

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
HISTÓRIA CULTURAL

EDMILSON SIQUEIRA DE SÁ

**O MUNDO DE PONTA CABEÇA:
*Negros em Festa na Capitania de Goiás e em Cuba.***

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Jaime de Almeida.

Brasília, Setembro de 2006.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
HISTÓRIA CULTURAL

EDMILSON SIQUEIRA DE SÁ.

**O MUNDO DE PONTA CABEÇA:
*Negros em Festa na Capitania de Goiás e em Cuba.***

Dissertação de mestrado defendida e aprovada em 21 de setembro de 2006
por Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Jaime de Almeida (orientador) UNB

Prof. Dr^a. Geralda Dias Aparecida – UNB

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros - UCG

DEDICATÓRIA

A Deus, por todo o bem que me tem feito. Porque Nele e por Ele, para Ele são todas as coisas. A minha esposa Claudia, companheira e fiel em todas as horas e meu filho Davi, presente de Deus na minha vida. A minha mãe, por sempre acreditar em mim e no que eu faço. E a meus pais Sergio e Cleia, sem vocês talvez eu não tivesse chegado até aqui.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha gratidão ao Prof. Dr. Jaime de Almeida, que tem sido pra mim um exemplo de dedicação, paciência e competência, além de demonstrar uma singular habilidade de dizer as palavras certas, nos momentos certos, promovendo sempre força e motivação. A Pr^a. Dr^a. Cristina de Cássia Moraes, essa extraordinária pesquisadora que muito me ajudou com preciosos documentos, contribuindo assim, de uma maneira muito especial nessa pesquisa. Gostaria de agradecer também a Pr^a. Dr^a. Eliesse Scaramal pela grande contribuição ao me disponibilizar alguns livros que trouxe de Cuba.

EPÍGRAFE

Melhor é o fim das coisas do que o seu princípio; melhor é o paciente do que o arrogante.

Eclesiastes 7:8.

RESUMO

Cada passo deste trabalho de mestrado marca um esforço no sentido de pensar a identidade cultural nos marcos da formação de duas identidades nacionais, evitando as armadilhas de uma história regional pouco interessada pelas dinâmicas externas a ela. Procuramos contribuir com uma reflexão contemporânea acerca da participação do negro no processo dessas identidades nacionais, apresentando situações brasileiras e cubanas numa perspectiva informada pelas teorias pós-coloniais. Tratamos de, na medida do possível, demonstrar certos conjuntos de similaridades e diferenças brasileiras e cubanas. Perseguindo a trajetória dos negros em festa no Brasil e em Cuba, este estudo procura observar mais especialmente a Capitania de Goiás e a região do Oriente, no período que abrange o final do século XVIII e século XIX. Traz elementos importantes – embora não suficientes – para uma comparação dos efeitos do processo de criação de uma identidade negra sobre o próprio movimento de constituição das respectivas identidades nacionais.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade - Cultura – Negro - Hibridismo – Transculturação
Memória

ABSTRACT

Each stage of this research is an effort towards thinking about cultural identity as a milestone concerning the development of two national identities, avoiding traps and/or tricks presented by a regional history with little interest on external dynamics. This is an attempt to contribute with a contemporary discussion about African descendants participation in the process of such national identities, comparing Brazilian to Cuban situations under a post colonial theory view. We tried to compare, whenever possible, certain sets of both similarities and differences regarding Brazilian and Cuban ones, seldom presented in comparative perspective. Covering black festivities in Brazil and in Cuba, this study mainly focuses on “Capitania de Goiás” and the Eastern region, in the period from late 18th and 19th centuries. It reveals important elements- although not enough- for a comparison of the effects of the process of creation of black identity about the movement towards developing respective national identities.

KEY WORDS: Identity.Culture.Black.Hybridism.Transculturation.Memory

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPITULO I – GOÍAS: CHEGAM OS NEGROS, SEUS DEUSES, SUAS CRENÇAS E CONCEPÇÕES.....	20
1.1 Origem Étnica do Negro que veio para Província de Goiás.....	21
1.2 Organização Religiosa dos Povos Africanos.....	24
1.3 Irmandades Negras em Goiás.....	28
1.4 Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.....	36
1.5 Festas Negras, Negros em Festa.....	39
1.6 Identidade Cultural e Transculturação nos espaços das Irmandades.....	45
CAPITULO II – AFRICANOS DE CUBA.....	52
2.1 Tráfico de Escravos Para Cuba.....	53
2.2 Santiago de Cuba e El Cobre - <i>A Religiosidade dos Cativos Africanos</i>	58
2.3 Os Cabildos Afrocubanos.....	62
2.4 Cuba - A Devoção À Virgen De La Caridad Del Cobre.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	84
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	90
FONTES.....	97

INTRODUÇÃO

Neste trabalho nos voltamos a uma análise dos aspectos das vivências culturais e simbólicas de diferentes culturas africanas que, em duas experiências, uma brasileira e outra cubana, não apenas influenciaram, mas foram parte integrante daquilo que hoje se defini como cultura brasileira e cubana.

Com a escravização, milhares de negros das mais variadas culturas acabaram se misturando e tiveram de passar a conviverem juntos, criando laços de comunicação e de socialização, escravos de diferentes etnias misturaram-se, aprenderam a se comunicar, criaram novos laços de sociabilidade que se consolidaram durante os horrores da travessia atlântica, e se institucionalizaram no seio da sociedade escravista colonial, à qual foram inseridos à força, acabando por encontrar formas de integração.

Nos propomos então, a pensar a cultura africana, não só como influencia, mas, sobretudo como fundamento da cultura brasileira e Cubana. Nesse sentido Brasil e Cuba se tornam herdeiros das várias culturas africanas.

Ao analisarmos a historiografia pudemos notar que a participação dos escravos na cultura brasileira e cubana, e na formação de uma identidade nacional; durante décadas esteve mediada por descrições factuais isoladas e com boa dose de perspectiva folclórica. Essa bibliografia, muitas vezes, apresentou-se sem uma análise profunda dos sistemas simbólicos estruturais, impedindo uma leitura dessas manifestações culturais como fragmentos de uma totalidade que foi dilapidada e traumatizada. O escravo era entendido como incapaz de uma civilização por alguns estudiosos que não o perceberam com uma semântica cultural própria e assim visto, muitas vezes, como objeto de ciência e não enquanto alteridade possuidora de um sistema simbólico, cultural e civilizatório próprio¹.

¹ LUZ, Marco Aurélio. *Do negro como objeto de ciência aos estudos negros*. Revista de Cultura Vozes, v. 73, n. 3, p.179-196, abr. 1979. Apud GAETA, Maria Aparecida Junqueira (1992: 121).

Eivados de postulados positivistas e evolucionistas que constituíram as bases teóricas de alguns intelectuais brasileiros como Silvio Romero², Edison Carneiro³ e o médico Nina Rodrigues⁴, esses estudos sobre o negro negaram-lhe uma alteridade própria. Nina Rodrigues afirmava:

Se hoje conhecemos homens negros, ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar esse fato, o reconhecimento desta verdade, que até hoje não puderam os negros constituir em povos civilizados⁵.

Roger Bastide é um dos estudiosos que apresenta uma perspectiva metodológica adequada para penetrar nos meandros dos rituais dos povos africanos⁶. Também a historiografia contemporânea incluindo os estudos pós-coloniais vem apresentando outras abordagens teóricas, apoiadas numa nova epistemologia, tendo permitido prover um outro texto sobre povos africanos, efetuando outras leituras e uma nova forma de interpretação simbólica.⁷ Esta corrente traz uma elaboração mais complexa, cuja natureza e organicidade são essenciais para a compreensão de uma totalidade. Aí a dimensão simbólica é percebida levando-se em conta a articulação dos símbolos complexos com seu contexto específico. Nesta dinâmica ritual, cada ação, cada momento é a expressão de uma vivência cultural densa.

Essa tentativa de trabalhar em um contexto mais amplo, isto é, de ler aspectos das vivências culturais simbólicas da cultura de povos africanos, permite uma compreensão coerente das diversidades

² ROMERO, Sílvio. *Poesia popular no Brasil*. Apud LUZ, *op. cit.* p. 179.

³ CARNEIRO, E. *Oitenta anos de abolição*. Cadernos Brasileiros, Rio de Janeiro, 1968; *O negro como objeto de ciência*. Afro Ásia 7, p. 91, 1968.

⁴ Idem.

⁵ Ibidem, p. 23-24.

⁶ BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971.

⁷ Ver: QUINTÃO, Antonia A. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (1870-1890)*. FFLCH-USP. Dissertação de Mestrado. São Paulo, 1991; SLENES, Robert W. "Lares negros olhares brancos: história de família escrava no século XIX". *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, mar/ago 1988 p. 189-203; MATOSO, K. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982; ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo del azúcar y el tabaco*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987, p. 93-96; ORTIZ, Fernando. "Los cabildos afrocubanos". *Revista Bimestre Cubana*. Vol. 15. fevereiro., 1921. p. 5-39; ORTIZ, Fernando. "Los factores humanos de la cubanidad". *Revista Bimestre Cubana* vol. 45, junho, 1940.

coloniais, das continuidades e descontinuidades culturais dos povos escravos e as reelaborações de heranças africanas, dentro de um contexto colonial português e espanhol.

Entendendo que na diáspora africana as experiências religiosas constituíram-se no mais poderoso transmissor desses valores essenciais, pretendemos descrever algumas cerimônias festivas e devoções promovidas pelas confrarias religiosas e cabildos negros. Como momentos de preservação de uma memória africana e uma vivência cultural desses povos, submetidos à conversão forçada, exigida pelos seus amos. Com suas linguagens polissêmicas, reveladoras de interioridades guardadas no tempo ordinário, as festas religiosas realizadas em dias especiais, transformaram-se em leituras especiais, tanto do singular como do plural da população negra que se exibia espetacular e coletivamente neste tempo extravagante.

Identificando-se santos católicos como Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e La Virgen de la Caridad del Cobre, escravos e forros reuniam-se em irmandades promotoras destes cultos e devoções. Eram as irmandades e confrarias dos homens negros e os cabildos de nações popularizadas no Brasil e em Cuba colonial.

Alguns historiadores brasileiros⁸ entenderam que as irmandades coloniais, ao contrário dos quilombos, se pautaram nos modelos estabelecidos pelas associações brancas com as quais conviviam, apontando-lhes um caráter adesista e conservador. Julita Sacarano, além de feição integracionista apontou-lhes uma alienação na medida em que não tentavam pôr fim à escravidão, mas buscavam apenas aliviar o sofrimento, colaborando desta forma, para a manutenção da ordem escravocrata. Tais autores basearam-se, sobretudo nos compromissos destes sodalícios, permanecendo, portanto na leitura “oficial”, pública e conservada institucionalmente sobre confrarias e Irmandades.

Buscando uma releitura desta visão acreditamos que homens e mulheres procuraram estabelecer solidariedades econômicas,

⁸ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. São Paulo, Ática, 1986; SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão*. São Paulo, Nacional, 1976; SALLES, Fritz T. de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Belo Horizonte, UMG, 1963.

culturais e sociais, mas, também, acabaram por construir uma cultura e um saber escravo, base de estratégias e projetos de sobrevivência cultural simbólica. Em Vila Boa, negros das mais diversas nações africanas se reuniam e se irmanavam durante as festas de suas confrarias, atualizando suas tradições e os mecanismos de identidade cultural.

Já em Cuba os chamados “*Cabildos de Nación*” eram uma espécie de organização de negros escravos agrupados por suas etnias de origem. Estes cabildos trariam uma repercussão transcendental nas instituições sociais e religiosas dos negros. As atividades principais destas organizações tinham sua marca na organização de suas danças, músicas e instrumentos tradicionais, que constituíam a atividade principal, mas, além do mais, adquiriram também um caráter de associações de auxílio e beneficência social entre seus integrantes que, em certas ocasiões, chegavam inclusive a comprar a liberdade de escravos. Ainda que os cabildos estivessem sempre sob a proteção de alguma santa virgem da Igreja Católica, na realidade foram primordiais, durante os muitos anos em que se autorizou legalmente sua existência, a manutenção e desenvolvimento de uma religião própria dos negros.⁹

Os navios negreiros transportaram, não somente homens, mulheres e crianças, mas também deuses, crenças, concepções, pensamentos mágicos religiosos, danças, religião, ética e costumes de ancestrais.

Em Santiago de Cuba e na Capitania de Goiás, com a chegada dos primeiros negros escravos, inicia-se a influência cultural africana nas futuras sociedades brasileira e cubana. Seria o sincretismo religioso afro-cubano e afro-brasileiro a via encontrada por eles para manter vivas suas cerimônias, ritos e costumes, e a persistência em suas práticas mítico-mágicas. Nas catequeses criadas pelas autoridades para a sua forçada conversão ao cristianismo começaria a introduzir-se uma nova musicalidade idiomática. Logo o seguiria a formação das irmandades e confrarias e dos cabildos africanos, compostos por agrupações de negros livres e escravos.

⁹ ZÚÑIGA, Olga Portuondo. *Entre Esclavos y Libres de Cuba Colonial*. Editora Oriente, Santiago de Cuba, 2003. p.177 – 178.

Os primeiros cabildos se reuniram em irmandades que surgiram em meados do século XVI, com a introdução do uso de tambores e outros instrumentos de percussão, o estabelecimento da idolatria e do fetichismo afro-cubano. Os cabildos e irmandades negras tiveram uma destacada participação nas procissões de Corpus Christi, Santiago Apóstol e Santo Entierro, entre outras. As arrecadações obtidas nestes festejos eram utilizadas para o vestuário e desfile de *comparsas*¹⁰ por nações ou distritos de brancos e negros, separadamente. Era usual, nestas marchas, tornar público os signos e cantos africanos a suas entidades étnicas. Tal foi a origem dos blocos carnavalescos, que datam das celebrações da Candelária. As expressões musicais e danças dos cabildos e confrarias de morenos, pardos e boçais conseguiram introduzir grandes e fortes raízes na cultura cubana.

No Brasil, a confraria criava um parentesco simbólico recompondo a possibilidade de se construir famílias fictícias para homens e mulheres vindos de sociedades baseadas em estruturas complexas de parentesco. Substituindo as famílias sanguíneas desbaratadas já na travessia do Atlântico e dificilmente reconstruídas na diáspora, os negros produziam um parentesco ritual. Cabia à “família” de irmãos oferecer a seus membros, além desse espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade apoio para conquista da alforria, meios de protesto contra os abusos senhoriais e, sobretudo rituais fúnebres dignos. Estes sodalícios caracterizaram-se por uma autonomia administrativa face às autoridades religiosas. Através das Mesas, os irmãos geriam todos os seus negócios e decidiam sobre todas as questões internas e externas¹¹.

A importância de tomar como nosso objeto a festa/cultura negra, o negro em festa, diz respeito às poucas pesquisas existentes em Goiás sobre esse conjunto articulado de temas. Por outro lado, o

¹⁰ Comparsa: atualmente, conjunto de pessoas que, nos dias de carnaval e regozijo públicos, apresentam-se em duas longas filas com luxuosos atavios acompanhando um diretor que dá ordens ao tocar um apito. De tempos em tempos, a comparsa para sua marcha, a fim de realizar evoluções coreográficas, que constituem o motivo ou tema da mesma e que podem ser de diversas origens: patrióticas, trabalhistas, tradicionalistas ou míticas.

¹¹ AFSD: Documentos avulsos: *Termo de Mesa* da Irmandade de N.S. do Rosário de Vila Boa, 1748-1792, fl. 102 e 102 v. Maria Banguela, 18 de março de 1793, fl. 81. KARASCH, Mary C. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850*. São Paulo: Cia. das Letras M., op. Cit. 2002 p. 146, descreve esse documento.

empreendimento é relevante já que, se propõe a apresentar duas experiências que mostram a participação de povos africanos na formação da identidade nacional brasileira e cubana, que em essência são muito similares. Além da similaridade, também se destaca a incontornável questão das diferenças estruturais e a oportuna discussão acerca das identidades e identidade nacional (Goiás, Caribe, negritude e hibrismos).

Apresentamos, neste trabalho, um breve histórico sobre o tráfico de escravos para os Guayazes e para Cuba. Dessa forma pudemos identificar quem são os povos sobre quem estamos discorrendo. Procuramos comentar e mostrar certos aspectos do culto aos deuses dos iorubas, em seus lugares de origem, na África (Nigéria, Benin e Togo) e no Novo Mundo (Brasil e Cuba), para onde foram levados, em séculos passados, pelos escravos.

Escravos, tanto no Brasil quanto em Cuba, buscavam por meio dos santos católicos a mediação entre Deus e um cotidiano de penúrias e servidão. No Brasil o culto a Nossa Senhora do Rosário foi a devoção que mais aglutinou negros, os quais promoviam a construção de igrejas e se solidarizavam em torno da recitação de seu “sagrado rosário”. Em Cuba foi a devoção à Virgen de la Caridad Del Cobre que mais aglutinou negros e esta acabou por se tornar a padroeira de Cuba.

Procuraremos indicar como a participação em confrarias, irmandades, cabildos e cofradias, o empenho vicário nas devoções a santos católicos, os cantos e danças deram voz a uma cultura africana que impregnou profundamente os modos de ser brasileiros e cubanos, tornando-os espaços *híbridos, entre-lugares* que não cabem em esquemas cristalizados de unidade, pureza e autenticidade.

Para nosso trabalho elegemos levantar conceitos, tais como, o de transculturação que, segundo Fernando Ortiz¹², expressa os variados fenômenos que se originam em Cuba, por meio das complexas transmutações de culturas que lá se verificam; sem conhecê-las é impossível entender a evolução do povo cubano, tanto no aspecto econômico quanto no

¹² Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991, p. 86-90 (a primeira edição é de 1940).

institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual e nos demais aspectos da vida.

Adotamos também, nesse trabalho, o conceito de *hibridismo* do crítico pós-colonial Homi K. Bhabha¹³. Bhabha explica o sentimento de superioridade em relação aos colonizados e, de inferioridade em relação aos colonizadores como sendo a experiência da *ironia*, na qual dois sistemas de *valores* e *verdades* se relativizam, se questionam, se sobrepõem, fazendo com que a duplicidade e a ambigüidade sejam fortes características do hibridismo.

Bhabha confrontou tentativas de escritores, tanto coloniais como colonizadores, de descrever o sujeito colonial. Assim, refletiu sobre que aspecto estava em questão: a linguagem utilizada para representar o sujeito ou a própria noção de sujeito (identidade).

Partindo do *desconstrucionismo*, Bhabha valoriza o hibridismo como elemento constituinte da linguagem, e, portanto da representação, o que implica na impossibilidade de se pensar uma descrição ou discurso autêntico sobre esse sujeito (identidade). Assim, qualquer tentativa de representação é híbrida por conter traços dos dois discursos, num *jogo de diferenças*, no qual a busca por uma autenticidade é vista como infecunda.

Bhabha atenta para o espaço entre o ver e o interpretar, chamando-o *terceiro espaço* - o interstício entre significante e significado do qual, considerando o contexto sócio-histórico e ideológico do usuário da linguagem (*o locus da enunciação*), se pode ter visibilidade do hibridismo.

Com base no trabalho de Fanon, Bhabha destaca três pontos relevantes para a construção da identidade em contextos culturais. O primeiro determina que é necessário *existir para, ir em direção a* e ter uma 'relação de desejo' *para com* uma alteridade, um outro externo. O segundo ponto, chamado *cisão*, é caracterizado pelo desejo, por parte do colonizado, de alcançar a posição de superioridade do colonizador, sem, contudo, se desligar de sua condição. O terceiro aspecto diz respeito ao processo de identificação,

¹³ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

fazendo surgir uma '*imagem* de identidade', um projeto, a partir do qual o sujeito sofrerá tentativas de transformação. Assim, será compelido a vestir uma máscara, que deixa uma lacuna (espaço intersticial e relacional) entre a imagem e a pele, não permitindo uma '*imagem autêntica*'.

