectivos chapéus, capas e fardas. O cortejo levava ainda a bandeira com as insígnias da irmandade, os estandartes, e as demais “alfaias”, ou seja, faixas, plumas, enfeites, estampas, andores e outros símbolos. Nas grandes procissões, cada irmandade ocupava um lugar predeterminado, mas havia também posições previamente definidas dentro das próprias alas, indicando que existia uma hierarquia social bem demarcada dentro dessas instituições.

Desse modo, a Igreja provia um inestimável ambiente de sobrevivência e socialização que, de outro modo, jamais estaria disponível aos homens e mulheres escravizados. Na opinião do historiador norte-americano Donald Ramos, as irmandades refletiam a habilidade do catolicismo português em criar mecanismos capazes de canalizar para atividades não violentas alguns dos conflitos inerentes à sociedade escravista.⁶ Sancionadas tanto pela Igreja quanto pela Coroa portuguesa, serviam para dar a seus membros um sentimento de identidade e orgulho, o que era

também a antítese dos objetivos da escravidão, que buscava desumanizar aqueles mantidos em cativeiro. Isso incluía uma certa competição por espaços, pompa e rituais que disfarçava as tensões do sistema escravista, exemplificada nessa frase de frei Agostinho de Santa Maria, em 1721, ao descrever as festas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Minas Gerais e no Rio de Janeiro: “Fazem os pretos a sua festa com muita grandeza; porque em nada se querem mostrar inferiores aos mais, e ainda aos brancos”.

Em Minas Gerais, as irmandades eram parte da nova cultura urbana regional nascida da corrida do ouro e dos diamantes na qual brancos e negros, escravos e libertos se encontravam ou confraternizavam nas procissões, missas, festas e rituais religiosos que marcavam a vida na colônia. Eram funções das irmandades se responsabilizar pela construção da maioria das igrejas, organizar suas festas religiosas e patrocinar o trabalho dos famosos músicos, compositores, escultores e arquitetos que marcaram a exuberância das formas do barroco mineiro. A igreja era, portanto, o espaço em que os opostos — o escravizador e o escravizado, o opressor e o oprimido, o dono e a propriedade — se encontravam e conviviam. No final das contas, porém, a maior vantagem estava do lado dos senhores. “O escravo podia encontrar seu lugar dentro da Igreja, mas somente ao preço de aceitar pelo menos parte da religião que era a principal correia de transmissão da cultura luso-brasileira dominante”, escreveu Donald Ramos.

Uma das funções das irmandades era permitir o desenvolvimento de lideranças entre os escravos e a população negra, porém dentro de certos limites estabelecidos e aceitáveis para as autoridades coloniais. Como já se viu anteriormente neste capítulo, escravos eram eleitos para as mesas diretoras e, em casos mais raros, chegavam até a ocupar cargos de juizes em instituições que também aceitavam brancos. A eleição para uma posição de liderança

elevava o cativo a uma marca de distinção, diferente daquela ocupada por ele no dia a dia da sociedade escravista, em que os brancos tinham todo o mando e poder. “Era como um mundo virado de ponta-cabeça”, na definição de Donald Ramos. Na prática, tudo se resumia ao universo simbólico. Na vida real, negros e mulatos eram impedidos de ocupar determinados cargos públicos, ingressar em seminários e ordens religiosas, e alçar a outros papéis de destaque na sociedade, segundo as leis portuguesas que exigiam exame de “pureza de sangue” e pelas quais judeus, indígenas e pessoas de ascendência africana estavam automaticamente excluídos.

Uma demonstração de como as irmandades funcionavam como instrumentos de ordem e estabilidade dentro do sistema escravista está registrado no capítulo quatro do estatuto da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios, fundada em 1788 no Rio de Janeiro. O documento previa que, depois de uma generosa contribuição inicial aos cofres da entidade, haveria um rigoroso escrutínio da vida pregressa de seus novos membros. Os de boa vida pregressa seriam imediatamente aceitos. Os demais seriam excluídos sem direito a apelação: “Se o novo irmão notoriamente constar que é preto de péssimos costumes, vicioso, infame, ou que usa de feitiçarias e superstições, de nenhuma sorte o aceitará o procurador”. O compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia também vetava “pretos irmãos revoltosos inimigos da paz [...] que usem de abusos e gentilismo ou superstições”. Estes, segundo o documento, deveriam ser expulsos para “nunca serem mais admitidos e se fará disto termo para que a todo tempo conste”.⁷