Não poderíamos falar sobre a contribuição de povos africanos na cultura Brasileira e Cubana sem fazer uma breve reflexão sobre os chamados estudos pós-coloniais. Ao falar sobre esse assunto é preciso abordar sua abrangência, que se situa principalmente, nas articulações *entre*, e *através*, dos períodos históricos politicamente definidos: incluindo aí o pré-colonialismo, o próprio colonialismo, as culturas pós-independência e o neocolonialismo, lembrando que essas teorias se caracterizam por dar voz e ouvidos àquelas vozes que durante muitos séculos foram caladas por estarem em uma situação "periférica" e "bárbara", e consideradas inferiores.

Com a chegada dos europeus nas Américas, iniciou-se um choque de culturas até hoje não resolvido, onde esses classificavam os habitantes da nova terra ou como idênticos a eles mesmos, ou como diferentes deles, e, portanto, inferiores, justificando assim a subordinação. A primeira geração de seus descendentes nascidos no Novo Mundo percebe que, embora compartilhasse a língua de sua herança européia, não era facilmente aceita como parte dela. A partir dessa tomada de consciência, os descendentes sentem que não mais fazem parte da Europa, iniciando, assim, a busca por uma identidade americana.

Críticos latino-americanos procuraram criar novas teorias e conceitos, que circulam atualmente pelas Américas: *entrelugar*, *hibridação*, *crioulização*, *antropofagia*, *transculturação*, e outros que nos mostram que podemos trabalhar com conceitos pensados na própria América Latina, conceitos que foram teorizados em países e épocas distintas, mas que possuem uma característica comum: a resistência a uma concepção de em que só é válido aquilo que é copiado ou se assemelha a um modelo considerado superior.

A transculturação nos parece um conceito-chave das identidades americanas, pois pressupõe que do contato entre duas ou mais culturas sempre surgirá algo novo, em permanente transformação:

Entendemos que o vocábulo transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra, porque este processo não consiste somente em adquirir uma cultura diferente (...) o processo implica também, necessariamente, na perda, no desenraizamento de uma cultura anterior, o que se poderia chamar de desculturação parcial e, além do mais, significa a criação conseqüente de novos fenômenos culturais, que se poderiam denominar neo-culturação. Enfim (...) em todo enlace de culturas ocorre o mesmo que na cópula dos indivíduos: a criança sempre tem algo de seus progenitores, mas sempre algo diferente de cada um dos dois. Na sua totalidade, o processo é uma transculturação, e esse vocábulo compreende todas as fases da sua parábola (Ortiz, 2001 (1940):18/19).

O termo transculturação é proposto em 1940 por Fernando Ortiz no livro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, onde, o autor constrói um jogo dialético entre o açúcar e o tabaco, contrapondo os produtos como entidades abstratas: o branco do açúcar e o marrom do fumo, o doce e o amargo, o alimento e o veneno.

Lilium Ramos da Silva¹⁴ nos informa que:

(...) já em 1928, estes processos transculturais estavam na base do Manifesto Antropófago escrito pelos modernistas brasileiros, que, ao fazer o elogio da devoração cultural, baseava-se na questão de que não se devora o inimigo para matar a fome, e sim para absorver as suas virtudes, e depois de um processo de digestão, “vomita-se” elementos novos, transformados.

Lilium Ramos da Silva ainda nos lembra que em 1980, alguns antilhanos trazem o conceito da *crioulização*, mencionando o fato de que os americanos (termo que abrange todos os habitantes das Américas) queriam, a princípio, preservar as purezas originais, mas acabaram se vendo atravessados uns pelos outros, e, com isso, cada outro se tornando componente de um mesmo, embora permanecendo distinto. Temos que lembrar a importância desses conceitos, já disseminados nos grandes centros

¹⁴ SILVA, Lilium Ramos da. O (RE) Contar da História em Viva o Povo Brasileiro. Artigo publicado em <http://www.msmedia.com/conexao/01/lilium.pdf>.

acadêmicos do Primeiro Mundo (denominação perigosa, já que quem dividiu o mundo em primeiro e terceiro foram os mesmos que impuseram aos latinos a dependência cultural e econômica).

Pensar, escrever, ser lido e ouvido na própria América mostra a emergência de uma cultura que, unindo forças, está conseguindo fugir da dominação cultural e está encontrando o seu lugar nas sociedades letradas, com o olhar voltado para o local e não mais para o estrangeiro.

Pensar da e na periferia produz, constantemente, lugares de enunciação que não são dados e sim representados, tornando a América Latina objeto de desejo nos estudos sobre identidades, pois é na emergência de uma cultura proliferante que se pode resgatar um passado e apostar também em um futuro que “possa acelerar a expansão de uma nova cultura”¹⁵.

Além disso, há também a tentativa de reconstruir uma vida em sociedades (como *locus* para o pensamento crítico) em um espaço onde se desenvolva a transculturação.

Aqui nosso trabalho, ao mesmo tempo em que rememora elementos fundadores, evoca mitos de origem e relembra contos e lendas que existem na tradição oral, transgride conceitos como os de povo, inscrevendo discursos que foram silenciados ou proibidos, (fala daqueles que não têm voz), como o caso dos negros escravos, se bem que esses negros buscaram uma alternativa para que suas *Vozes* fossem ouvidas. Este trabalho situa-se em um *caminho do meio*, num espaço transcultural, onde não deixa de contar a história oficial, mas traz também novos elementos a esta história, buscando um novo tipo de produção, a qual Liliam Silva chamou de: “*A (re) contagem da história*”.

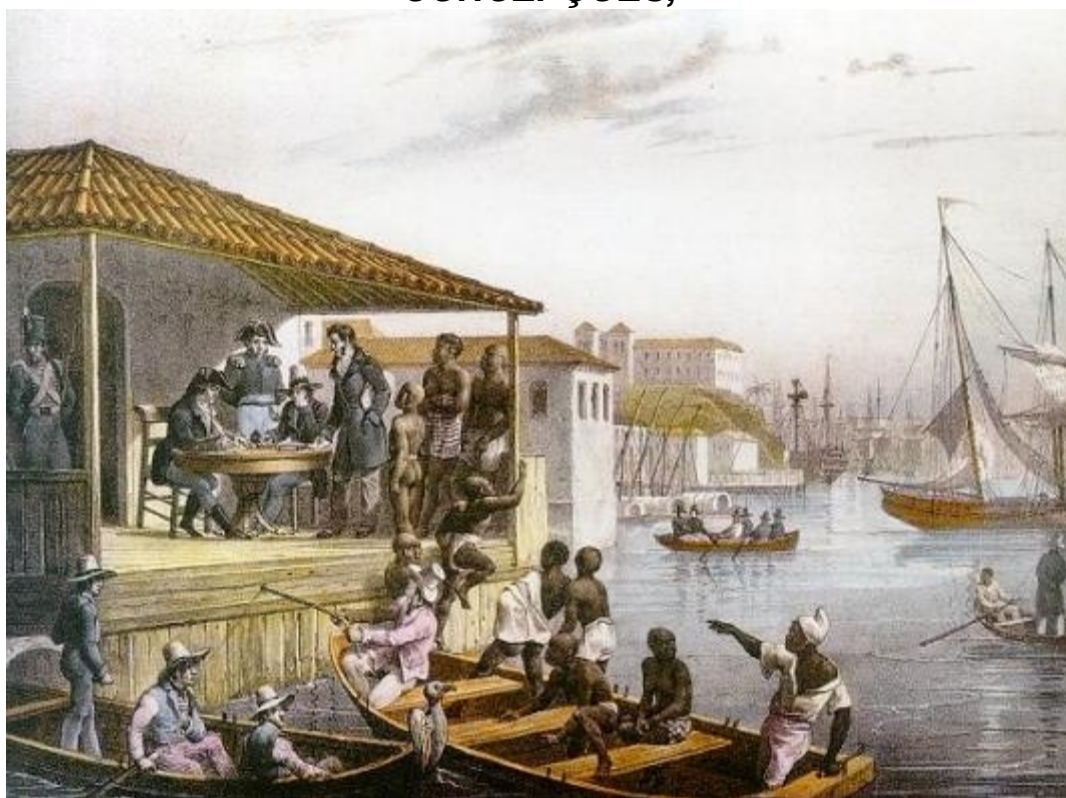
A delimitação do espaço e do tempo mostra a necessidade de se apreender o processo historicamente dado, pois, conforme o historiador E.P. Thompson, se “determos a história num determinado ponto, não há classes, mas simplesmente uma multidão de

¹⁵ BERND, Zilá (org). *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 2003. Apud. SILVA, Liliam Ramos da. *O (RE) Contar da História em Viva o Povo Brasileiro*. Artigo publicado em <http://www.msmedia.com/conexao/01/liliam.pdf>.

indivíduos com um amontoado de experiências. Mas se examinarmos esses homens durante um período adequado de mudanças sociais, observaremos padrões em suas relações, suas idéias e instituições” (Thompson, 1987:12). Por isso, optamos em trabalhar apresentando duas experiências, brasileira e Cubana elegendo a capitania de Goiás e as cidades cubanas de Santiago de Cuba e Santiago Del Prado (El Cobre), no período que vai de 1736 a 1860, período esse, em que pressupomos similitudes entre as vilas com a presença e influência marcante de colonizadores portugueses e espanhóis, e de povos africanos, especialmente da cultura Ioruba, (Nagô – Lucumí).

CAPITULO I

GOÍAS **CHEGAM OS NEGROS, SEUS DEUSES, SUAS CRENÇAS E CONCEPÇÕES,**



Desembarque de escravos negros vindos da África. Rugendas, BMSP

1.1. Origem Étnica do Negro que veio para Província de Goiás

Os povos africanos no Estado de Goiás desempenharam desde sua chegada aqui um importante papel, colaborando na nossa formação étnica e evolução cultural. Sua entrada no Estado de Goiás inicia-se com as bandeiras colonizadoras. Logo que Bartolomeu Bueno da Silva descobriu ouro em Goiás, no século XVIII, e ganhou o título de superintendente das minas, organizou, rapidamente uma expedição para exploração do ouro, começando pela região do Rio Vermelho, depois nos córregos da Barra, Ferreiro, Ouro Fino entre outros, o que atraiu rapidamente muita gente de todo país.

A riqueza do ouro acelerou a povoação desordenada e a presença dos povos africanos em Goiás.¹⁶ Os primeiros negros que tomaram parte no bandeirismo vieram na bandeira de Afonso Sardinha, o “Patriarca do Ouro”, ainda nos seiscentos; daí por diante, era freqüente a reunião de pretos e brancos na epopéia do desbravamento; “... *a tropa se compunha de portugueses, paulistas, um baiano, e a maior parte era gente de cor e índios...*”.¹⁷

Oficialmente, sabe-se que o primeiro comboio de negros chegou a Goiás em sete de setembro de 1752. É desconhecido o montante de escravos, pois havia razões ponderáveis para ocultá-los, já que o imposto de capitação e os dízimos levaram os colonos ao hábito da sonegação.¹⁸ Em dez anos de exploração das novas terras, a população de escravos já chegava a 10.263.¹⁹

Ao lançarmos a pergunta sobre a origem dos povos africanos que vieram para Goiás, as respostas são desencontradas e confusão.

¹⁶ PALACIN, L. M. ; SANTANNA, M. A. de. *História de Goiás*. 5 ed. Goiânia: Ed. da UCG, 1986. p.10

¹⁷ BRASIL, Americano do. *Cancioneiros de Trovas do Brasil Central*. 2ª ed., Goiânia, 1973, p.43. Apud. BAIOCCHI, Mari de Nasaré. *Negros de Cedro: estudo antropológico de um bairro de negros em Goiás*, 1981, UFG, dissertação de Mestrado. p. 43.

¹⁸ SALLES, Gilka F. de. *Economia e escravidão na Capitania de Goiás*. Coleção documentos goianos, n. 24. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1992, p. 229.

¹⁹ PALACIN, L. *Goiás: 1722-1822:estrutura e conjuntura*. Goiânia: Oriente, 1972. p.33-34.

A pesquisadora Mari Baiocchi, estudando o povo calunga em Goiás, reafirma a tese do antropólogo Artur Ramos no que tange à origem dos grupos étnicos africanos e confirma a predominância dos povos banto em Goiás.²⁰

A estudiosa americana Mary Karasch, pesquisando as chamadas “nações de Goiás”, procurou descobrir as relações entre negros africanos de Salvador, Rio de Janeiro e Goiás. A autora elenca uma infinidade de etnias africanas transportadas para Goiás, entre elas as etnias que constituem o povo banto, tais como angolanos, moçambicanos e congos, sendo de fato o grupo étnico predominante na província de Goiás.²¹

Também o historiador Artur Ramos, concordando com Mary Karasch afirma:

Outro grande grupo africano, os “Bantus”, entre os quais se incluem os “Angolas”, “Congos”, ou “Cabindas” e “Benguelles”, procedentes do Sul do continente negro, aflui para o Brasil Central através do Rio de Janeiro, Alagoas, Pernambuco, Maranhão e Pará.²²

É possível que em Goiás os sudaneses predominassem, pois são freqüentes na documentação.

Citando o Pe. José Pereira Maria, Carlos Brandão informa que a maioria dos negros que vieram para Goiás era “mina”.²³ Nos livros de registro da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, em Meia Ponte, nos quais foram anotados os batizados do Arraial e seus distritos, 1732 a 1771, eram freqüentes o negro mina e o da nação nagô.²⁴

²⁰ BAIOCCHI, M. N. *Kalunga; povo da terra*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria dos Direitos Humanos, 1999. p. 29

²¹ KARASH, M. *Minha Nação: identidades escravas no fim do Brasil colonial*: In: Brasil: Colonização e escravidão. Org. SILVA, Maria Beatriz Nizza. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

²² RAMOS, Artur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934. p. 17-18

²³ BRANDÃO. C. R. *Peões e Congos: Trabalho e identidade étnica em Goiás*. Brasília: Ed. Da UnB, 1977. p.109.

²⁴ *LIVROS de registro da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, Meia Ponte*. Nº 1 a 5. Em média 6.550 batizados, entre brancos, pardos, índios e africanos.

“Sudaneses e Bantus” fundiram-se na população escrava indiscriminadamente,²⁵ sendo conhecidos apenas pela designação de negros.

Fortes indícios nos levam a crer numa presença expressiva dos povos africanos banto em Goiás, uma vez que elementos típicos da cultura desses povos africanos estão presentes ainda hoje, como por exemplo, o ritual festivo da congada. Ao serem traficados para Goiás os negros escravos trouxeram suas diversas matrizes culturais que aqui sobreviveram e conformaram parte de nossa cultura e identidade não só regional, mas, sobretudo, nacional.

O centro da cultura banto é o sagrado ou a sacralidade. Por isso, a religião se torna, inegavelmente, o elemento fundamental dessa cultura. A cultura banto se mostra, dessa forma, pela religião e esta, por sua vez, revela a cultura desses povos.

Os povos negros não separam a vida cotidiana do fenômeno e da prática religiosa. A religião entra no todo da vida desses povos, ela explica os movimentos da natureza, o nascer e o morrer e o destino da humanidade. A religião acompanha os passos do indivíduo no campo, na cidade, nas organizações sociais, políticas e econômicas, isto porque é por intermédio dela que os grupos buscam respostas para suas indagações. Ao falar sobre a estrutura da religião dos povos banto, Roger Bastide diz:

Os Bantos de Moçambique cultuam os ancestrais familiares e é o pai da família que exerce o sacerdócio; isoladamente, os ancestrais do chefe são objetos do culto por parte de todos os membros da tribo e servem de intermediários entre homens e o deus supremo, deus do céu, ou da chuva. O culto dos antepassados domina também a religião mais rica e mais complexa, dos negros de Angola, onde as mulheres são possuídas durante as cerimônias, pelos mortos de suas famílias.²⁶

²⁵ *PROCESSOS*. Goiás, Cartório do 1º Ofício, Arquivo Frei Simão Dorvi. Seminário Dominicano. Livro Letra O. Processo nº 10, p. 14. As penhoras de escravos citam os seguintes nomes, em 1786: José Nagô, Rosemira Matias Sabarú ou Sabará. Joaquim Coirano, Luiz Moçambique, Domingos Angola, etc. Apud. SALLES, op. Cit. p. 230.

²⁶ BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. Tradução de Maria Eloisa Capelato e Olivia Krohenabuhl. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989. p. 85-86.

Sobre a organização religiosa dos negros africanos, vejamos a seguir uma seção onde trataremos sobre esse assunto.

1.2 ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA DOS ESCRAVOS AFRICANOS

É importante lembrar que os negros africanos estavam entrando em um país cuja organização econômica, política, social e religiosa era pensada e ditada pela ideologia branco-européia.

A sociedade assumia um comportamento moral orientado pela Igreja Católica, a vida social era promovida pela Igreja. No seu recinto, aglomeravam-se multidões para as celebrações dominicais e dias santos, para as formações doutrinárias catequéticas, para novenas e devoções. Nas ruas, desfilavam numerosas procissões de multicores estandartes, banda de música, foguetórios e aclamações, misturando autoridades civis, militares, eclesiásticos, além de mineiros, fazendeiros ou senhores de escravos, homens alforriados e cativos. Esta era a realidade brasileira que se reproduzia na sociedade da Província e na Província Goiás.

Por exigência da Igreja Católica, os negros eram obrigados a participar das missas, do catecismo e outras atividades religiosas da Igreja. Os senhores e proprietários de escravos eram obrigados a promover o batismo de seus escravos bem como a sua participação nos outros sacramentos e sua freqüência às celebrações dominicais e em dias santos, sob pena de serem multados ou excomungados.²⁷

Parece-nos, portanto, que a única forma dos negros participarem social na província de Goiás era por meio das atividades promovidas pela Igreja nas suas poucas modalidades da catequização. Uma das formas de evangelização que a Igreja encontrou foi as associações denominadas Irmandades e confrarias.

²⁷ Arquivo Frei Simão Dorvi. Termos das visitas pastorais, cartas pastorais, provisões. 1734 – 1824. p. 3,7,13.

Na província de Goiás observamos a presença das seguintes irmandades e confrarias: Irmandade do Santíssimo, Irmandade do Senhor dos Passos, Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, Irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte, Irmandade de São Benedito dos Crioulos e Irmandade de Santa Efigênia. Neste contexto, inúmeras igrejas foram surgindo com a força do Catolicismo, os braços dos escravos e a exploração do precioso metal.

A grande maioria dos templos religiosos construídos em Vila Boa, ocorreu durante a segunda metade do século XVIII. A proliferação de templos religiosos em uma cidade ou região representava prosperidade, poder e bênçãos. Todavia, em Goiás, o Padre Palacin tem duas explicações para este fenômeno:

A primeira se encontraria na concorrência das confrarias e Irmandades. Cada Irmandade pretendia ter seu templo próprio e rivaliza-se com outras no esplendor do culto e das festas. Havia em Vila Boa sete irmandades, as três mais importantes marcaram a distinção das raças e a sua oposição: a do Santíssimo Sacramento, exclusivamente dos Brancos, a do Rosário dos 'pretos' e o da Boa Morte dos pardos. A segunda causa estaria no emprego de riqueza adquirida nas minas pelos portugueses, em construção de Igreja, uma vez a morte sem herdeiro seus bens cairia nas mãos do juízo de órfãos ausentes.²⁸

As Irmandades possuíam certas práticas que assinalaram profundamente a vida dos negros e que se tornaram características marcantes dessas associações: Forte participação negra no culto católico; grande responsabilidade dos negros na promoção devocional; promoção do culto e organização da própria irmandade.

Segundo dados da pesquisa de Cunha Matos, em 1729, deu-se a criação da Paróquia de Santana de Vila Boa e, no ano de 1758, sua colação com capelas filiais da Boa Morte e São Gonçalo; em 1739, com a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que foi construída no ano de 1743, com a capela da Lapa, que foi edificada em 1761. Cada uma dessas

²⁸ CASTRO. J. L. de. *A organização da Igreja Católica na Capitania de Goiás (1726-1824)*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1995. p.177.

capelas possuía uma Irmandade que funcionava em um altar lateral, cultuando assim o seu santo de devoção.²⁹

A igreja da Boa Morte acomodava as devoções pela Santíssima virgem lideradas pela Irmandade da Boa Morte e São Gonçalo Garcia, composta pelos denominados Homens Pardos de Vila Boa de Goiás. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário prestava homenagem à Senhora do Rosário dos Homens Pretos e a Irmandade de São Benedito, que ocupava altar lateral e prestava devoção a São Bendito.

Em 1804, a Irmandade de São Benedito se transfere para a Igreja de Nossa Senhora do Carmo.

Como já havíamos dito, os escravos buscavam entre os santos negros a mediação entre Deus e um cotidiano de penúria e servidão. São Benedito, por exemplo, de ascendência africana, filho de escravos, era capaz de avaliar o grau de suas aflições e por isso, era sempre solicitado.

Uma referencia a festa, a procissão de São Benedito encontramos em um recente artigo de Maria Lenke Loiola que, nos fala sobre algumas formas de protesto das irmandades e confrarias ao denunciarem o alto preço dos serviços eclesiásticos:

(...) a ordem da festa do Senhor São Benedito foi invertida: Por motivos de particulares vontades, que a procissão fosse por becos e outras ruas indecentes (...) entraram a maquinar orgulhos e perturbações os ditos irmãos crioulos (...) ³⁰

Maria Lenke nos fala que, talvez, os negros tenham se aproveitado de uma suposta contenta entre um tal vigário Noronha que, teria escrito à rainha se queixando das atitudes do governador, e ela questiona a motivação do Vigário, sugerindo que talvez ele tenha feito isso em represália à

²⁹ MATTOS, R. J. da C. *Chorografia Histórica da Província de Goyaz*, Goiânia, Gráfica Editora Líder 1978. p. 97-98. Cf. MORAES, C. de C. P. *A capitania dos Goyazes em Festa: As comemorações pela convalescença do Rei Dom José I em 1760. Estudos Ibero-Americano*, Porto Alegre, v. 25, jun. 1999. p. 81-82.

³⁰ Queixa do vigário de Vila Boa de Goiás contra o governador Luis da Cunha Menezes. In: Bertran, Paulo. *Notícia geral da capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás; Brasília: Solo Editores, 1996, Tomo II. Apud. LOIOLA, Maria Lenke. *Além da boa morte: atuação das Irmandades de pretos em Goiás Colonial*. Disponível em http://www.cehila-brasil.com.br/Biblioteca/Arquivo_135.doc.

representação dos oficiais da Câmara de Vila Boa. Mas o que nos é importante aqui é perceber que os negros se beneficiaram dessas contendas entre o vigário e o governador Menezes, pois elas permitiram que esses negros determinassem o rumo da procissão de seu santo conforme acharam conveniente.

Noronha teria recolhido o Santíssimo Sacramento à Matriz, mas, a *Procissão continuou com as Sagradas Imagens pelas ruas que [os pretos] quiseram e pelas quais daria motivos à proteção e desordens*. Mesmo por pouco tempo, os irmãos crioulos puderam se manifestar como queriam. Resta saber se essas *liberdades* tomadas por ocasião das procissões tiveram a anuência da Mesa administrativa da Irmandade ou foram deliberações tomadas por uma parte dos confrades.³¹

Nessa devoção se utilizavam batuques e congadas, ritos que aproximavam a veneração à São Benedito do mundo Africano.

Segundo Arthur Ramos, no Congo já havia essas confrarias negras com o Santo de sua proteção introduzido pela catequese dos missionários portugueses. Nossa Senhora do Rosário já era conhecida dos negros Congos que aqui continuaram com sua devoção e a de outros santos.³²

Com a criação das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário em 1734, Irmandade dos Homens Pardos, na Igreja da Boa Morte, em 1779, e a de São Benedito do crioulo, em 1786, os negros escravos passam a vislumbrar uma certa utopia.³³ Tanto as irmandades como os quilombos constituíram verdadeiros espaços de vivência e perpetuação da cultura negra, funcionando como elemento fundamental da resistência e da reconstrução da identidade dos povos negros em Goiás.

³¹ LOIOLA, *Op. Cit.* p.

³² RAMOS, Artur. *op. Cit.* , p.128

³³ REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito, estabelecidos na Igreja da Matriz de Nossa Senhora do Carmo de Vila Boa, ao príncipe regente D. João, solicitando a confirmação do compromisso da Irmandade. (doc. Anterior a 18 de junho de 1805). Microfilme do Arquivo IPEHBC.

1.3 - IRMANDADES NEGRAS EM GOIÁS

Nos últimos anos tem sido possível observar, na historiografia brasileira, que o tema referente às Irmandades e Confrarias, tem sido bastante discutido, prova disso e o crescente número de trabalhos científicos que trazem a referida problemática. Estes trabalhos mostram, principalmente, uma discussão teórica a respeito do papel da Igreja (principalmente através das Irmandades) dentro do processo de consolidação do Estado brasileiro.

Caio César Boschi, por exemplo, aponta que desde os primórdios o Estado brasileiro deixa bem explícito que se ocupava principalmente com as questões políticas e econômicas. A questão social, segundo o autor seria resolvida pela auto-organização das camadas excluídas³⁴, desta forma, dentro do reino desenvolveu-se um número considerável de associações leigas que se responsabilizavam pela assistência mútua.

Irmandades e Confrarias, segundo grande parte da historiografia brasileira são termos distintos para uma mesma instituição, neste sentido Maria Aparecida Junqueira Veiga afirma que segundo o Código Canônico, Canon 700 apontava três classes de associações: as ordens terceiras, confrarias e pias uniões. E segundo este mesmo código Confrarias eram: *“as associações de fieis que tenham sido eretas para o incremento do culto público”*.³⁵

Para Cristina de Cássia Moraes³⁶, especialmente em Goiás, Confrarias e Irmandades são instituições com objetivos diferentes, pois as confrarias são as associações dentro das Irmandades que serviam para representar os interesses de sua classe tais como a busca de alforrias,

³⁴ BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder (Irmandades Leigas e Políticas Colonizadoras em Minas Gerais)*. São Paulo, Editora Ática, 1986.

³⁵ GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. *Redes de Sociabilidade e de Solidariedade no Brasil Colonial: As Irmandades e Confrarias religiosas*: In: Estudos de História, Vol. II, nº 2. Franca, Unesp, 1995.

³⁶ MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *As Estratégias de Purificação dos Espaços na Capital da Província de Goiás 1835 _ 1843*. Goiânia: UFG, 1995.

inventários de bens, reivindicações políticas e intercessões principalmente em relação à cobrança de impostos.

Segundo os termos de compromisso das Confrarias do Santíssimo Sacramento e de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos existe uma separação entre a Confraria e Irmandade. *“São as confrarias ao contrário das irmandades huns corpos que pela união das vontades se convocam entre si, para que seo zelo se verifique até como Catholicos³⁷”*

Ao nosso ver Irmandade e Confraria possuíam funções distintas. Na maior parte da documentação que pesquisamos, existem Termos de Compromissos que ora, se dizem irmandades, ora confrarias. Questionamos se não seria apenas uma questão de terminologia. Mas, quando se trata de irmandades de cativos percebemos diferenças não somente na palavra adotada. Porque os cativos de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Vila Boa de Goiás chamam de confraria sua associação e não os cativos da Irmandade do Rosário da cidade de Meia Ponte?³⁸. No momento, por Irmandade, entendemos associações responsáveis pela parte religiosa e tendo como principais finalidades, a organização das festas dos santos devotos, sendo que, a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos era realizada no dia 03 de outubro,³⁹ e também pelo maior momento da vida em sociabilidade a “morte” dos irmãos, organizando e cuidando do acompanhamento que se fazia até o local do sepultamento; no início, no interior da Igreja e depois, com a construção do cemitério local em 1859, a vala destinada a Irmandade.

Segundo Maria Lenke:

Algumas irmandades chegavam a ter seus próprios esquifes, como é o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Meia Ponte e Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Cativos de Cocal. Possivelmente, aí esteja uma maneira

³⁷ Fundação Educacional de Goiás: Documentos avulsos, 1792-1798; *Termo de Compromisso de Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos*.

³⁸ Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa: Códice 1677-1803: Termo de Compromisso da Confraria de São Benedito (...) *Como as Confrarias não sejam mais que hum congrego de muitos para este ser bem governado deve ter Leys particulares e obrigando-se nessesariamente aellas porque sesujeitão ao serviço da dita Irmandade de Santo para cujo Culto for... ep.^a que nanova confraria de São. Benedito q assim sedeclara sede todo o bom governo e direcção em caminhando ao augmento da mesma Confraria zello e seviço e culto do mesmo Santo parceo conveniente estabelesser o prezente compromisso ao qual e atodas as suas clauzulas se obrigarem todos e cada hu dos que entrarem na dita confraria (...)*

³⁹ Almanach da Provincia de Goiás (1886)

encontrada pelos confrades das irmandades de pretos de minimizarem a segregação imposta, receber os últimos sacramentos, ser carregado em caixão para ser enterrado em sua própria capela provavelmente era mais reconfortante que ser enterrado no cemitério com os indigentes, ou mesmo no mato como freqüentemente ocorria⁴⁰.

Alisson Eugênio afirma que, na sua origem, as Irmandades negras eram incentivadas e permitidas pelos homens brancos e igreja no início, numa tentativa de integração do escravo em uma sociedade nova. As irmandades de Nossa Senhora do Rosário nasceram sob a influência da Igreja Católica. No entanto, na medida em que a devoção do Rosário circulou entre os negros, seja de maneira imposta ou por simples contato com outros devotos, eles a reelaboraram, uma vez que nela acrescentaram elementos de sua própria cultura. Sendo assim, ao se organizarem em Irmandades religiosas, produziam um catolicismo alternativo em relação as determinações eclesiásticas, do qual a própria classe dominante local participou.⁴¹

As Irmandades de negros, segundo Caio César Boschi possuíam um caráter conservador e em Minas Gerais não “*combateram a ordem escravocrata*”. Para o autor a inclusão dos negros em irmandades tratava-se de:

Um processo de assimilação unilateral, onde o negro e o mulato incorporam às suas personalidades comportamento e atitudes brancas (...) tornam-se uma forma de manifestação adesista, passiva e conformista das camadas inferiores.⁴²

Boschi baseia sua afirmativa a partir da comparação entre o papel social desenvolvido pelas irmandades em contraponto ao papel

⁴⁰ LOIOLA, Maria Lenke. *Além da boa morte: atuação das irmandades de pretos em Goiás Colonial*. Disponível em http://www.cehila-brasil.com.br/Biblioteca/Arquivo_135.doc.

⁴¹ EUGÊNIO, Alisson. *Lazer e devoção: As festas do Rosário nas comarcas de Mariana e Ouro Preto no Período escravista*. In: *Estudos de História*. Vol. 3, número 1. Franca: Unesp, 1996 p.114.

⁴² BOSCHI, Op. Cit. p. 155_ 156.

dos quilombos, pois estes representavam uma consciência de classe, e conseqüentemente, inexistiu uma consciência política.

Essa afirmação a nosso ver é válida em parte para Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Goiás. A religião é um valor fundamental dentro da cultura negra sendo um modo de ordenar e julgar o mundo construindo uma posição vantajosa e uma base de conduta e justiça. Ora, a imposição de uma nova religião pela classe dominante tinha como objetivos a quebra dessa ordenação e dessa base de conduta.⁴³ Mas percebemos que, os negros através de inúmeras práticas, vão resistindo e se organizando, ou seja, passam a incluir na religião “branca” elementos da cultura “negra”. A instituição dos cargos de Rei e Rainha é, a nosso ver, a maior evidência dessa circularidade no catolicismo, em nossa pesquisa percebemos que estes cargos são, exclusivos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens pretos. cremos a instituição dos mesmos podem dizer respeito a uma necessidade de representação simbólica de poder.

Segundo o termo de compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos todos os cargos deveriam ser ocupados por pessoas pretas⁴⁴, excepcionalmente era “permitida” a presença de homens brancos ocupando os cargos de Tesoureiro e Escrivão. Essa “presença” de homens brancos participando de uma irmandade negra nos traz um questionamento relativo aos motivos que levaram a esta inclusão. Em um primeiro momento poderíamos crer que estes cargos necessitavam de um domínio da escrita e, devido a pouca ou quase nenhuma alfabetização do negro neste período, portanto era necessária e providencial a “assistência” de homens brancos na irmandade. Ou quem sabe, a presença de homens brancos ocupando cargos dentro da irmandade, se devia, principalmente, a uma estratégia de controle das praticas que ocorriam dentro dela, afinal, os grupos sociais dominantes precisavam controlar os rituais e crenças africanas praticados à revelia das proibições da Igreja. [...] este lugar encontra-se apenas

⁴³ GENOVESE, Eugene D.A. *Terra Prometida: O Mundo Que os Escravos Criaram*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, p 259-260.

⁴⁴ Fundação Educacional de Goiás: Arquivo Frei Simão Dorvi, *Termo de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos*.

de Licença Ordinária do Sacerdote Secular, envolta em maos costumes de adivinhar e praticas de feitiços no campo de assadas [...].⁴⁵

Ou conforme afirma Julita Scarano.

Não quer dizer, entretanto, que todos os brancos pertencentes a Irmandades de Pretos eram irmãos de mesa. A maioria não passava de membros com os outros que se sujeitavam, ao menos teoricamente, às leis da organização.⁴⁶

Scarano conclui que:

(...) que motivos levariam os brancos a ingressar numa confraria de homens de cor? Embora não deixassem de invocar para tanto razões piedosas, parece inegável que a sua presença valia ali por um meio de controle, que acabava por tirar dos irmãos a sua independência.⁴⁷

Além do mais precisavam fiscalizar as moradias deixadas como herança, peças em ouro, prata e bronze para o ofício religioso e também, muito escravos, como consta na prestação de contas exigida pelo Governo Provincial, chamado de Inventário de Bens.

Conforme afirma Maria Lenke Loiola haviam outras formas de controle, entre elas estava a dos Termos de Compromissos, já que a aprovação dos mesmos estava circunscrita pelo poder régio. Mesmo assim, os termos de Compromissos foram um meio de protestar contra o que se considerava injusto. *“Como o caso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Cativos de Cocal que, através de seu Compromisso, em 1772, reclamou dos altos preços cobrados pelos párocos por enterro de cada escravo”*⁴⁸:

Costumam os R R Parochos nesta Terra (cheyos do mayoir interesse pecuniario, e maxima ambição) querem obrigar aos Povos á que paguem duas oitavas de oiro de cada escravo

⁴⁵ Fundação Educação de Goiás: Arquivo Frei Simão Dorvi, *Termo de compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos*.

⁴⁶ Apud. BOSCHI, Op. Cit. p. 138.

⁴⁷ Apud. BOSCHI, Op. Cit. p. 139

⁴⁸ LOIOLA, Maria Lenke. *Além da boa morte: atuação das irmandades de pretos em Goiás Colonial*. Disponível em http://www.cehila-brasil.com.br/Biblioteca/Arquivo_135.doc.

fallecido, e com o pretexto de que se lhe devem pagar duas Missas de corpo presente que dize lhe dizem, que nem as dize, nem parece justo tal vexame. (...).⁴⁹

Segundo Maria Lenke Loiola esta parece ter sido a primeira vez que os irmãos cativos de Cocal se manifestavam contra as arbitrariedades de párocos. Em 1788, requeria:

Que esta Ima e Templo fiquem izentos de serem vizitados pelos Rd.^{os} Ministros Ecclesiasticos chamados Visitadores, por causa dos grandes vexames, e opressoens de tributos, e Leys pecuniárias, que lhes impõem (...) pede esta Irmandade a S. Magestade Fidelissima se digne mandar hum inviolavel Regimento para alivio dos seus Vassalos, nas grandes opressões, que padecem, por razão dos avultadissimos emolumentos, e exorbitantes direyτος Parochiaes, com que os Vigarios os destroem.⁵⁰

As capelas de pretos estavam, na maioria das vezes, situadas na periferia, como pode ser visto em Pirenópolis, Cidade de Goiás e várias outras cidades da capitania de Goiás no período colonial, essas construções foram importantes componentes de sua afirmação social. Não apenas porque nelas enterravam seus mortos, mas devido às sociabilidades criadas a partir das cerimônias, tanto fúnebres quanto festivas. Contudo, apesar de não estarem localizadas em lugar privilegiado, estavam subordinadas a provisões eclesiásticas, como ocorreu com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos que teve a delimitação das covas dentro da capela conforme hierarquias instituídas pelos cargos administrativos.⁵¹

Após leituras iniciais da documentação relativa a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos como o Termo de Compromisso, Termo de Assentamento, Inventário de Bens, dentre outros

⁴⁹ *Compromisso da Irmandade dos Pretos Captivos de Nossa Senhora do Arrayal de Cocal 1772, Capítulo 32.* Apud. LOIOLA, Maria Lenke. *Além da boa morte: atuação das irmandades de pretos em Goiás Colonial.* Disponível em http://www.cehila-brasil.com.br/Biblioteca/Arquivo_135.doc.

⁵⁰ *Idem: Compromisso da Irmandade dos Pretos Captivos de Nossa Senhora do Arrayal de Cocal 1788.*

⁵¹ *Idem: Livro do Compromisso de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Meya Ponte 1758, provisão de 20 de agosto de 1758.*

e da historiografia especializada sobre o tema, observamos uma organização criada com o objetivo de introjetar valores de cultura ocidental na população negra e aplicamos a hipótese que a partir desses referências de dominação, os negros se reorganizaram criando um espaço de valores e símbolos que lhes são próprios.

Segundo Alisson Eugênio, o culto a Nossa Senhora do Rosário foi iniciado no século XIII, quando os cristãos, em louvor a Deus e a Mãe de Cristo, derrotaram os albigenses e libertaram os cativos de guerra. No século XVI, por ocasião da Batalha de Lepanto, na qual os adeptos de Cristo derrotaram os turcos no Golfo de Corinto, na Grécia, o Papa dominicano Pio V instituiu a Festa do Rosário em homenagem a Nossa Senhora. Segundo a tradição, ela apareceu durante a batalha exibindo um colar de contas cuja utilização, sob forma de orações, ajudou os cristãos a vencerem o combate⁵². Tinhorão no seu livro *Os negros em Portugal* aponta para a escolha de Nossa Senhora do Rosário pelos cativos por causa do rosário de contas que ela usa, assim como um orixá africana usava, daí a preferência.

Boschi argumenta no sentido de identidade entre os santos e os devotos no sentido que:

Os santos poderiam, ser considerados símbolos da verdade racial e social do Brasil”; Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Elesbão, Santa Efigênia eram invocações dos negros não apenas pela afinidade epidérmica ou pela identidade de origem geográfica, mas também identidade de origem com suas agruras. Os “Santos dos brancos” não saberiam compreender os dissabores e os sofrimentos dos negros.⁵³

Como bem afirma Maria Lenke Loiola

(...) as irmandades eram impostas diversas formas de segregação. No nome, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Cativos, Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Pardos. Na localização periférica de suas capelas, sempre inferiores ao nível de construção das matrizes.

⁵² EUGÊNIO, Op. Cit. 114

⁵³ Boschi: 1986:26

Contudo, tal segregação foi insuficiente para torná-las invisíveis e silenciosas.

Erecta na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, esta Irmandade teve seu primeiro termo de Compromisso redigido em 1745 com o término da construção da dita Igreja. Foi refeito – modificado – e aprovado em 6 de maio de 1796 e novamente autorizado em 11 de maio de 1811 com cobrança do *sello em quatro centos e oitenta reis recolhidos por 24 páginas do Compromisso aprovado*.⁵⁴ Teve como membros fundadores pouco mais de trinta membros e desses, dezoito faziam parte da Mesa da Irmandade e não sabiam escrever⁵⁵. Os demais, que dominavam as letras, estavam ocupando cargos como escrivão, tesoureiro, procurador, dentre outros também importantes. A Irmandade teve seu período de atividades encerradas com a venda da Igreja pra a ordem Dominicana, um pouco antes da abolição da escravatura, ou seja, em 1885.

Fica claro que essas irmandades lutavam para diminuir o isolamento imposto. É preciso analisá-las em um contexto marcado por condições impositivas próprias da escravidão. Contudo, as brechas encontradas foram utilizadas para se destacarem socialmente. Assim, mais que garantir rituais fúnebres dignos, as irmandades tentaram ir além, marcando sua contribuição na formação de uma identidade nacional, ao incorporar em nossa cultura traços marcantes da religiosidade negra.