Nem sempre a proposta de criação de uma nova irmandade era bem-vinda. As autoridades temiam que, uma vez abrigados oficialmente sob essas instituições, os negros ocupassem espaço demasiado na sociedade escravagista e fugissem ao controle do

Estado, da Igreja e de seus senhores. Em 1765, africanos jeje-mahi (grupo falante da língua ewe, do antigo reino do Daomé, como já explicado em um dos capítulos anteriores) da vila de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, enfrentavam uma firme oposição das autoridades eclesiásticas locais ao encaminhar à Mesa de Consciência e Ordens uma petição para a confirmação do compromisso da Confraria do Senhor Bom Jesus dos Martírios. Uma nota do clero local anexada à petição recomendava que a Coroa portuguesa recusasse a confirmação do compromisso sob o argumento de que os negros “são tirados do paganismo na África e sempre lhes fica uma propensão para coisas supersticiosas”. Assim sendo, deveriam ser impedidos de criar sua própria irmandade, ficando, em vez disso, “sujeitos à disciplina ordinária”.⁸

Em 1794, outro documento assinado por autoridades eclesiásticas de Minas Gerais também trazia reclamações de que os negros, pardos e escravos do Brasil, antes “humildes e moderados”, haviam se tornado soberbos, arrogantes e desaforados graças à atuação das irmandades:

Desde o descobrimento das Minas até o tempo presente, do indiscreto e inconsiderado estabelecimento das irmandades dos pretos e pardos, estes eram humildes e moderados. Os pretos não ousavam levantar os olhos ou responder com tom mais alto a seus senhores, nem ainda a qualquer branco. [...] Todos reconheciam a humildade e o abatimento da sua condição e o respeito que deviam aos brancos. [...] Porém, depois que se estabeleceram as ditas irmandades, animaram-se do espírito de intriga, revestiram-se de arrogância, e mudaram a humildade e o abatimento que lhes é próprio em soberba e desaforo. [...] As irmandades dos pretos e pardos são as mais arrogantes, soberbas e descomedidas.⁹

A historiadora Mariza de Carvalho Soares estudou um dos muitos exemplos dos esforços oficiais de controlar a proliferação de irmandades e práticas religiosas negras no Rio de Janeiro no final do século XVIII.¹⁰ Segundo ela, a partir de 1750 foram construídas inúmeras pequenas capelas nos arredores da cidade, por iniciativa dos próprios negros, escravos ou forros, sem supervisão direta das autoridades seculares ou eclesiásticas. Isso gerou forte reação. Um relatório do vice-rei Luís Almeida Soares Portugal, o marquês de Lavradio, dizia que essas capelas eram frequentadas por “pessoas depravadas, de má vida, e costumes”, que praticavam “cousas torpes, e indecentes” — muito provavelmente referência à mistura de devoção católica com cultos e rituais de matriz africana, como se veria na formação do candomblé da Bahia. A solução proposta pelo vice-rei, com apoio do bispo, seria impedir que esses pequenos templos passassem por qualquer reforma ou obra de melhoria. Com o tempo, estariam de tal forma deteriorados que seriam interditados pelas autoridades. Seus frequentadores seriam obrigados a se incorporar à Irmandade do Rosário, cujos membros eram entusiastas adeptos do plano. Algumas dessas capelas resistiram à ofensiva oficial de estrangulamento e acabaram por se consolidar em igrejas que ainda hoje são importantes na paisagem urbana do Rio de Janeiro, caso das igrejas de Santa Efigênia, Lampadosa, São Domingos e Senhor Jesus do Cáliz. Outras, sucumbiram e desapareceram sem deixar traços de sua existência.

Entre as tradições mais importantes do Brasil colonial, ligadas às irmandades religiosas, estavam as eleições de reis e rainhas negros. Suas cortes, compostas por condes, marqueses, viscondes e outros títulos de nobreza, eram como espelhos de imagens invertidas das casas reais europeias.¹¹ Um desses monarcas entronados pelas irmandades chamava-se Antônio, africano da nação rebole-tundá, um dos subgrupos étnicos do inte-

rior de Angola. Foi aclamado rei (ou imperador) da Irmandade de Nossa Senhora de Lampadosa, cuja sede ficava na atual avenida Passos, quase em frente ao teatro João Caetano, no centro do Rio de Janeiro. Negro, pobre, analfabeto, Antônio era escravo de um outro soberano, branco: dom Antônio Álvares da Cunha, o conde da Cunha, vice-rei do Brasil entre 1763 e 1767.