⁵⁴ O Termo de Compromisso compõe-se de 32 capítulos, cada um em uma folha.

⁵⁵ Ao final do Termo observamos assinaturas “meio” ilegíveis e as outras escritas: *Signal de Antonio + Vaz, Signal de Henrique + da Silva*. Fundação Educacional de Goiás: Documentos avulsos, 1745 – 1796; Termo de Compromisso de Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

1.4 - IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO



Igreja de Nossa Senhora do Rosário

Construída em 1761, foi demolida e refeita em 1934 por padres dominicanos, que alteraram elementos da fachada original. Ao lado da igreja funciona um convento dominicano.

A professora Cristina de Cássia Moraes, que há muito vem pesquisando as Irmandades em Goiás do século XVIII, afirma que a Irmandade do Rosário teve o seu primeiro termo de compromisso escrito em 1745, acompanhando, então, o término da construção do seu templo. Mas o referido termo só teve a sua aprovação em 1796 e novamente autorizado sob o pagamento de uma taxa referente ao selo de quatrocentos e oitenta reis, valor exigido para da validade a um documento de 24 páginas, chamado livro de compromisso. Os membros desta irmandade contavam mais de trinta, sendo que dezoito deles eram analfabetos e faziam parte da mesa da Irmandade. Os letrados assumiam os cargos importantes, como escrivão, tesoureiro,

procurador, zelador e outras funções igualmente importantes. A atividade da Irmandade chega ao final com a instalação dos dominicanos na cidade de Goiás em 1885.⁵⁶

A responsabilidade pela condução da administração da Irmandade do Rosário era de uma mesa composta por juiz, escrivão, tesoureiro, procurador, zelador, andador, seguido de doze irmãos e doze irmãs. O período de exercício nesses cargos durava um ano. A função do procurador era a de controlar as receitas e despesas de orçamento da Irmandade, além de defender judicialmente os bens da associação.

Cabia ao Juiz convocar a mesa e se responsabilizar pelo cumprimento do Termo de Compromisso. O escravo, por sua vez, assumia a guarda dos livros, cuidava do Altar Maior da Irmandade e de sua ornamentação e também das jóias da Irmandade. Organizar procissão e sair às ruas era missão do zelador, andador e irmão e irmã da mesa. As regras da Irmandade exigiam que esses cargos fossem ocupados só por pessoas negras, mas ocorria também a permissão, em certas circunstâncias, da entrada de homens brancos nos cargos de Tesoureiro e Escrivão.

A presença dos homens brancos nas Irmandades dos negros ter duas justificativas: ou a razão dessa exceção estaria no fato dos negros não dominarem a escrita, ou deveria ser uma estratégia de controle da associação dos negros pelos brancos. A fiscalização se dava tanto no âmbito comportamental religioso e social dos negros quanto no patrimonial – casas, peças de ouro, prata, bronze e até escravos deixados como herança por alguém.⁵⁷

Nas Irmandades em Goiás não havia competição entre os associados, todos eram irmãos e tinham por dever servir o santo e a Irmandade. As eleições eram anuais e deviam eleger os membros da mesa, com o número de doze irmãos e doze irmãs, mas o os cargos de rei, rainha,

⁵⁶ MORAES, Cristina de C. P. *Artigo para colóquio: Piedade popular: espiritualidade, representações, sociabilidades*. [S.l]: [s.d.]. (Divulgação restrita). P.135.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 138-139.

juiz e juíza. Antes de três anos, os antigos membros não podiam ser reeleitos.

58

Os negros foram contemplados nesta modalidade e, progressivamente, foram se distanciando dos brancos, em razão de alguns conflitos raciais ou de poder e, também porque começavam a ganhar alguma autonomia, criando, portando, as suas próprias Irmandades. As Irmandades eram fundadas na sua maioria por grupos e não por uma só pessoa.⁵⁹ Organizavam-se e viviam sob as diretrizes de um estatuto ou compromisso particular. Esses estatutos constituíam uma cartilha de direitos e deveres de seus membros, cujos compromissos, geralmente, eram submetidos à aprovação do Rei de Portugal.

Os estatutos das Irmandades Católicas da Cidade de Goiás, no século XVIII e XIX, são de inestimável e imprescindível valor, sobretudo para a investigação dos elementos que serviam como preservação dos valores culturais de seus participantes e de sua religiosidade, estando neles contidos os direitos e obrigações de seus associados, bem como critérios de participação, normas das eleições da mesa, controle e as condições para a entrada dos novos membros e as formas de celebração dos cultos e festas.

⁵⁸ LIVRO de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Arquivo Frei Simão, Goiás. Livro de Compromisso de Nossa Senhora das Mercês de Cocalzinho 1788. Arquivo IPEHBC.

⁵⁹ AZZI, Riolando. A. *A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial*. In: História da Igreja no Brasil. (org) Hoornaert. E. São Paulo, Paulinas. Petrópolis, Ed. Vozes, 1992. p. 234-235.

1.5 - FESTAS NEGRAS, NEGROS EM FESTA.



Um dos aspectos de maior realce nas Irmandades Católicas do Brasil e, naturalmente, em Goiás eram as suas festas, que se davam com muito brilho e exuberância. Inúmeros visitantes eclesiásticos, estrangeiros, pesquisadores e bispos noticiaram em seus relatórios a existência dessas festas religiosas promovidas pelas paróquias e governos, cujos figurantes se misturavam, até certo ponto, com brancos, 'pardos' e negros. De fato, a Igreja Católica era a grande responsável pela promoção da moral e da vida social na cidade de Goiás nos séculos XVIII e XIX.⁶⁰

⁶⁰ CURADO, Sebastião Fleury. *Memórias Históricas*. 1ª ed. São Paulo: Impresso nas Oficinas a da Empresa Gráfica de Revistas dos Tribunais, 1959. p. 127-133.

A estrutura e a modalidade das festas, tanto nas Irmandades dos negros e pardos, quanto nas irmandades dos brancos, eram as mesmas, a nosso ver, diferenciando-se apenas na exibição e intensidade dos festejos, ornamentos e riquezas, de forma harmoniosa. O pesquisador austríaco Johann Emmuel Phol chegou a noticiar, quando passou por Vila Boa, no século XIX, que assistiu a uma festa relacionada com a Semana Santa. Era a procissão do Senhor dos Passos. Nessa procissão, havia uma imagem que representava o Salvador carregando a sua cruz e, atrás dela, uma grande multidão, com banda de música e muita animação dirigindo-se para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário.⁶¹ No outro dia, depois de uma missa cantada, deu-se início à festa e, às cinco horas da tarde, após um sermão do padre, a procissão assumiu o caminho de volta para a Matriz. Nela, centenas de pessoas participavam: negros, mulatos e brancos, escravos e libertos. O cortejo era aberto com uma sessão de exercícios da penitência, ritual cumprido na sua maior parte por mulatos e negros escravos. Também havia nessa procissão o porta-estandarte com uma bandeira roxa e uma flâmula romana. Seguiam, também, os irmãos do Santíssimo com roupas vermelhas e velas, juntamente com meninos vestidos de anjo, os padres e as tropas, ao soar dos tambores. Cabia aos homens a responsabilidade de fechar o cortejo, enquanto as mulheres, excluídas da festa pública, iam para o interior da Igreja. Esta festa era exclusiva dos brancos.

Os mulatos, entretanto, faziam uma outra festa oito dias depois, obedecendo à mesma estrutura, apenas trocavam o santo e os atores. No lugar do Senhor dos Passos, entraria Nossa Senhora das Dores. No lugar dos anjos brancos, desfilavam as crianças negras fazendo papel de anjo. O cortejo recebia o nome de procissão dos Pardos das Dores de Nossa Senhora. A imagem era vestida de Mãe de Deus e portava uma espada no peito. Os negros esforçavam-se para superar a festa do branco.⁶²

O pesquisador austríaco criticava a maneira dos moradores de Vila Boa viverem a religião que, segundo ele, consistia na forma e não na essência, e reclamava da influência que as crianças africanas

⁶¹ POHL, J. E. *Viagem no interior do Brasil*. Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado. São Paulo: Itatiaia, 1976. p. 144-145.

⁶² PHOL, J. *op. Cit.* p. 143

exerciam na personalidade das crianças e futuros jovens brancos. O povo era bastante festivo e freqüentava especialmente, as festas religiosas, sobretudo na Semana Santa. Das solenidades participavam o governador, os funcionários reais, os senhores de escravos e o povo cada um com seus trajes.⁶³

Tanto nas festas dos brancos quanto nas festas dos negros havia uma ostentação do luxo. Era uma boa ocasião para as mulheres saírem de casa aos domingos e feriados, já que viviam confinadas em suas casas. Mattos Chega a afirmar que numa missa dominical no Arraial de Meia Ponte, o número de participantes atingia 1500 pessoas. Isto mostra como era a vida social em Goiás no período colonial.⁶⁴

Como a Igreja regulava moralmente a sociedade, obrigava a população a participar dos eventos religiosos, inclusive forçando os senhores a enviarem seus escravos para a catequese católica e para as festas e missas dominicais e dos dias santos. Estes deveriam ser batizados e ungidos na hora da morte pelo padre, vigário ou capelão da Irmandade. De modo que os escravos deveriam ser doutrinados, especialmente os seus filhos. Receber os santos sacramentos e a promessa de várias missas pelo sufrágio da alma era morrer com dignidade.

Vimos dessa forma que os negros eram obrigados a participar e a se filiarem nos quadros da Igreja Católica de Dom José, por intermédio do seu visitador, Pe. João de Almeida Cardoso, sob o pretexto de zelar pela situação moral dos escravos, determinar que todos os escravos deveriam ir à missa, independente da vontade de seus amos. Também questionava os senhores de escravos que enterravam os restos mortais dos africanos em terrenos clandestinos, sem a assistência de um padre.⁶⁵

As festas religiosas atraíam muita gente, funcionando como algo que quebrava a rotina e integrava a população. Os negros foram, cada vez mais, participando dessas festas, por 'incentivo' de seus senhores, ora por imposição das figuras eclesiásticas, ora até mesmo, por

⁶³ Ibid. , p. 142

⁶⁴ MATTOS, R. J. da C. *Itinerários do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão pelas províncias de Minas Gerais e Goiás*. Rio de Janeiro: Imperial e Constitucional de J. Villencuve, 1986. p.139-155.V.I, II

⁶⁵ SILVA, J. T. da F. *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. São Paulo: Salesianos, 1948. p. 87. V. I

uma motivação pessoal ou grupal no sentido de encontrar espaços para sobreviver em uma sociedade profundamente hostil ao povo africano. É possível perceber a intensa participação dos negros na Igreja por meio dos inúmeras advertências e proibições feitas pelos bispos por cartas pastorais ou pelos visitantes incumbidos dessa tarefa.⁶⁶

Dom Frei Antonio do Desterro, Bispo do Rio de Janeiro, escreveu uma carta pastoral datada do dia 1º de abril de 1747 proibindo os batuques, os festejos e os ajuntamentos de pessoas de sexo diferente. A alegação era que as pessoas ornamentavam os altares com música, instrumentos, muita pompa, para depois caírem no baile, nos saraus, nos batuques e outros divertimentos que não “condiziam” com os louvores a Deus e a sua mãe, Maria Santíssima. Para esta festa convergia muita gente, porém, para as autoridades, isso era provocação, um escândalo, a ponto de compararem esse comportamento com o dos gentios para com seus deuses, misturando ações indecentes e escandalosas.⁶⁷

A característica de tal proibição nos possibilita visualizar aí uma participação muito forte de grupos negros num espaço católico, em que os traços da cultura africana começavam a se mostrar. O bispo da igreja do Rio de Janeiro, responsável pelo rebanho de Vila Boa, continuava sua exortação afirmando que a Igreja era um lugar de oração e devoção onde se cantava a Santa Missa, a sua Santa Palavra. Portanto, deveria afastar aquele abuso, como Jesus fez com os vendilhões do templo, expulsando-os. Desse modo, o bispo ameaçava até de excomunhão os que insistissem em tal prática.⁶⁸

Enquanto os festejos, danças e folias obedecessem às normas morais e comportamentais da Igreja, tudo era permitido. Contudo, se esses sofressem alguma alteração no seu curso normal, as sanções e penalidades recaíam sobre fiéis e clero. As festas, folias e danças deveriam ser ‘honestas’ e ‘decentes’.

⁶⁶ Esses dados podem ser observados nos termos de visitas pastorais. FUNDAÇÃO CULTURAL DE GOIÁS – FUNDAÇÃO FREI SIMÃO DORVI (FCG). 1734-1824.

⁶⁷ Ibid. p. 151.

⁶⁸ Ibid. p. 65

Não se contentando com proibições para certos festejos no interior dos templos católicos, em 1780 o bispo do Rio de Janeiro enviou outra proibição aos fiéis que estavam prestando homenagem aos santos em casa ou nas suas residências. A suspeita seria de que esses estariam ornamentando os altares com cera, chamando juizados, muita música, ajuntamento de muita gente de ambos os sexos e, no final, abrindo-se para os bailes, saraus e batuques, além de outros profanos divertimentos. O bispo fazia esta advertência convocando o padre a ir procurar os locais em que se faziam tais festejos devocionais.⁶⁹

Dessa forma pudemos refletir que o aspecto religioso, e seu significado na cultura dos negros, é elemento constitutivo e indissociável na vida deles, sendo elemento formador de sua identidade. É que esses negros souberam aproveitar de todas as imposições religiosas a que foram submetidos, para, em um processo de negociação cultural, se fazerem com influenciadores da cultura nacional e, ao mesmo tempo, perpetuarem a sua própria cultura negra.

De acordo com a reflexão desenvolvida até aqui, percebemos que a cultura, religião e identidade constituem um tripé quase que indissociável, visto que a pessoa humana não escapa dessa dinâmica, dessa realidade modeladora ou forjadora das identidades, quer individual ou grupal. Nos povos africanos, podemos visualizar nitidamente o poder determinante da cultura e, sobretudo, da religião na vida destes. Daí, a importância desses dois elementos articulados nos grupos étnicos africanos dispersos na diáspora brasileira, como 'mantenedores' ou recriadores da identidade e da memória, criando, dessa forma, espaços de negociação cultural. Sendo o corpo o único depósito da fé, dos orixás, da lembrança, das tradições, do prolongamento dos antepassados – mesmo que profanado pela impiedade do sistema escravocrata branco – ele foi o grande responsável pela conservação dos valores e da possibilidade de transculturação.

Entendemos que o vocábulo transculturação expressa melhor o processo de transição de uma cultura para outra, porque este processo não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, o que, a

⁶⁹ Ibid. p. 85

rigor, significa o vocábulo anglo-saxão *acculturation*, porém o processo implica também, necessariamente, na perda, no desenraizamento de uma cultura anterior, o que se poderia chamar de uma desculturação parcial, e, além do mais, significa a criação conseqüente de novos fenômenos culturais, que se poderiam denominar neo-culturação. Enfim, em todo enlace de culturas ocorre o mesmo que na cópula genética dos indivíduos: a criança sempre tem algo de seus progenitores, mas sempre algo diferente de cada um dos dois. Na sua totalidade, o processo é uma transculturação, e esse vocábulo compreende todas as fases da sua parábola.

1.6 - IDENTIDADE CULTURAL E TRANSCULTURAÇÃO NOS ESPAÇOS DAS IRMANDADES.

Conforme já refletimos, os africanos traficados para o Brasil e, de maneira particular, para Goiás, aqui chegaram com as suas tradições culturais, valores e religião. Eles vieram com uma identidade cultural forjada há milhares de anos. Essa identidade pressupõe uma somatória de experiências e vivências de um grupo étnico social que tem a sua maneira própria de viver e interpretar o mundo. A relação desses povos com seus antepassados tem o sentido de buscar sabedoria e respostas para as questões atuais, porque é no passado, na origem, que está a força, a energia. Lá estão os ancestrais, que se unem, em todo momento, à comunidade.⁷⁰

Ao interpretar o mundo, a cultura africana interpreta a existência. Esses povos criaram um conjunto de idéias, desenvolveram hábitos e crenças, descobriram símbolos e valores. Assumiram ritos e deram significados às coisas, além de promoverem sua organização social e concepções estéticas. Vê-se que os africanos, ao se associarem nas Irmandades, levaram consigo toda uma abordagem cultural com seus hábitos e costumes, confrontando, à primeira vista, com os hábitos e costumes da religião cristã. Essa herança cultural é algo intocável, é fonte de vida para as diversas etnias africanas. Essas raízes sagradas são alimentadoras dos povos africanos e garantem a existência de sua cultura. É por essa razão que esses novos irmãos, apesar de se submeterem (negociarem) as exigências dos senhores brancos e da Igreja, foram reinterpretando os espaços e os ritos cristãos para, desse modo atender ao imperativo de suas raízes culturais e religiosos.

As pressões que sofriam, as humilhações, a negação de sua dignidade e a agonia da escravidão foi despertando nos negros um certo senso de preservação de seus laços culturais, buscando sempre a unidade. Desse modo, os negros passaram não só a reinterpretar os espaços e as

⁷⁰ CEZNE, I. D. de O. *A religião tradicional africana: o caso Tsonga*. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 9, n.1, Jan/fev., 1999. p.8

celebrações festivas, mas, também, os próprios santos católicos, em um processo de híbrido de negociação cultural,⁷¹ esses santos são sincretizados com os seus orixás e suas entidades. Esses negros, portanto, olhavam o rito, os santos, as festas, os espaços e celebrações cristãs com o olhar da cultura africana.

Nós podemos constatar isso pelos inúmeros depoimentos de viajantes, historiadores, cronistas e visitantes católicos que descreveram a vida social em Goiás, nos séculos XVIII e XIX. Viajantes estrangeiros e padres visitantes se escandalizavam com a postura comportamental dos moradores da Goiás em sua participação nas festas, procissões, missas e em outros eventos sociais, a ponto do viajante francês Sanit Hilaire dizer que havia um relaxamento dos costumes cristãos.⁷²

A pressão racista dos brancos da Cidade de Goiás criava o desejo dos negros de se fazerem parecidos a eles, para, assim, serem reconhecidos como gente. Isso levava à organização dos negros em Irmandades, as quais procuravam mascarar seus valores culturais, fazendo parecer que aceitavam, na sua totalidade, os ritos e os dogmas cristãos. Porém, os ritos, festas e celebrações cristãs foram incorporando símbolos do universo africano, fazendo coincidir, de certo modo, o calendário litúrgico cristão com o calendário das festas das religiões africanas. Então, ficaria fácil celebrar Iemanjá na festa de Nossa Senhora da Conceição, cultuar Iansã na Festa de Santa Bárbara, ou Xangô, na festa de São Jorge.⁷³

Dessa forma, as procissões religiosas católicas de Goiás iam-se vestindo da roupagem cultural africana, com os seus ritos, suas

⁷¹ Para Bhabha, o hibridismo é uma ameaça à autoridade cultural e colonial, subvertendo o conceito de origem ou identidade pura da autoridade dominante através da ambivalência criada pela negação, variação, repetição e deslocamento. É também uma ameaça porque é imprevisível. Mas o autor adverte, em alguns dos seus trabalhos que não é nem o Eu, nem o Outro. Bhabha repete numerosas vezes essa descrição intrigante do hibridismo: "é menos que um, e o dobro", provavelmente referindo-se às suas características discursivas como parciais, mas reafirmando-as no sentido bakhtiniano. Esses traços do hibridismo fazem com que este transgrida todo o projeto do discurso dominante e exija o reconhecimento da diferença, questionando e deslocando "o valor do símbolo para o sinal" do discurso autoritário (BHABHA, 1994, p.113).

⁷² SAINT HILARIE, op. Cit. *Apud*. BUENO, F. de M. S. *História dos rituais religiosos na cidade de Goiás: quaresma e semana santa*. Goiânia, 1997. Monografia – Departamento de História e Geografia e Ciências Sociais da Universidade Católica de Goiás, 1997. p. 20.

⁷³ SERRA, O. *Águas do Rei*. Petrópolis. Editora Vozes. Rio de Janeiro: Koinonia, 1995. p. 213-217.

músicas e instrumentos musicais, com suas coreografias e luminosidade. E os espaços iam sendo enegrecidos com a participação, cada vez maior, dos povos negros, propiciando, assim, uma reconstrução do universo simbólico atualizado em terras da diáspora goiana. Ai se dava, de fato, o exercício da memória, a sua recuperação e atualização. Ela vem totalmente nova, refeita, resignificada, porque é evocada num novo contexto. Mas muitos grupos unidos entre si podem imprimir as suas marcas sobre o solo, exercitando as suas lembranças coletivas no interior do quadro social.

A cultura africana marco de tal forma os espaços nessas irmandades que, ainda hoje, podemos visualizar traços culturais tipicamente africanos nas Irmandades negras católicas do Brasil. Manifestações festivas religiosas, como reisado, congadas moçambiques e outras expressões devocionais, se espalharam em Goiás como herança cultural negra, reinterpretadas nos espaços católicos.⁷⁴

Esse comportamento, evidentemente, fora distanciando os negros, cada vez mais, da religião ocidental cristã, criando uma certa independência do senhor branco. A sua religião tribal ia funcionando numa unidade de culto, facultando, desse modo, o nascimento das religiões de origem africana.

A lembrança surge das malhas de solidariedade recíproca em que dizemos ou fazemos o nosso engajamento. De modo que a reconstrução da identidade de um grupo é possível quando se juntam os dados comuns do nosso espírito com os dados do outro ou dos outros. Então, as Irmandades possibilitaram o encontro desses povos no seu interior de modo a favorecer essa partilha e junção dos valores culturais africanos que permaneciam na alma daquele povo escravizado e que sobre eles pesavam uma grande quantidade de preconceito racial.

O destino comum dos povos escravizados no Brasil somado às raízes culturais comuns, igualmente possibilitava o encontro, a organização, a comunhão e a solidariedade dos negros. Inúmeros foram os Quilombos, muitos derrotados e poucos prosperaram e sobreviveram. Nas irmandades, a resistência foi sutil, simbólica e quase que indecifrável pelos

⁷⁴ HALBWCHS. M. *A memória coletiva*. São Paulo. Revista dos Tribunais, 1990. p. 70.

senhores brancos. Sem muitas palavras, mas com o uso da linguagem corporal. Esses povos africanos entendiam bem a linguagem dos gestos, do corpo, da dança, da expressão facial, dos sons do berimbau e do atabaque⁷⁵, tal qual ocorre nos cultos ritualísticos do candomblé ou outros culto-afros, onde o corpo e a dança falam mais que mil palavras, porque falam pelos símbolos, pelo coração, pelo sensório, e não pela razão. Por isso, o racionalismo ocidental não podia e nem devia entender.⁷⁶

A mímica revela algo na medida em que é distinta do que poderia ser chamado um si-mesmo que está por trás. O efeito da mímica é a camuflagem... Não se trata de se harmonizar com o fundo, mas contra um fundo mosqueado, ser também mosqueado – exatamente como a técnica de camuflagem praticada na guerra dos homens.⁷⁷

Dessa transculturação, ressignificação dos espaços, para fazer deitar no chão dessa nova realidade a sua identidade o austríaco Phol tira a seguinte conclusão: “*Os negros sevem-se, em geral, de remédios baseados nas credices que trouxeram da pátria atravessando o mar e, conservavam zelosamente*”.⁷⁸

Essa declaração de Phol confirma que, de fato, houve uma persistência dos africanos em manter os seus valores culturais na província de Goiás. É algo inegável, não seria possível uma preservação cultural sem uma ressignificação dos espaços e dos símbolos para uma razoável manutenção da identidade. Manter a identidade significava resgatar os mitos e os símbolos de origem pela memória coletiva. Era preciso sincretizar para sobreviver. Renato Ortiz diz que “*A ênfase na autenticidade revela a necessidade visceral de se construir uma identidade que se contraponha ao pólo de dominação*”.⁷⁹ Eu diria que mais do que se contrapor, se negocia, dessa forma a criação de um novo significado que não é só negro, mas também

⁷⁵ Gostaríamos de esclarecer que, ao citarmos atabaques, berimbau e danças, não estamos fazendo uma referencia reducionistas desses objetos e manifestações como sendo apenas um legado das culturas africanas. Estamos aqui falando dos recursos utilizados por esses povos nos processos transculturais, nas negociações culturais.

⁷⁶ UZUKWU, E. *Corpo e memória na liturgia africana*. Concilium. N. 259. Petrópolis. P. 92-101.

⁷⁷ LACAN, Jaques. “*The Line and Light*”, *Of the Gaze*. Apud. BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. 2ª Reimpressão. Ed. UFMG. Belo Horizonte, 2003. p.129.

⁷⁸ PHOL, J. *Op. cit.* p. 126.

⁷⁹ ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo. Brasiliense, 1994. p56.

branco o que significa a criação de uma nova identidade que é, agora, regional e nacional brasileira.

Era no espaço social e comunitário das irmandades que os negros iam fazendo o reavivamento da memória africana, protegendo-se nos chamados nichos materiais, nos cultos africanos verdadeiramente revitalizadores do reavivamento coletivo.⁸⁰ A memória coletiva constrói laços aproximativos do mito que se mostra, se manifesta e se exterioriza nos movimentos ritualísticos. Nos rituais festivos das irmandades católicas, em Goiás, nos festejos organizados e participados pelos negros, essa memória ia sendo reatualizada, o universo simbólico ia sendo recuperado para ordenar, ou reordenar, a história dos africanos e sua vida social em Goiás.⁸¹

Mesmo abstrata, sem existência real, como afirmava Levi-Strauss no final de seu trabalho⁸², a identidade é importante como ponto de referência. A identidade cultural era de fato o que unia os africanos escravizados aqui em Goiás. Ela os impulsionava a criar os seus espaços de encontro e de resistência (negociação cultural).

A identidade serve para marcar a diferença diante do outro. O modo de ser do outro e a sua visão de mundo foram construídos em um outro espaço, em uma outra experiência. Daí que a minha identidade cultural me diferencia do outro. Assim, os negros foram conquistando espaço para encontro do grupo no interior das Irmandades negras católicas, possibilitando, assim, o resgate da memória cultural.

A religião permitiu a preservação do grupo como algo organizado socialmente e, por isso, diferente. Essa diferença o torna reconhecido coletivamente pelos seus símbolos, que são anunciadores de sua diferença étnica ou cultural. Esse grupo deve ser capaz de atribuir a si próprio e fazer com que os outros percebam em si elementos diferenciadores, suas diferenças étnicas ou culturais, sua identidade. O caminho para a comunidade preservar sua forma organizacional e sua identidade constitui esforço e sucesso

⁸⁰ Ibid. p. 107.

⁸¹ Ibid. p. 135.

⁸² LÉVÍ-STRAUSS, Claude. *L'identité*. Séminaire interdisciplinaire dirigé par CL-S. Paris: Quadrige: PUF, 1995. Apud. MENEGAZZO, Maria Adélia. *Representações artísticas e limites espaciais: O regionalismo revisitado*. Disponível em:

<http://www.ufms.br/nuedesign/IMG/Representa%E7%F5esart%EDsticaselimitespac.doc>

da transmissão dos princípios de orientação de conduta social para os seus participantes, afim de que todos sejam impregnados por valores da base do grupo. Esses preceitos de conduta introjetados e vivenciados pelos membros do grupo na relação com os outros estabelecem limites próprios com relação ao outro. Os membros de um grupo se reconhecem sujeitos desse mesmo grupo.⁸³

Clifford Geertz afirma que:

Para um antropólogo, a importância da religião está na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas – seu modelo de atitude é de outro, das disposições ‘mentais’ enraizadas, mas, nem por isso, menos distintas – seu modelo para atitude. A partir dessas funções culturais fluem por sua vez as suas funções social e psicológica.⁸⁴

A religião africana impulsiona os seus membros para uma atitude diante da vida, diante do mundo, diante da realidade de escravidão e segregação. Ele exerce uma função social importantíssima na vida dos africanos em Goiás, no sentido de manter vivos alguns traços de sua identidade cultural, os seus referenciais, os seus antepassados, a sua memória e as suas raízes históricas, mesmo que diluídas. Se para alguns homens, como dizia Geertz, a religião pode ser usada ou utilizada superficialmente no que se refere ao mundo secular, outros homens fazem uso da religião aplicando a sua fé em cada momento, em cada situação e em cada oportunidade. A importância da religião consiste, justamente, em manter vivo na ‘alma’ do africano, em Goiás um conjunto de valores culturais, herança de seus ancestrais que, embora, modificado na sua originalidade, ausente não seria possível a esses povos vislumbrarem um futuro diferente e, por isso, resistirem. É essa ligação que a religião é capaz de fazer tão bem, ligando os dois mundos, as duas realidades. O grupo de viventes é ligado com as bases da energia vital. Esta energia brota, passa pela ancestralidade e chega ao grupo pelos ritos, na linguagem de seus mais variados símbolos. Esses povos sabem muito bem lidar com esses

⁸³ GEERTZ, *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Guanabara. 1989. p. 140.

⁸⁴ *Ibid.*

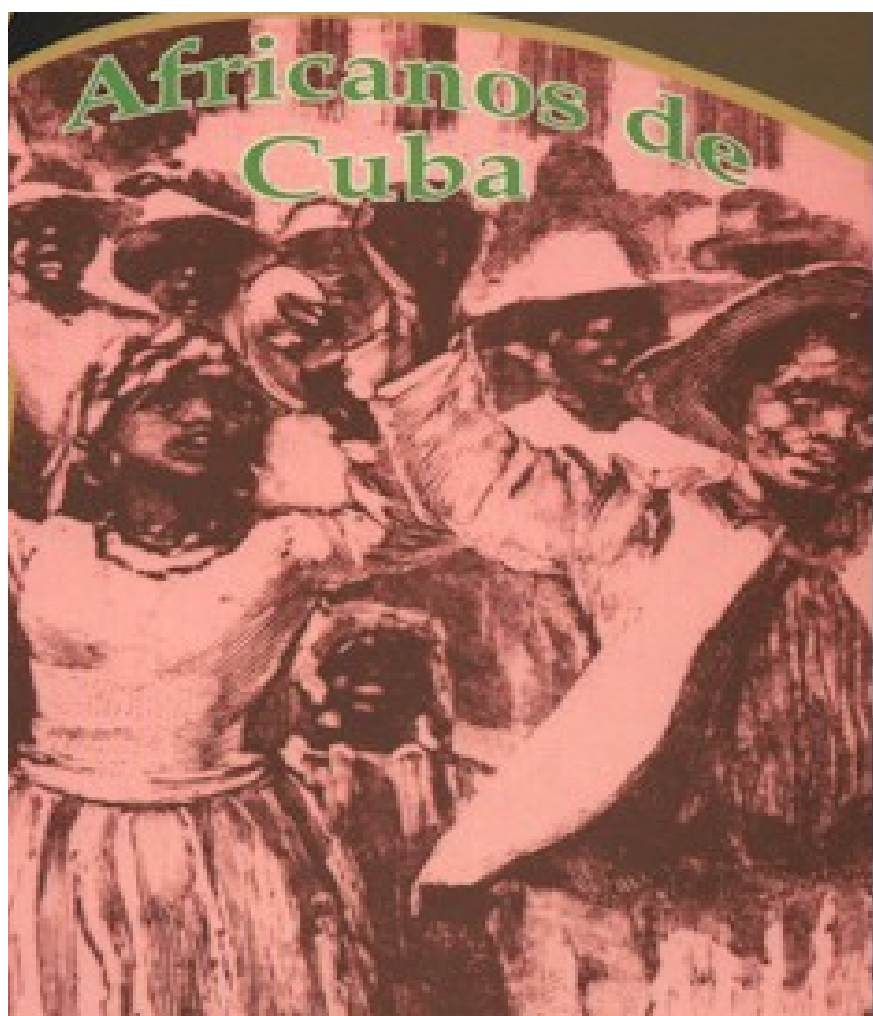
sistemas de significados das simbologias ou dos símbolos. A religião, entendida como um conjunto de símbolos sagrados e ordenados, ajuda os fiéis, que, com ela, se comprometem em mediar o caminho para se conhecer as condições para que a vida seja de fato vivida.

No regime de escravidão e de trabalho forçado, tornava-se extremamente difícil construir um espaço celebrativo e valorativo da vida. Esse espaço só poderia ser construído no interior das irmandades negras católicas. Ali, os negros, promovendo os seus encontros regulares, sob o véu da religião cristã, exercitavam a memória e cultuavam os orixás e ancestrais para, depois, se esmerarem exuberantemente nas festas e procissões católicas, mas por trás, estariam cultuando, aplaudindo e festejando as suas divindades. Sim, porque o sentido da unidade, da comunhão e da solidariedade figura como algo de primeira grandeza na vida dos povos africanos. A religião africana promoveu unidade de grupos e etnias africanas em Goiás.

Para o padre Palacin, a religião congregou e organizou grande parte dos valores e da vida social da capitania e, devido a grande presença de africanos, introduziu-se, em Goiás, muitos rituais e crenças trazidas da África. A prática desses rituais e crenças dava-se, a princípio, de maneira camuflada, sob aparência cristã. Dessa forma é que a presença das religiões africanas em Goiás acabou por fixar uma convivência, bem como a diferença religiosa entre os brancos e negros. Essas diferenças ganhavam realce nas celebrações, na organização das irmandades e, sobretudo, no modo de preparar a riqueza das festas das Irmandades negras em Goiás.⁸⁵

⁸⁵ PALACIN, L. *Goiás: 1722-1822 Estrutura e conjuntura*. Goiânia, Oriente, 1972. p.194. Cf. LIVRO de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Arquivo Frei Simão Dorvi em Goiás, 1799. p.128.

CAPITULO II



2.1. O TRÁFICO DE ESCRAVOS PARA CUBA⁸⁶

Com o desaparecimento quase absoluto do habitante pré-colombiano nas Antilhas, inicia-se a importação massiva de escravos africanos do Golfo de Guiné (Nigéria e toda zona centro africana). Este aporte de mão de obra escrava introduziu em Cuba uma grande variedade de culturas e ritos africanos a partir de 1513, ano em que os primeiros escravos chegam.

As zonas fundamentais de fornecimento de escravos para Cuba foram a bacia e ambas as margens do rio Congo, território atualmente compreendido pelas Repúblicas do Congo, Zaire e Angola. Outros chegaram da zona conhecida como Calabar, costa ocidental africana entre a porção sudeste do Rio Niger até a desembocadura do Rio da Cruz. Procediam também do antigo território de Dahomey, atual República de Bénin

Os escravos marcaram sua presença em Cuba através da música africana: a música loruba, que trouxeram os Lucumís e Iyes, e a música Bantu, trazida pelos escravos denominados Congos, por sua procedência, que também eram chamados Bruxos e Paleros, em razão dos seus ritos mágicos, destacando-se aqueles denominados Yuka, Makuta e Mani. Curiosamente, os cantos que acompanhavam a estas danças se denominavam Palos ou Mambos.

Estes escravos levaram sua religião e cultura que transmitiram, no interior dos barracões, apesar das proibições e castigos que recebiam em um intento inútil de desculturação, como é possível observar neste relato de Fernando Ortiz:

No dia 31 de maio de 1768 o governador Bucareli determinou que se limitasse o número de fantasias de “diablitos” (os iremes dos abakuás que dançavam encapuzados) para sair pelas ruas em procissão, e que os mesmos deviam ter permissão e

⁸⁶ Os dados que a seguir se baseiam, sobretudo em CHAPEAUX, Pedro Deschamps, “Etnias africanas en las sublevaciones de los esclavos en Cuba” in *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, Havana, n.10, ano IV, janeiro-abril 1986, p. 14-30 e em ORTIZ, Fernando, *Los negros esclavos*. Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

nomeação por escrito do mayordomo da cidade. Em 1799 por ordem do Capitão Geral foram colocados para fora dos muros – longe da capital cubana, quando ela ainda estava entre muralhas –, por “ruidosas que eram suas festas, para evitar efeitos nocivos à população”. Outras vezes lhes proibiam de tudo, alegando que eram instituições que propiciavam a bruxaria e faziam dano ao desenvolvimento da civilização, mas tudo parecia indicar que alguns Cabildos serviram como meio de reunião para atividades subversivas, clandestinas.⁸⁷

Em Cuba, e também no Brasil, os negros recém chegados da África eram chamados de Boçais, os que começavam a falar o castelhano eram denominados ladinos e seus filhos eram conhecidos como Crioulos; Reyoyos era o nome dado aos filhos dos Crioulos. O sistema de escravidão imposto pelos espanhóis em Cuba permitiu ao africano conservar em boa medida os seus costumes, tradições e modos de vida, diferentemente de outros sistemas escravistas da zona. Foi-lhes permitido agrupar-se em associações ou cabildos, ajustando-se à legalidade vigente.

Os ingleses interromperam bem cedo o tráfico negreiro, de modo que o processo de cristianização dos negros das colônias protestantes do Caribe durante o século XIX não sofreu, ao contrário de Cuba, o desequilíbrio constante que representava a chegada de negros boçais realimentando as religiões africanas ancestrais entre os negros crioulos e os mulatos. Aqui deve estar uma das explicações mais importantes para a diferença entre a religiosidade afro-cubana e a afro-jamaicana, por exemplo.

No início do século XVI registra-se a presença de mais ou menos 700 negros (escravos, domésticos, na sua maioria, trazidos da Espanha). Existem algumas referências indicando que alguns desses negros teriam acompanhado Diego Velásquez e seus homens na conquista ou posterior colonização da Ilha.

A escravidão se torna muito mais dura, mesmo impiedosa a partir da expansão açucareira, que necessitava, cada vez mais, de braços que eram obtidos mediante o tráfico negreiro. Calcula-se em 925.868 os escravos africanos introduzidos em Cuba em todos os tempos (até o último

⁸⁷ ORTIZ, Fernando. *La antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes*. División de Publicaciones, Ministerio de Relaciones Exteriores, La Habana, 1963, p. 35.

carregamento no ano de 1873). Desse total, 64 mil correspondem ao período de 1510 a 1762, e mais de meio milhão 568.273, ou seja, 61,38% foram trazidos durante 51 anos da acelerada expansão açucareira (1790 a 1841), cujo pico está situado entre 1828 e 1841, quando entraram 337.500 escravos. Em sua maioria, pertenciam aos grupos étnicos lucumis, congos, carabalis, mandingas.

Em 1817, a Inglaterra obrigou a Espanha a firmar um acordo para eliminar o tráfico negreiro a partir de 1820, mas a medida só conseguiu alimentar o contrabando de escravos (cerca de 300 mil chegaram por via ilegal nos 20 anos seguintes).

Tomando como base a relação apresentada por Fernando Ortiz⁸⁸ em *Los negros esclavos* e agrupando-os nos grupos étnicos que consideramos majoritários entre os escravos cubanos, temos:

- **Carabalí:** Abalos, abaya ou abad-ya, acocuá, apapá, berun, bibi, brass, bricamo, briche, efí ou efik, elugo, hatan, ibó, isieque, suama ou isuama.
- **Achanti:** Entraram em Cuba como negros minas: mina popó, mina fanti.
- **Congo:** Angola, angunga ou congos reais, biringoyo, bosongo, bangame, cubenda ou cabinda, motembo, mumboma, musundi, mumbala, mondongo, mayombe, masinga, banguela, munyaca, loango, musungo, mundamba, musoso, entótera, embuyla, loanda, matumba, mobanque, mombasa, musabela.
- **Arará:** Arará, dajome, agicón, cuévano, magino, neaeve, sabalú.
- **Lucumí:** Egguaddo, eyó ou oyó, enquel, epa, iechas, tacuá, nagos.
- **Gangá:** Gangá arriero, fay, bombalit, ñadejuna, taveforú, gorá, bucheg, bromú, conó, cramo, longobá, maní, quisi ou kissi.