Os estatutos (compromisso) da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia do Rio de Janeiro, analisados por Mariza de Carvalho Soares, previam, em 1764, a existência de um “Estado Imperial” no seio da instituição mediante a eleição de “imperador e imperatriz, príncipe e princesa”, além de juiz e oficiais, com mandato de três anos.¹² Os eleitos deveriam ser donos de patrimônio e dar vultosas contribuições à irmandade, condição que privilegiava os forros em detrimento dos escravos. Esses monarcas tomariam posse em dia determinado pela mesa diretoria, “nos trajes que requer as suas pessoas e figuras”, incluindo coroa, cetro e manto, custeados pelos próprios eleitos. Nas cerimônias e cultos religiosos da irmandade, o imperador deveria ser tratado com respeito e veneração pelos irmãos. Caberia ao juiz dar-lhe o melhor lugar à mesa. Curiosamente, os estatutos previam a eleição simultânea de até sete reis, cada qual com a sua respectiva corte. A única condição imposta era que cada um deles possuísse patrimônio suficiente, em “bens imóveis como de raiz”, para custear as despesas da corte. Cada soberano mantinha um cofre separado, com as esmolas e doações recebidas para as despesas de seu reinado. Durante o reinado de Ignácio Gonçalves do Monte, identificado nos documentos como “capitão” e “um verdadeiro makino” (ou “mahi”, um dos subgrupos étnicos da Costa da Mina), o cofre ficava sob a guarda de sua mulher, a rainha.

As autoridades viam com apreensão as festas e batuques dos reis negros. Em diversas ocasiões tentaram coibi-los com

leis, regulamentos e o uso da força policial. Em 1771, o padre Leonardo Azevedo de Castro, vigário de São Sebastião de Mariana, em Minas Gerais, reclamava do comportamento dos negros eleitos reis da Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos:

*Tem mostrado a experiência que, depois de ser rei algum escravo, é tal a sua presunção que não serve mais a seu senhor com satisfação [...]. Tais venerações aos tais reis nesta terra, onde é tão superior o corpo dos negros ao número dos brancos, facilmente pode produzir as funestas consequências por eles tantas vezes ameaçadas.*¹³

Em 1729, os membros da Irmandade do Rosário de Salvador foram proibidos de sair às ruas, em consequência de seus excessos. A interdição permaneceu em vigor por mais de meio século. Em 1786, a irmandade formalizou um requerimento à Coroa no qual pedia para voltar às ruas com suas folias, máscaras, danças e cantigas. Combatidas ou proibidas no Rio de Janeiro ao longo de todo o século XVIII, as folias de negros foram finalmente proibidas após o desembarque da corte de dom João, em 1808, conforme relato do pintor francês Jean-Baptiste Debret:

*Em abono da história das irmandades negras lembraremos que, com a presença da corte no Rio de Janeiro, proibiram-se aos pretos as festas fantasiadas extremamente ruidosas a que se entregavam em certas épocas do ano para lembrar a mãe pátria (ou seja, a África); essa proibição privou-os igualmente de uma cerimônia extremamente tranquila, embora com fantasias, que haviam introduzido no culto católico. É por esse motivo que somente nas outras províncias do Brasil se pode observar ainda a eleição anual de um rei, de uma rainha, de um capitão da guarda.*¹⁴

A eleição da mesa diretora, a eleição de reis e rainhas e as procissões católicas eram os momentos mais importantes nas irmandades religiosas. Por fim, havia as “folias”, também chamadas de “reisados” ou “congadas”, desfiles nos quais os novos soberanos percorriam as ruas à frente de um cortejo composto pelos seus nobres e súditos, todos com trajes especiais, incluindo manto, coroa, cetro, bastão e vara. Reis e rainhas jamais andavam sob o sol ou a chuva — eram protegidos por um grande guarda-sol, muito comum entre as monarquias africanas, e caminhavam ao som de tambores e outros instrumentos musicais. Cada folia ou irmandade tinha seu próprio estandarte, que ficava hasteado durante os dias de celebrações e desfiles.

Dessas festas negras nasceram as folias de reis, tão comuns ainda hoje nas cidades coloniais do interior brasileiro nos primeiros dias do ano. Segundo alguns estudiosos, estariam também na origem dos atuais desfiles de Carnaval.