Alem dessa relação há também: mandingas, bambará, bañón, benin, berberi, bondó, brisuela, cambaca, casanga, fire, fula, guineos, esta última uma denominação imprecisa – Ortiz afirma que se usava “para os negros de todo o golfo da Guiné, quando não se queria ou não se podia usar outra especificação” –, macuá, machagua, orumbo, viafara e zape, registrados só nos primeiros séculos do tráfico negreiro. É interessante observar que:

⁸⁸ ORTIZ, Fernando, *Los negros esclavos*. Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

...esta nomenclatura de los negros esclavos no se hizo jamás de acuerdo con un sistema etnográfico, entonces desconocido, acaso ni intentado, sino por mero empirismo y sobre circunstancias diversas: factorías negreras, poblaciones del interior, etc. La geografía, y no la etnología, predominaba. Esta solamente pudo dar algunos nombres de grandes masas negras como mandingas, fulas, volofes, etc. La geografía nebulosa de los negreros suplió para los demás.⁸⁹

Pesquisas realizadas na imprensa da época e nos arquivos de Havana, Matanzas e Santiago de Cuba, tanto no que diz respeito a fugas, compra e venda, aluguel, rebeliões e principalmente às “nações” que constituíram cabildos, nos permite apontar os carabalí, arará, mandinga, gangá, lucumí, congo e mina como os grupos étnicos de maior visibilidade. Assim, pois, acrescentamos àqueles oferecidos por Ortiz, os seguintes grupos:

- **Carabalí:** Abalo, acocuá, agro, apapá, bané, bibi, bogre, bricamo, briche, ecunaso, elugo, ibi, ibo, induri, isicuato, isieque, isuama, isuama apapá, isuama bogre, isuama bogre abate singlaba, isuama aballa ocuite, isuama ibi, isuama isieque, isuama oquella, isuama osulerisma, isuama umofina, isueche, oquella, orato, orú, ososo, ososo omuna, ugri, unigini.
- **Arará:** Abopá, cuévano, que tal cuatro ojos, dajome, magino, sabaluno.
- **Mandinga:** Lomba alogasapi, bambara, sereré, soso.
- **Gangá:** Arriero, baude, bay, busi, longobá, gola, maní quirí, quisí.
- **Lucumí:** Aguzá, ayones, bragurá, hausá, guari, epons, eyó, iyesa miaddú, yanés, yudusi.
- **Congo:** Builsa bungana, bungana, cabo verde, loango, olacamba, mambona, mallaca, masinga, mobanqué, mombamba, mondongo, moteque, mumbala, mucambá, murumbamba, musulongo, musoro, musemba, musundi, limba, nisanga, real, angunga, muriaca.
- **Mina:** Ashanti, fanti, guagui, musona, popó, costa do ouro.

Podemos observar que diferentes grupos étnicos conformaram a nacionalidade cubana. Cada um deles trouxe consigo uma

⁸⁹ PEDRO DESCHAMPS CHAPEAUX, "Etnias africanas en las sublevaciones de los esclavos en Cuba", en *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana, no. 10, año IV, enero-abril 1986, p 17.

cultura que ao entrar em contato com os demais, em um meio ambiente novo se modificou. O africano com suas diferentes nacionalidades, o espanhol, e o francês em menor medida, constituíram grupos culturais muito dissimiles com caracteres marcados e próprios. Ao inter-relacionar-se e aportar cada um deles suas características criaram uma cultura nova, a cultura Cubana.

2.2. SANTIAGO DE CUBA E EL COBRE - A RELIGIOSIDADE DOS CATIVOS AFRICANOS⁹⁰

Com a chegada dos primeiros negros escravos a Cuba, no princípio do século XVI, inicia-se a influência de culturas africanas na futura sociedade cubana. Seria o sincretismo religioso a via encontrada por eles para manter vivas suas cerimônias, ritos e costumes, e para assegurar a persistência de suas concepções mítico-mágicas em Cuba. Nas catequeses criadas pelas autoridades espanholas para a sua forçada conversão ao cristianismo começaria a introduzir-se uma nova musicalidade idiomática. A responsabilidade destas mudanças recairia nas etnias iorubás e seus dialetos lucumís, duala, yaundé, ipipio e efiq. Logo o seguiria a formação do cabildo africano, composto por agrupações de negros livres e escravos. Os primeiros se reuniram em irmandades que surgiram em meados daquele século, introduzindo o uso de tambores e outros instrumentos de percussão, estabelecendo a idolatria e o fetichismo afro-cubano.

As expressões musicais e danças dos cabildos e confrarias de morenos, pardos e boçais conseguiram introduzir grandes e fortes raízes na cultura cubana. A transculturação permitiu que chegassem até nossos dias ecos destas orações, cantos e pregações, como resíduos de toda uma tradição não escrita em línguas africanas, iorubás e efiq fundamentalmente, transmitidas por comunicação oral e “gestual”, ricas em musicalidade e variadas em ocasião, incorporadas definitivamente na nascente cultura ibero-caribenha-africana.

Portanto, para entender a religiosidade dos cativos africanos em Cuba é preciso voltar ao século XVI, quando homens e mulheres livres do continente africano começaram a serem trazidos à força às colônias da Espanha na América como mão de obra escrava, dando início ao tráfico

⁹⁰ Gostaríamos de esclarecer ao leitor que não tivemos acesso aos arquivos cubanos, como nos foi possível fazê-lo no caso da pesquisa referente a Goiás. Sendo assim, dados referentes a Cuba foram levantados na historiografia cubana referente à temática que hora abordamos. Mediante essa dificuldade decidimos apoiar este tema sobre a religiosidade dos cativos africanos em Cuba, principalmente, no artigo de Madeline Cámara intitulado “Ochún em la cultura cubana: Otra máscara en el discurso de la nación”, publicado na revista eletrônica Habana Elegante, no site: <http://www.habanaelegante.com/summer99/Pasion.htm>

negreiro que se prolongaria ainda por três séculos e à convivência de várias culturas africanas com a cultura espanhola.

No período que compreende o final do século XVII até os dois primeiros terços do século XIX metade da população cubana era descendente da África, e pode-se presumir que uma grande maioria era de origem ioruba se considerarmos os dados que afirmam que os escravos trazidos neste século ao Brasil e a Cuba vinham, geralmente, do Golfo de Bénin, Nigéria.⁹¹

Ao chegar a terras cubanas, e também em terras brasileiras, os iorubas não deixaram para trás suas entidades, chamadas por eles de orixás. Eles trouxeram consigo, no inviolável espaço da memória, toda uma concepção religiosa do mundo que contava com um panteão de entidades radicalmente distintas dos santos cristãos. Assim as caracteriza a estudiosa Cross Sandoval:

Os orixás são deuses do panteão que são conhecidos como espíritos sobrenaturais geralmente associados às forças da natureza. Os orixás respondem à concepção animista, eles são os deuses genéricos da tempestade, do vento, do mar, das enfermidades, da terra, das águas doces.⁹²

Os deuses africanos compartilham com os humanos sua condição de seres frágeis, fracos, cambiantes, voluptuosos. E assim se manifestam ao atuar como “*dramatis personae*” nos *oríkis*⁹³ e *patakis*⁹⁴ que passam de geração em geração. Entre eles, o perdão, a culpa, o sacrifício, são parte das vicissitudes do cotidiano em que também se apresentam invejosos, vingativos, espertalhões. Sobre este último aspecto, Ulli

⁹¹ Murphy, Joseph. *Santería*. Bodston: Beacon Press, 1988. p. 106.

⁹² SANDOVAL Croos, Mercedes. *La religión afrocubana*. Madri: Playor, 1975, p. 32.

⁹³ Os Oríkis (do yorùbá - orí=cabeça kì=saudar) são versos, frases ou poemas que são formados para saudar o SER, referindo-se a sua origem, suas qualidades e sua ancestralidade. Os Oríkis são feitos para mostrar grandes feitos realizados pelo ora homenageado.

⁹⁴ Os patakis são muitas lendas sagradas da religião Lucumí. Conta a história das origens dos Orixás, as relações que tinham e os diversos papéis que desempenharam na criação do mundo e da humanidade. Todos os patakis tem uma mensagem especial.

Beir, especialista em poética ioruba, fala de um oriki sobre Oxum qualificando-o de “typical Yoruba trickster tale”⁹⁵.

Na transculturação sofrida pelos iorubás, quando forçados a viver nas colônias espanholas como escravos, a conservação de sua religião desempenhou um papel crucial. Como parte fundamental deste processo, os santos do panteão católico foram assimilados e ficaram sincretizados em novas entidades chamadas também indistintamente orixás ou santos que recebiam nomes iorubás, mas eram adorados sob a forma antropomórfica da entidade branca. As características desta estratégia de resistência, foram estudados por Murphy⁹⁶. Esta reinterpretação e assimilação do catolicismo por parte da religião ioruba resultou em uma nova religião: a santería ou regla de ocha. Deixando de discorrer sobre a santería, tratemos de certos aspectos do desenvolvimento da transculturação.

Atentando aos princípios de seleção aplicados na conformação do panteão de orixás afro-cubanos, Mercedes Sandoval Croos observa que “*La Santería tuvo que hacer muchas concesiones al ambiente cubano*”⁹⁷ mas prefere qualificá-las como reinterpretações, ajustes convenientes para a inserção de uma religião mais antiga e vinda de outras terras dentro de uma sociedade colonial na qual lutava por emergir uma nova nacionalidade: a cubana.

Calcula-se que ha uma grande variedade de deuses iorubás, aproximadamente 401⁹⁸, ao sincretizar-se em Cuba e outras regiões da área se reduziram a um mínimo que oscila entre 11 e 20, de acordo com alguns dos principais estudiosos do fenômeno (Murphy, Sandoval, Castellanos). Várias razões são apresentadas: a perda do território geográfico real onde estes orixás eram adorados por comunidades independentes (Bastide), e a difundida prática de identificar vários caminhos ou advocações para perceber as diferentes manifestações de um mesmo deus/deusa (Castellanos). Sandoval apresenta um exemplo muito claro: “Ayagguna é um

⁹⁵ BEIR, Ulli. *Yoruba Myths*. Cambridge: Cambridge UP, 1970, p. 12.

⁹⁶ MURPHY, Joseph. *Santería*. Boston, Beacon Press, 1988, p. 104-115

⁹⁷ SANDOVAL Croos, Mercedes. *La religión afrocuban*. Madri: Playor, 1975. p. 124.

⁹⁸ CASTELLANOS, Isabel. "Four women in the life of Changó: the Semantic Complexity of Afro-Cuban Orishas" in Olabiyi Babalola (org.) *Homage to Pierre Verger: Civilizations and Cultures of the Gulf of Benin. Africa and Diáspora*. Apud. CÁMARA, Madeline. Op.cit.

dos caminhos de Obatalá nas regiões de Ketou e Save”⁹⁹. Deve-se considerar que se a entidade é o resultado do sincretismo com um santo católico, então alguma lógica interna tinha que funcionar para que se fundissem características que procediam de diferentes entidades: a pluralidade de caminhos mostra o alto grau de pragmatismo e tolerância com uma religião que nasceu em cuba e mais tarde predominaria naquelas terra.

Como já foi dito, na transculturação sofrida pelos iorubás em sua forçosa adaptação a viver nas colônias espanholas como escravos, a conservação de sua religião teve um papel primordial. Como parte fundamental deste processo, ocorreu que os santos, segundo Thompson, “literally means ‘so be it’, ‘May it happen’”¹⁰⁰. Este conceito foi de imediato adotado pela comunidade ioruba decidida a sobreviver em Cuba, tentando adquirir o poder que detinham os senhores brancos e para prover-se de uma espécie de mentalidade aberta que lhes permitisse confiar na sorte em momentos de uma existência tão cheia de azar.

⁹⁹ SANDOVAL Croos, Mercedes, op. cit. p. 124.

¹⁰⁰ THOMPSON Farris, Robert: *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Random House, 1983. Apud. Cámara, Madeline. Op.cit.

2.3. OS CABILDOS AFROCUBANOS

Desde o primeiro século de sua colonização se formaram em Cuba os cabildos ou confrarias com o argumento de favorecer a catequização.

Na paróquia e santuário de Santiago del Prado existiam vários cabildos de morenos no século XVII, cada um com seus respectivos santos de devoção, cujos membros costumavam levar suas imagens em procissão. Pouco é o que sabemos daqueles cabildos de nação em Santiago de Cuba, apesar da sua importância para o desenvolvimento do processo de formação das religiões populares, da cultura e da consciência política dos africanos e descendentes crioulos.

Olga Portuondo Zúñiga,¹⁰¹ em sua pesquisa nos arquivos do Arcebispo de Santiago de Cuba, descobriu importantes documentos sobre os cabildos de morenos e suas relações com a igreja Católica durante o século XIX. Segundo ela tudo leva a crer que a organização dos cabildos santiagueiros, de forma geral, é muito semelhante às descrições que aparecem nos livros de viajantes e nas referências etnológicas acerca do funcionamento dos que existiram em Havana e Matanzas. Em Santiago se comportavam como sociedades de ajuda mútua para auxiliar-se uns aos outros nas enfermidades, falecimentos e outras necessidades, para completar o pagamento de alforrias de negros, ou mesmo para financiar a compra de um terreno onde levantar a casa-templo, altar do santo ou santa de devoção.

Na cidade havia cabildos negros como os congos brúcamos. Tiberé e cacanda cuja antiguidade se remonta a meados do século XVIII; suas origens coincidiam com o crescimento urbano e seus bairros marginais.¹⁰² A igreja consentiu práticas religiosas alheias a seu ritual e sua doutrina, ou vez vista gorda, porque os praticantes manifestavam o fervor religioso nos templos católicos e contribuía com significativos donativos a sua

¹⁰¹ ZÚÑIGA, Olga Portuondo. *Entre Esclavos y Libres de Cuba Colonial*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2003. p. 177-178.

¹⁰² Cf. ZÚÑIGA, Olga Portuondo. *Santiago de Cuba, desde su fundación hasta la Guerra de los Diez Años*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1996. p. 72-85.

manutenção. Em toda a primeira metade do século XIX, os cabildos de negros gozaram de uma relativa autonomia, pelo menos, por indiferença das autoridades civis e eclesiásticas. Esta circunstancia coincide com a época em que se produz o distanciamento entre o papado e a alta hierarquia eclesiástica com o liberalismo constitucional espanhol em ascensão. Em Santiago, como no resto da ilha, a independência dos cabildos negros se relacionou com a existência de um clero crioulo de comportamento heterodoxo. Morenos livres e escravos se evangelizaram, com a conseguinte hibridação de elementos do ritual e o panteão católico com os cultos africanos, processo já iniciado na metrópole e que em Cuba pareceu acelerar-se.

As igrejas de Santiago privilegiadas com a presença de um ou vários cabildos de nação foram: em primeiro lugar, a de Santo Tomás, em segundo, a de Trinidad, e em seguida a de San Francisco e a Del Carmen. As duas primeiras se encontravam nos limites de bairros onde residiam morenos e mulatos livres. Ali se estabeleceram as casas-templo nas quais se levantava um altar crioulo para colocar a imagem do santo de devoção, geralmente uma adoração Mariana. De modo que, a as procissões organizadas pelos cabildos de nação, as quais percorriam um trajeto que, geralmente entre a igreja correspondente e a casa-templo, residência permanente do santo de devoção.

Em meados do século XIX, nas paginas da “Seção local” do jornal de Santiago é comum encontrar noticias relacionadas com as comemorações religiosas dos cabildos de nação e até de acontecimentos íntimos tais como a coroação ou a morte de alguns de seus reis. É preciso considerar sua importância para a sociedade santiagueira daqueles anos pela capacidade econômica e cultural de muitos homens brancos, não somente os párocos das igrejas e os escrivões, giravam em torno da vida das confrarias negras.

E rei congo levava a coroa e as roupas de sua hierarquia no dia de Santos Reis para simbolizar a Melquior, titulo de prestígio¹⁰³.

¹⁰³ Juan Maria Ravelo em *Medallas Antiguas*. Supõe que Melquior era tão somente o nome de um dos reis congos. Editorial El Arte, Manzanillo, 1943, p. 137-143; AASC. Personal del Clero. Leg. 65, Santiago de Cuba, 2 de maio de 1865. Apud. ZÚÑIGA, Olga Portuondo. Entre Esclavos y Libres de Cuba Colonial. Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2003. p. 180.

Desde las once de la mañana de cada 6 de enero salía a pasear con sus vasallos –bajo “mis auspicios e todos me veneraran a Dios gracias”- y los demás cabildos de nación, organizados por antigüedad. De esa hora em adelante, pasan para felicitar a todas las outoridades e a determinadas casas de vários caballeros. Después, todos se concentraban en el palacio del rey dos congos para la celebración.

O rei congo poderia interceder a favor dos outros cabildos ante as autoridades civis e eclesiásticas, mas entre eles sua autoridade não era tão acatada alem do seu próprio cabildo, nem muito menos, reconhecida pela igreja Católica, a que unicamente concedia autorização para seu exercício como capataz e para celebrar a cerimônia religiosa de sua coroação¹⁰⁴.

Uma das diferenças mais comuns entre a igreja católica e os cabildos foi a relacionada com a possessão da imagem da ou do santo de devoção.

Devotos da *Virgen de la Caridad del Cobre* o cabildo Tiberé era um dos mais conhecidos de Santiago de Cuba por causa de suas festividades em torno do templo de Santo Tomás. Cada ano a imagem da virgem era conduzida na véspera de 15 de setembro, saindo do campo de Maloja, em que se encontrava sua casa-templo, até a igreja de Santo Tomás e ali se celebrava sua festa com tangos, pela manhã e tarde, até altas horas. E em segui a imagem voltava ao seu altar.¹⁰⁵

O cabildo ou sociedade Tiberé integrado por indivíduos pobres e trabalhadores havia custeado com suas economias a imagem da *Virgen de la Caridad*, a mesma que no tempo do arcebispo Claret, foi colocada, por sua ordem, na paróquia de Santo Domingo. Trajes, mantos e prendas também eram pagos pelos confrades.

¹⁰⁴ AASC. *Personal del Clero*, Leg. 65. Apud. Idem.

¹⁰⁵ *El redactor*, 16 de setembro de 1856. Apud. Idem p.185

2.4 CUBA - A DEVOÇÃO À VIRGEN DE LA CARIDAD DEL COBRE



Virgen de la Caridad del Cobre

Uma outra similaridade entre Brasil e Cuba está nas devoções Marianas, se no Brasil a devoção que mais aglutinou negros aconteceu em torno da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em Cuba La virgen de La Caridad Del Cobre era a santa que mais atraia aos escravos. Uma outra característica interessante é o fato de que a padroeira do Brasil é uma Santa negra (Nossa Senhora Aparecida), e em Cuba La Virgen de La Caridad Del Cobre (também uma santa negra) se tornou a padroeira Cubana. Apesar de toda devoção a Nossa Senhora do Rosário dos Homens

Pretos, não foi essa santa que se tornou a padroeira Brasileira, mas é muito interessante observar que origem (o surgimento) da imagem de Nossa senhora e muito similar a forma de explicação para o surgimento da imagem de La Virgen de La Caridad Del Cobre.

Ainda que pareça um paradoxo, nas terras do Novo Mundo, cada vez que a Igreja se articulava no sentido de implantar uma pureza ritual católica, muito mais forte ficavam as manifestações e interpretações populares do catolicismo. Basta lembrar que os cabildos de nação se formavam como confrarias no seio da Igreja Católica e que seus diretores transmitiam as ordens sob a aprovação dos próprios bispos.¹⁰⁶

Assim foi se criando um sistema de religiosidade popular, com suas próprias regras e interpretações, de uma riqueza tal que ainda é capaz de surpreender a muitos.

Neste contexto religioso tão especial surgiu o culto à Virgen de la Caridad del Cobre no início do século XVII. Trata-se, na síntese proposta por Olga Portuondo Zúñiga, de uma devoção Mariana bem assumida como algo próprio por seus valores universais representativos da maternidade, da mãe terra, do amor materno, etc,¹⁰⁷ que sensibilizou índios e africanos, cuja contribuição cultural fora decisiva para sua formação. Surgiu entre os escravos das minas de Santiago del Prado (El Cobre), para amadurecer no transcurso de mais de um século. Tomaremos como referência maior para nossa incursão nesse tema o fascinante artigo de Madeline Cámara intitulado “Ochún en la cultura cubana: otra máscara en el discurso de la

¹⁰⁶ FRANCO, José Luciano. *La diáspora africana en el nuevo mundo*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 65

¹⁰⁷ ZÚÑIGA, Olga Portuondo. *Entre esclavos y libres de Cuba colonial*. Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2003, p. 197.

nación”, publicado na revista eletrônica *La Habana Elegante* vol. X nº 6, 1999, que estuda a presença e transformação dos mitos yorubas relativos ao orixá Oxhum na cultura cubana do século XIX.¹⁰⁸

O processo é encarado a partir do *desconstruccionismo* que, segundo Bhabha, “valoriza o hibridismo como elemento constituinte da linguagem, e, portanto da representação”¹⁰⁹, o que implica na impossibilidade de se pensar uma descrição ou discurso autêntico sobre esse sujeito. Assim, qualquer tentativa de representação é híbrida por conter traços dos dois discursos, num *jogo de diferenças*, no qual a busca por uma autenticidade é vista como infecunda. Pretendemos dar aqui, uma visibilidade ao modo como os negros yorubas sincretizaram Oxum com a Virgen de la Caridad del Cobre, que mais tarde viria a ser a padroeira da ilha de Cuba (sua mais nova e mais extensa comunidade de crentes no sentido mais amplo).

Madeline Cámara se reporta ao estudo feito por Ulli Beir sobre a poética yoruba, em que os *orikis* y *patakis* transmitem de geração a geração a experiência do contato com os deuses africanos que compartilham com os humanos sentimentos contraditórios. Os *orikis* e *patakis* mostram a verdadeira Oxum, sempre mutante, deusa das águas fluviais como atesta um importante rio da região oriental da Nigéria que leva o seu nome. Nos altares iorubas, e também em muitos dos que foram reproduzidos na América, especialmente em Cuba e no Brasil, se rendem louvores a Oxum com braceletes de cobre, que é o seu metal preferido, e com leques, feitos de metal

¹⁰⁸ <http://www.habanaelegante.com/Summer99/Pasion.htm>

¹⁰⁹ BHABHA, Homi K. (org) *Nation and Narration*. Londres, Routledge, 1990, p. 114.

ou com plumas de pavão real. As pedras dos rios recolhem seu axé e por isto também são colocadas nos altares¹¹⁰.

Os orikis e patakis nigerianos relatam a sensualidade de Oxum, seus poderes de cura, sua generosidade com os milagres, bem como sua beleza e sua alegria, mas também revelam os aspectos escuros do seu amor e do seu poder, seu caráter vingativo, seu espírito aventureiro, sua vaidade e sua coqueteria.¹¹¹ Entretanto, nos quadros confeccionados por estudiosos para estabelecer paralelismos entre os orixás africanos e os santos católicos, observa-se que a característica que com preferência se escolhe para identificar Oxum é o erotismo¹¹². Segundo Robert Thompson esta preferência derivaria das referências ao êxtase contidas nos versos dos orikis em louvor ao orixá Oxum, e da ênfase na exaltação de sua grande beleza. Isto explicaria por que ela terminou por converter-se na “deusa do amor” de tantos negros influenciados pela cultura yoruba no hemisfério ocidental.¹¹³

Isto explicaria ainda porque não somente em Cuba, mas também em países como Haiti, Porto Rico e Brasil o orixá yoruba Oxum assumiu formas e atributos que fazem dela uma equivalente da Afrodite dos povos mediterrâneos.

Entretanto, Madeline Cámara observa que somente em Cuba Oxum sofreu um processo de sincretismo tão complexo a ponto de gerar um poderoso símbolo bipolar que se desdobra na Virgem da Caridade do

¹¹⁰ V. DI LEO, Octavio. *El descubrimiento de África en Cuba y Brasil*, 1889-1969. Ed. Colibrí, Madri, 2001.

¹¹¹ V. Beir, Ulli. *Yoruba Myths*. Cambridge, Cambridge UP, 1970.

¹¹² V. Castellanos, Isabel & Castellanos, Jorge. *Cultura Afrocubana*. Miami, Ediciones Universal, 1988.

¹¹³ V. THOMPSON Farris, Robert. *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*. Nova Iorque, Random House, 1983, p. 80.

Cobre, mãe do povo cubano, e também numa bela e jovem mulata que aparece na arte cubana do século XIX como protagonista de muitos episódios amorosos ilícitos e desafortunados, participando ambas imagens no processo de formação das narrativas da nação. De um lado se representa a Oxum/Virgem da Caridade: o amor materno e o espírito harmônico e conciliador, do outro Oxum/Afrodite, encarnada no amor sexual, transgressor e escandaloso de uma “mulata de rumbo”.

“Mulata de rumbo” é um tipo social cubano cuja origem está num personagem da literatura e da arte costumbrista do século dezenove. Trata-se de uma mulher de classe social subalterna, de hábitos libertinos, que tanto mais aprecia os bens materiais quanto mais recusa o trabalho e que, em geral, se veste como a branca crioula, mas com muita profusão de cores e adereços típicos das negras. Madeline Cámara informa ainda que a “negra curra” de um livro de Fernando Ortiz seria um personagem bastante próximo da “mulata de rumbo”.

Toda a lógica do ensaio de Madeline Cámara que passaremos a resenhar a partir daqui repousa nas propostas teóricas de Benedict Anderson e Homi Bhabha sobre a nação como conjunto de narrativas e expressões de uma comunidade imaginada.¹¹⁴

Em Cuba, desde finais do século XVIII e durante todo o XIX, começa a gestação do conceito da nacionalidade cubana como um conjunto de manifestações ideológicas, espirituais, artísticas e político-

¹¹⁴ V. Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (2ª ed. revisada); Homi K. Bhabha (org.) *Nation and Narration*. Londres, Routledge, 1990.

econômicas que se diferenciavam do status de colônia espanhola, processo que teve sua expressão mais radical nas guerras de independência.

É precisamente neste período que se produzem as mais acentuadas manifestações do processo de transculturação que, segundo Fernando Ortiz¹¹⁵, está na raiz do surgimento de Cuba como nação. Como resultado do fluxo de escravos africanos para a Ilha e do seu estabelecimento com certa autonomia cultural, graças aos *cabildos*¹¹⁶, e com o desenvolvimento da santería como uma das formas em que a cultura africana original consegue sobreviver, a nascente cultura cubana se enriqueceu pela poderosa presença do africano. Em outro conhecido ensaio, “Los factores humanos de la cubanidad”, Ortiz propôs a recorrente metáfora do “ajjaco”¹¹⁷ como símbolo do cubano que permanece até nossos dias.

Partindo do marco conceitual de Fernando Ortiz, Madeline Cámara admite a idéia de que o povo que nasce necessita de uma mãe, e que esta deveria ser capaz de reconhecer e acolher a todos os seus filhos por igual. Isto implicaria, nas circunstâncias iniciais da formação do povo cubano, (suspendendo provisoriamente nessa análise a questão das contradições de classe), o igualamento racial dos brancos, negros e mulatos que formavam a população cubana. Não poderia ter sido feita uma melhor escolha que a Virgem do Cobre como padroeira dos cubanos, a julgar pelas lendas sobre sua origem, muito difundidas em todos os círculos há mais de três séculos. A virgem teria sido encontrada nas águas da Baía de Nipe no início do

¹¹⁵ ORTÍZ, Fernando. *Contrapunteo del azúcar y el tabaco*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987, p. 93-96.

¹¹⁶ ORTÍZ, Fernando. “Los cabildos afrocubanos”. *Revista Bimestre Cubana* vol. 15, fevereiro, 1921. p. 5-39.

¹¹⁷ ORTÍZ, Fernando. “Los factores humanos de la cubanidad” in *Revista Bimestre Cubana* vol. 45, junho, 1940, p. 161-186.

século XVII por três homens que corriam perigo numa embarcação a ponto de naufragar e cujos nomes simbólicos eram: Juan Crioulo, Juan Indio e Juan Esclavo. Juan José Arrom, autor do mais importante estudo sobre o tema, afirma:

Unamuno decía que creer es crear. Y el pueblo cubano, creyendo y creando, ha modificado esos nombres y también a los hombres tras los nombres. Esas modificaciones no se han hecho, desde luego, deliberadamente... Estos tres Juanes al ser apellidados con adjetivos gentilicios, inopiadamente, cobran una función simbólica: representan los elementos étnicos y los valores culturales que han entrado en la composición del pueblo cubano... En el sincrético símbolo que somos, el blanco puso su castellana Caridad de Illescas, el indio agregó su antillana Atabex, y el negro añadió su africana Ochún.¹¹⁸

Arrom sintetiza desta forma como o símbolo abarca os três séculos que tomou para forjar-se e como vai incorporando todos os elementos raciais e culturais que Ortiz considerou em seu “ajiaco”. Madeline Cámara prossegue em sua análise trazendo agora alguns fragmentos de outra lenda em torno de Oxum, recolhida por Mercedes Sandoval Cross:

Oxum, a deusa do amor, do mel, do rio e de todas as coisas doces, soube que muitos de seus filhos estavam sendo enviados a Cuba, e que ali, solitários e tristes, sentiam muito a sua falta. Oxum decidiu ir a Cuba para consolá-los, queria dançar e regozijar-se com eles.

Mas Oxum tinha medo da viagem. Por isto, procurou sua irmã Iemanjá, a dona do mar, e lhe disse: “Iemanjá, preciso cruzar o mar, tenho que reunir-me a meus filhos que estão em Cuba, mas tenho medo dessa

¹¹⁸ ARROM, Juan José. "La Virgen del Cobre: Historia, leyenda y símbolo sincrético" in Certidumbre de América. Havana, Editorial Letras Cubanas, 1980, p. 211-212.

longa travessia...Diga-me, tu que já estiveste em Cuba, tua que chegas a todas as suas margens e praias, como é Cuba, como são os cubanos?”

Iemanjá respondeu: “Cuba é muito parecida com a África, Oxum. Nunca faz frio, há muitas palmeiras e coqueiros, os rios são mansos, as noites são compridas. Mas nem todos os cubanos são negros como o povo daqui, le existem também brancos e mulatos.”

Oxum, muito emocionada, pediu então a Iemanjá:

Iemanjá, o que me disse dos cubanos me preocupa pois é algo novo para mim, por isso gostaria que me concedesse dois dons. Suaviza-me e alisa-me um pouquinho o cabelo com as águas do teu oceano, e clareia-me um pouco a pele. Assim, quando chegarmos a Cuba, não serei nem negra nem branca e serei querida e adorada por todos os cubanos: Negros, mulatos, brancos, todos serão meus filhos.

Iemanjá, com majestoso e maternal gesto concedeu a Oxum o que pedira, tendo sido assim os cubanos agraciados com uma padroeira, uma mãe que encarna fisicamente as características de todos os seus filhos: a Virgem da Caridade é Oxum.¹¹⁹

A lenda explicita o desejo de Oxum de transformar-se numa entidade mestiça capaz de identificar-se simbolicamente com a diversidade racial cubana, mas por sua vez, como sabemos que são os próprios cubanos os criadores de todas estas “narrativas”, elas devem ser lidas como expressão do desejo, a nível de consciência coletiva popular, de “imaginar” uma forma lógica de integrar harmonicamente as diferenças raciais que os distinguem.

¹¹⁹ SANDOVAL CROOS, Mercedes. *La religión afrocubana*. Madri, Playor, 1975, p 11-12.

Entretanto, prossegue Madeline Cámara, tanto essas teorias como as lendas citadas contribuem para explicar apenas um aspecto da transculturação de Oxum, aquele em que passariam a concentrar-se as suas características maternais, o seu poder miraculoso, e suas propriedades curativas, todas naturalmente muito necessárias numa entidade chamada a ser a padroeira de um povo nascente. Em *Yemayá y Ochún*, Lydia Cabrera, por exemplo, menciona os milagres atribuídos à Virgem pelos habitantes da região da mina de cobre e seus arredores; também o historiador [nome] Díaz atribui grande importância à Virgem, como emblema das lutas sociais dos mineiros de El Cobre. E, finalmente, Olga Portuondo encontrou a síntese do significado materno-patriótico de Oxum numa copla da Guerra dos Dez Anos: “Virgen de la Caridad / patrona de los cubanos / con el machete en la mano / pedimos la libertad”.

Ora, outros marcos referenciais são necessários para compreender por que o imaginário cubano tomou de Oxum, simultaneamente, as características que podiam encarnar-se numa sensual “mulata de rumbo”, que é praticamente o reverso da imagem da Caridade do Cobre, e a converteu em protagonista de quase toda a arte literária e pictórica cubana do século XIX, atribuindo-lhe na figura de Cecilia Valdés ou nas mulatas de Landaluze, o estatuto de imagens representativas da nascente cubanidade.

Antes, porém, Madeline Cámara faz-nos uma advertência muito especial que é uma lição de método: não convém converter em mitos rígidos as lendas, elas devem permanecer sempre abertas a novas releituras. A chave da interpretação que ela vai propor a seguir foi encontrada

no poema Nuestra Señora del Mar de Emilio Ballagas que reinterpreta com alusão erótica um dos milagres atribuídos à Virgem desde o século XVIII:

“¿De dónde vienes, Señora, Con la ropa tan
mojada?! Saliste sin ser notada Y regresas con la aurora!”

Madeline Cámara invoca três fontes teóricas complementares. Primeiro, recorre às teses da feminista Hélène Cixous¹²⁰, segundo a qual o pensamento masculino opera sob uma lógica binária que responde à oposição masculino/feminino na qual o lado feminino sempre resultaria subordinado, como, por exemplo: atividade/passividade, cultura/natureza; paixão/ação; cabeça/coração.=

Seguindo esta reflexão inspirada no feminismo de Hélène Cixous, poder-se-ia inferir que, no pensamento hegemônico sobre a nação em Cuba, pensamento predominantemente branco, masculino e de origem crioulo-burguês, também o mecanismo das oposições está presente na representação dualista de Oxum em terras cubanas. Enquanto a Mãe dá vida, Afrodite conduz a paixões fatais; a primeira cura; a outra atrai o sofrimento; a Mãe/Virgem está próxima da Natureza, enquanto Afrodite/Oxum entesoura bens materiais.

Também da corrente feminista, Madeline Cámara toma as interpretações de Linda Nochlin sobre a imagem da mulher na arte do século XIX, que ajudam a compreender como os mecanismos de poder plasman suas ideologias de modo sutil e indireto nos discursos artísticos¹²¹

¹²⁰ CIXOUS, Hélène. *Portrait of Dora*. Diacritics, 1983, p. 2-32. Apud. CÁMARA, Madeline. Op. Cit.

¹²¹ Joanna de Groot. "Sex and Race: the Construction of Language and Image in the Nineteenth Century" *Sexuality and Subordination*. Nova Iorque, Routledge, 1989, p. 89-128, apud. CÁMARA, Madelaine. Op. Cit. p.

A ideologia se manifesta tanto pelo que não é dito – inimaginável, não representado – como pelo que é articulado numa obra de arte [...] Presunções sobre as fraquezas e passividade das mulheres; sua disponibilidade sexual às necessidades dos homens; sua definição doméstica e sua função de criar; sua identidade com o estado da natureza; sua existência como objeto em vez de criadora de arte [...] todas essas noções, premissas em si mesmas de uma certeza mais geral e mais penetrante sobre a diferença de sexo em si – todas essas noções foram compartilhadas [...] pela maioria das pessoas do nosso período, e como tal constituem um contínuo subtexto sublinhando quase todas as imagens individuais que envolvem mulheres.¹²²

Estas teorias contribuem para esclarecer a origem da imagem da “mulata de rumbo” como uma representação alternativa da nação cubana, desde a perspectiva daqueles que aspiram a acentuar a bastardia do cubano e deslegitimar suas origens não hispânicas. Símbolo perfeitamente adequado para silenciar o temor masculino diante do “continente escuro”, do feminino mal vislumbrado por Freud, e para imaginar um nacionalismo complacente que não fosse capaz de ameaçar o estatuto colonial da “sempre fiel Ilha de Cuba”.

Mas Madeline Cámara adverte que estas hermenêuticas do feminismo e da psicanálise só podem ser invocadas para se ler a arte, quando comprovada a sua pertinência dentro dos marcos históricos dos eventos por interpretar. Por isto, recorre ao que Moreno Friginals estudou brilhantemente como um processo paralelo à “transculturação” de Fernando Ortiz: a “desculturação” sofrida pelas culturas africanas nas condições de exploração a que se submeteram suas comunidades, trazidas a Cuba como

¹²² Nochlin, Linda & Thomas B. Hess (orgs.). *Women, Art, and Power and Other Essays*. Nova Iorque, Harper & Row, . Apud. CÁMARA, Madeline. Op. Cit.

força de trabalho escrava e forçadas a viver nas condições ominosas do sistema de plantação. Segundo Fraginalls:

A severa desproporção dos sexos [78 homens para 22 mulheres] criou uma atmosfera de repressão e de obsessão com o sexo, que se expressou de muitas maneiras diferentes, tais como estórias, jogos, canções, danças. Em qualquer estudo da herança cultural africana concernente às relações sexuais, sempre devemos lembrar que até mais forte do que a tradição cultural era o mundo obsessivo da plantação.¹²³ (tradução minha).

Madeline Cámara considera particularmente relevante este comentário de Fraginalls para considerar outros significados acrescentados ao marcado erotismo das danças de Oxum em terras cubanas, e para discutir a transformação dos rituais da dança yoruba dentro da *comparsa*, último vestígio de manifestação das festas religiosas dos cabildos permitidas pela censura do governo espanhol na Ilhas.

Esse processo de transformação do cabildo em *comparsa* pode ser imaginado a partir do cruzamento das teses de Michel Foucault e de Mikhail Bakhtin. Se “onde há Poder há resistência”, podemos acreditar, acompanhando Madeline Cámara, que os “saberes submetidos” africanos souberam com toda certeza buscar novas formas de manter-se e de reproduzir-se em Cuba, tal como em outras regiões escravistas da América, apesar das pressões institucionais e oficiais. Mesmo que a forma adotada por estes saberes africanos para sobreviver tenha sido a *comparsa*, isto não significa que seus valores cognoscitivos tenham desaparecido, nem que

¹²³ Fraginalls, Moreno Manuel: "Cultural Contributions and Deculturation" in *Africa in Latin America*. Nova York, Holmes and Meyer Publishers, 1977, p. 4-22.

tenham perdido seu potencial subversivo, se considerarmos válidos e fecundos os estudos de Bakhtin sobre o poderoso elemento de antiautoritarismo e iconoclastia das festividades populares e sobre a sua grande capacidade de transmitir de geração em geração o legado cultural dos subalternos.¹²⁴

Outra das marcas significativas do processo de desculturação da cultura yoruba em Cuba teria sido a recusa da mulher negra a assumir a maternidade. Friginals sugere como podia sentir-se uma mãe africana diante das condições de vida familiar existente:

[...] uma família, por exemplo, poderia ser dispersa por decisão unilateral e inapelável do senhor de vender ou alugar um ou mais escravos de um grupo. Anúncios como “mulher negra à venda, com ou sem sua prole” revelam o desdém absoluto pela maternidade e pela vida familiar negra manifestado pela classe dominante e possuidora de escravos.¹²⁵ (tradução minha).

A extrema importância atribuída à sexualidade e a desvalorização da função materna entre os indivíduos da raça yoruba que viviam como escravos nas plantações cubanas são o pano de fundo sobre o qual tomam um sentido histórico mais específico os processos simbólicos de representação de Oxum como “mulata de rumbo”. Assim podemos entender como se “naturalizam”, com fins de manipulação ideológica, certas características que, caso de fato existam na mulher cubana de origem negra, devem ser vistas como reação à sua inserção forçada na civilização branca e não como comportamentos atávicos.

¹²⁴ V. Michel Foucault, *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979; Mikhail Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. SP: Hucitec; Brasília: Edunb, 1987.

¹²⁵ Friginals, op. cit. p. 12.

Madeline Cámara explica como a tradição oral popular resgatava e dignificava Oxum, reconhecendo-a como a mãe do povo cubano, enquanto por outro lado a arte burguesa a representava como uma mulher de desenfreados instintos sexuais e conduta social transgressora. Além da diferente origem de classe destas interpretações de Oxum, deve-se notar que tais processos ocorriam simultaneamente e com mais clareza em cada extremo da Ilha. O primeiro processo, plebeu, negro e mulato, se desenvolve no Oriente, zona em que se localiza o povoado de El Cobre, onde surgiu a lenda sobre a Virgem da Caridade e onde foi construído o seu primeiro templo. Não por acaso, aí se localiza a maior proporção de população negra de Cuba e aí a religião yoruba se mesclou com outras religiões africanas como a conga, o que a faz mais eclética, porém menos influenciada pelo catolicismo. O segundo processo, branco e senhorial, tem lugar no Ocidente, basicamente em Havana e Matanzas, com uma população de maioria branca, onde se concentravam os criollos donos de engenhos, cujos valores se plasmaram na arte produzida por Cirilo Villaverde, Creto Ganga (Bartolomé Crespo), Francisco de Paula Gelabert, Victor Patricio Landaluze. De um famoso álbum de estampas costumbristas que faz lembrar as “coleções etnográficas” da era vitoriana, *Tipos y costumbres de la isla de Cuba* (organizado por Manuel de Villa e ilustrado por Victor Patricio Landaluze), Madeline Cámara aponta algo essencial:

A mulata é a figura mais visível naquele extenso e pitoresco mosaico humano escrito e desenhado com muito humor e senso crítico; em especial, em “La mulata de rumbo” narrativa curta de Francisco de Paula Gelabert. Narrado na terceira pessoa com abundantes intervenções

moralistas do narrador e escassos diálogos diretos, o texto conta a história do concubinato entre Leocadia, típica “mulata de rumbo” e um senhor mais velho que ela, branco e rico. Este lhe “montou casa” mas a mulata se queixa à amiga Juanilla: "...todo me aburre y empalaga... y es que, más gozo yo y me divierto en una rumbita con los de mi color y de mi clase". Não nos iludamos: essa fala poderia apontar certa consciência étnica e social mas, na verdade o autor pretende com ela reforçar a infidelidade, ingratição e devassidão do personagem Leocadia.

Em duas curtas páginas, inúmeras peripécias comprovam o caráter corrupto de Leocadia, seu oportunismo na relação os amantes (abandona o velho por seu jovem sobrinho), sua avareza (exigente, leva o jovem a cometer um roubo), seu caráter volúvel, incapaz de sofrer por muito tempo: ora abúlico, ora colérico, e sua vagabundagem e inclinação à vida libertina. O autor nada diz sobre como ou porque ela teria chegado a este ponto.

Madeline Cámara observa que Leocadia circula exclusivamente no cenário de uma casa, rodeada de luxo e de jóias, como um objeto a mais. Como única justificção psicológica de sua personagem, diz o narrador (Francisco de Paula Gelabert):

Pero el elemento heterogéneo que la seduce, que la conquista, que la malea y la pervierte responsable es de faltas, de sus vicios, de su despreocupación. Leocadia, por ejemplo, mulata de rumbo y de rumbas particularmente, debe la fama de que goza sólo a esa circunstancia¹²⁶

¹²⁶ Francisco de Paula Gelabert, “La mulata de rumbo” in Miguel de Villa (org.) *Tipos y costumbres de la isla de Cuba*, Havana, Imprenta del “Avisador Comercial”, 1881. p. 33; cit. por Madeline Cámara.

Madeline Câmara faz-nos ver como a historieta de Gelabert parece acentuar o tão famoso narcisismo do orixá Oxum em seus caminhos, tal como em “Yeye Moro”, que, segundo Lydia Cabrera, é “a mais alegre, coquette e libertina de todas... Pinta-se, olha-se no espelho, se perfuma...”¹²⁷. Mas o poder da libido feminina se apresenta aqui como um instrumento subalterno para facilitar um intercâmbio sexual na verdade degradante para a mulher, visto que a Leocadia do texto e a “mulata de rumbo” dos tradicionais rótulos das caixas de charutos perdem o controle sobre seus próprios corpos quando a visão masculina constrói uma imagem de mulher, dotada de uma libido ativa e ameaçadora, mas que se oferece passivamente para consumo. Onde estaria, nessas mulheres-objeto, pergunta Madeline Câmara, o feitiço inato da Oxum dos *orikis* e *patakis* nigerianos, capaz que é de arrancar Ogum de seu refúgio e fazê-lo regressar à comunidade dos homens? Onde a ferocidade de quem é capaz de trair Obá conquistar Xangô? Onde estaria o poder do mel que adoçou e enlouqueceu o poderoso Olofi? Poder-se-ia interpretar estas representações literárias e iconográficas da mulata cubana como desdobramentos daquela Oxum cujos devotos pensam que sua *putería* é sagrada?

Madeline Câmara sugere buscar outras pistas para melhor compreender como foram construídas as representações da mulata cubana no século XIX: no entrelaçamento dos discursos cientificistas e positivistas sobre a raça com o orientalismo da arte romântica¹²⁸. Tais

¹²⁷ CABRERA, Lydia. *Yemayá y Ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Madrid, ediciones C.R., 1974, p. 70.

¹²⁸ V. Jean Lamore, "La mulata en el discurso literario y médico francés del siglo diecinueve" in *La Torre*. Nueva Época n. 2 1987 p. 297-318; Sander L Gilman, "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature" in *Critical Inquiry* n. 12, 1985 , p. 204-242 ; Edward Said, *Cultura e Imperialismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras 1995.

discursos compartilhados pelas elites brancas (ou seja, praticamente todas as pessoas auto-identificadas como brancas) dos demais continentes generalizaram uma percepção dos povos nativos como seres selvagens e inferiores, bestiais e exóticos por sua “natural” propensão à sensualidade.

Em meio à batalha entre criollos e espanhóis pela independência de Cuba durante a segunda metade do século XIX, qualquer mecanismo de controle de tendências subversivas terá certamente sido utilizado pelos espanhóis que dominavam a economia e as instituições políticas da Ilha. Por isto, é natural que a arte e as idéias mais divulgadas naquela colônia tratasse o negro e o mulato como sujeitos sociais ridículos, na tentativa de deslegitimar o seu pensamento marginal, mas potencialmente subversivo. Madeline Câmara recorre a Stuart Hall: “A etnicidade é o lugar ou espaço necessário a partir do qual as pessoas falam”. Não seria uma atitude defensiva frente à ameaça política de um outro Haiti apenas, pois tal ameaça se confundia com uma alteridade negra, com seu forte panteão de deuses, cujos modelos podiam gerar condutas coletivas profundamente perturbadoras. A energia arquetípica de Oxum, orixá poderoso e inapreensível, não podia ser inteiramente transferida a um símbolo ou a um estereótipo capaz de conjugar interesses ideológicos radicalmente opostos. Madeline Câmara conclui a partir desse impasse ideológico e cultural que a mulata/Oxum surge na cultura cubana como uma cristalização da ambigüidade: ela é ícone religioso, Virgem da Caridade de El Cobre, e imagem artístico-literária, “mulata de_rumbo”. Cada uma dessas figurações representa, mediante significantes fixos, carentes de

produtividade, previamente codificados para atender à contraditória demanda da nacionalidade cubana: uma mãe protetora e uma filha bastarda e puta. O discurso oitocentista sobre a nação em Cuba se produziu, portanto, sobre a oposição entre dois tropos: a metáfora, tropo apto por excelência para fundir as partes do todo, tão utilizado pelo Romantismo no amoroso discurso idílico da fusão das raças, e a metonímia, tropo apropriado para funcionar como um bisturi que distingue as partes, referência obrigatória nos tratados positivistas de ciência utilizado para seccionar partes e mostrar na sexualidade pervertida da mulata a maior ameaça aos alicerces da nação. Os dois tropos literários se prestaram muito bem à amorosa narrativa dualista em que maternidade e sexualidade se excluíam, como a evidência simbólica dos inconciliáveis interesses de classe e de raça dos próprios sujeitos que imaginavam e enunciavam tal discurso. A nação cubana se construía assim, tal como as nações já independentes da América Latina, idealizada e submetida a exames de pureza de sangue, desejada e temida¹²⁹.

Concluindo, Madeline Cámara pergunta porque o símbolo sincrético da mulata tem por base uma conotação psicológica que conspira contra sua legitimidade e eficácia para representar a nação cubana. Se o sujeito histórico e real da mulata surge da união carnal do branco espanhol com a negra africana, tal união se produz sob a forma de estupro ou sedução ou de relações incestuosas entre pais brancos e suas filhas mulatas não reconhecidas, ou entre irmãos brancos e suas irmãs bastardas. Não se trataria, portanto, de um sincretismo operando uma verdadeira fusão de

¹²⁹ Sobre relações entre modernidade, nação, cidadania e Estado na América Latina do século XIX, Madeline Cámara sugere ver Beatriz González Stephan, "Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano" in *Cultura y Tercer Mundo 2. Nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas, Nueva Sociedad, 1996, p. 17-47.

elementos distintos, segundo a definição estabelecida por Fernando Ortíz, mas da imposição de um destes elementos sobre o outro, o que justificaria a idéia do cubano como sobreposição de estratos, que José Lezama Lima teria sugerido a Severo Sarduy¹³⁰.

Neste processo histórico de mestiçagem, a instância negra foi reprimida, tornando-se silêncio e invisibilidade, quando não ameaça, ao não encontrar seu verdadeiro espaço de identidade dentro do novo símbolo que não a assimilava. O corpo violado, a espiritualidade e as tradições da mãe negra deveriam ser negados por sua filha mulata para, sob “a lei do Pai”, incorporar-se a uma sociedade que lhe abria certos espaços de maior realização em razão do branqueamento de sua cor e do processo gradual de abolição da escravidão em Cuba.

Desta negação do feminino maternal não podia surgir um símbolo harmônico e estável no imaginário nacional em formação. Este deveria ~~ter~~ começar por legitimar os elementos fundacionais de sua própria cultura. Enquanto não se resolve esta contradição entre uma herança feminina passiva, incorporada pela violência, e um legado masculino ativo e controlador, a representação simbólica do povo cubano permanecerá incompleto. Madeline Cámara indica o caminho a seguir: devolver a voz ao texto da Mulata, inscrito simbolicamente sobre um corpo de mulher, releitura libertadora da nação cubana recuperando sua mãe negra: Oxum.

¹³⁰ V. Severo Sarduy. *Escrito sobre un cuerpo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969, p. 68-70.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho, que faz parte de um conjunto maior de projetos articulados por meio do Programa de Cooperação Acadêmica – PROCAD/CAPES¹³¹ – procurou contribuir à reflexão contemporânea acerca da participação de diferentes povos africanos no processo de formação de duas identidades nacionais, demonstrando duas experiências, uma brasileira e outra cubana, numa perspectiva informada pelas teorias pós-coloniais.

Procuramos aqui reconhecer a importância da contribuição do negro que tem um papel de *matriz formadora* das culturas brasileira e cubana. Por isso não pretendemos reduzi-lo a “*curiosidades do passado*” as raízes mais profundas das expressões dessas duas culturas. Ao contrário, este estudo se propôs a re-visitar as histórias brasileira e cubana, passando a limpo memórias, para interrogar-nos sobre a formação dessas identidades e culturas, fazendo-o, porém, da *perspectiva do negro, a partir do olhar e da experiência do próprio negro*.

Não reconhecer ao negro o direito a esse lugar, negar a importância de sua contribuição, que perpassa todas as manifestações culturais do Brasil e Cuba, seria passar um mata-borrão sobre uma saga de séculos de história e milhões de africanos triturados na construção destas duas identidades.

Até algumas décadas atrás, o processo de afirmação identitária das antigas regiões coloniais da América foi quase sempre

¹³¹ Projeto “Fronteiras: espaços imaginados, lugares concretos”.

analisado por escritores e críticos guiados pela ótica eurocêntrica: buscava-se a identidade nacional segundo os moldes da experiência européia. As teorias pós-coloniais vieram questionar essas teorias acerca das identidades nacionais, recorrendo a linhas de pensamento desconstrutivistas. Desta forma, as oposições binárias mais centrais do pensamento moderno ocidental – centro x periferia, civilização x barbárie, colonizador x colonizado (que em qualquer circunstância poderiam ser substituídas por superior x inferior) – perdem sua força e os processos passam a ser estudados não mais pela oposição, mas pelas relações entre esses pares, criando-se assim um deslocamento de valores pela supressão das hierarquias estabelecidas.

A identidade nacional, desta forma, passa a ser vista como algo que se constrói de forma ambivalente: no entrecruzamento de linguagens, na participação do outro no eu. A identidade nacional está a partir de agora marcada pelo posicionamento dos sujeitos e por suas variadas relações de gênero, contexto e cultura, não cabendo mais pensar em identidades homogêneas, constantes e lineares.

Este estudo não pode deixar de ser também um estudo da *diáspora africana*, pois a presença do negro, no Brasil e em Cuba, bem como nas Américas, é indissociável da experiência de desenraizamento de milhões de seres humanos arrancados aos seus lugares de origem graças à instituição da escravidão. É a escravidão que, na diáspora, força o contato e o intercâmbio entre membros de diferentes nações africanas e produz as mais diversas formas de assimilação entre suas culturas e as de seus senhores, bem como de resistência à dominação que estas lhes impõem. Nosso trabalho procurou registrar não só o que de africano ainda existe entre nós, mas o que

foi aqui e em Cuba, apreendido, caldeado e transformado pelas mãos e pela alma do negro, a miscigenação e a mestiçagem que contribuíram para a originalidade de uma cultura brasileira e cubana.

Todavia, a cultura mestiça que se forma na diáspora envolve relações entre *desiguais*, em se tratando de *senhores e escravos*. É o trabalho escravo que, primeiro graças ao índio, o *negro-da-terra*, e depois ao negro africano, constrói a sociedade na qual se forma uma cultura e uma civilização.

Perseguindo a trajetória dos negros em festa no Brasil e em Cuba, procurando observar mais especialmente a Capitania de Goiás e a região do Oriente, este trabalho traz elementos importantes – embora não suficientes – para nos informar sobre duas experiências que mostram os efeitos do processo de criação de uma identidade negra sobre o próprio movimento de constituição das respectivas identidades nacionais.

Não é possível pensar a herança negra na formação da sociedade e das culturas brasileira e cubana sem passarmos, também, pelo genocídio e o etnocídio que dela fazem parte, o verdadeiro holocausto representado pela diáspora africana na América e o abismo das desigualdades sociais que se constituiu e cristalizou nesse processo. No entanto, não se apagam memórias e não se eliminam culturas senão ao preço da destruição física daqueles que são seus portadores, pois a cultura é o que permite ao homem compreender sua experiência do mundo e conferir sentido à sua existência.

Ainda que em fragmentos, nos interstícios da cultura do senhor, a cultura do escravo resiste e persiste, em processos de trocas,

fusões e re-significações que ocorrem numa via de duas mãos. Este é o princípio da mestiçagem que faz reconhecer traços das culturas negras africanas, afro-brasileiras ou afro-cubanas como características da identidade nacional, ao mesmo tempo em que as heranças negras mestiças presentes na cultura popular são vistas apenas como *folclore*. Não é por acaso que os negros que alcançam alguma posição de destaque na sociedade nacional “deixam de ser” negros, no conhecido fenômeno do *embranquecimento*.

Nosso estudo procurou expor com rigor e poesia ritos e costumes que traduzem outras visões de mundo e da história, festas que evidenciam o encontro e a fusão de culturas africanas para formar a cultura mestiça do Novo Mundo.

Procuramos indicar como a participação em confrarias, irmandades, cabildos e confradias, o empenho vicário nas devoções a santos católicos, os cantos e danças deram voz a uma cultura negra que impregnou profundamente os modos de ser brasileiros e cubanos, tornando-os espaços *híbridos, entre-lugares* que não cabem em esquemas cristalizados de unidade, pureza e autenticidade.

Neste trabalho, procuramos acompanhar a perspectiva apontada por Stuart Hall: as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre a nação, sentidos com os quais podemos nos identificar, acabam construindo as identidades. Tais sentidos estão contidos nas histórias contadas sobre a nação, memórias e imagens que conectam o seu presente com o seu passado. A questão é que, na maioria das grandes narrativas

nacionais brasileiras e cubanas, as memórias de negros¹³² não figuram como constituintes da formação da “comunidade imaginada.”¹³³

Nas narrativas nacionais clássicas produzidas pelo século XIX, quase sempre aquilo que se refere à Europa é bom, é importante; por contraste, aquilo que remete ao Brasil e a Cuba (como o calor, a preguiça) é considerado ruim, feio, vergonhoso, não havendo respeito com relação aos habitantes do continente africano que possuíam forçosamente estilos de vida não europeus, historicamente construídos e vividos em outro continente. Os “europeus transplantados”, a princípio, raramente se afirmavam como brasileiros ou cubanos, buscando sua identidade em países distantes, tentando dar continuidade a uma cultura que, aos olhos deles, não poderia ser adaptada; mais tarde, também não aceitavam que grande parte da população fizesse parte da Nação.

Quisemos demonstrar nesse trabalho, a partir do estudo dos processos festivos da época colonial, que está justamente na pluralidade, no reconhecimento da diversidade e das ambigüidades constitutivas das nações brasileira e cubana a sua especificidade e o seu grande potencial criativo.

Roger Bastide, por exemplo, em sua obra *A poesia afro-brasileira*,¹³⁴ revisitou a historiografia, partindo de uma perspectiva étnica, como o próprio título anuncia, para destacar as obras dos negros e mestiços.

Em seu ponto de vista, algo resiste nos afros-descendentes que sobrevive à

¹³² E também de índios, que não foram nosso objeto neste trabalho.

¹³³ V. ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (2ª ed. revisada).

¹³⁴ BASTIDE, Roger. *A poesia afro-brasileira*. São Paulo: Martins Editora, 1943. Apud. SILVA, Liliam Ramos da. *O (RE) Contar da História em Viva o Povo Brasileiro*. Artigo publicado em <http://www.msmedia.com/conexao/01/liliam.pdf>.

assimilação e lhes permite escapar do etnocídio. Tal processo de superação histórica leva-os a aprender a língua de seus senhores, mas sem esquecer do essencial: formas, narrativas e crenças do passado livre. Procuramos prolongar essa proposta, observando com maior detalhe as dinâmicas culturais presentes nas festas negras cubanas e brasileiras.

Cada passo deste trabalho de mestrado marca um esforço no sentido de pensar a identidade cultural nos marcos da formação de duas identidades nacionais, evitando as armadilhas de uma história regional pouco interessada pelas dinâmicas externas a ela.

Tratamos, enfim, de apresentar, na medida do possível, certos conjuntos de similaridades e diferenças brasileiras e cubanas que muito raramente têm sido apresentadas nessa perspectiva.

Em diversos momentos nosso estudo correu seriamente o risco de se perder, devido à impossibilidade de acesso mais direto aos arquivos cubanos e, portanto, às grandes diferenças entre os conjuntos de dados que pudemos processar. Mas entendemos que conseguimos, apesar de todas as limitações, contribuir à abertura de novos rumos, novas questões, estimulando novos desdobramentos para a pesquisa acerca do que aproxima Cuba e Brasil nos séculos XVIII e XIX.

Importa, pois, reconhecer como negras as raízes das identidades cultural brasileira e cubana. É necessário por fim, reafirmar a força de resistência que o negro não se cansou de demonstrar, não só pelo simples fato de sobreviver e produzir, mas por nos legar como herança sua criação intelectual, moral, religiosa, estética e artística.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (2ª ed. revisada); Homi K. Bhabha (org.) *Nation and Narration*. Londres, Routledge, 1990.

ARAUJO, Ricardo Benzaquén de. *Guerra e paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

ARROM, Juan José. "La Virgen del Cobre: Historia, leyenda y símbolo sincrético" in *Certidumbre de América*. Havana, Editorial Letras Cubanas, 1980.

AZZI, Riolando. A. *A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial*. In: *História da Igreja no Brasil*. (org) Hoornaert. E. São Paulo, Paulinas. Petrópolis, Ed. Vozes, 1992.

BAKHTIN, Mikail V. *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. São Paulo: Huicitec; Brasília: EDUNB, 1987.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. *Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna*.

BERND, Zilá (org). *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 2003.

_____. In: SCARPELLI Marli F. & ASSIS DUARTE, Eduardo. *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: UFMG/FALE Pós - Lit., 2002. p. 36 – 46: *Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária*.

_____. *Negritude e literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

BERTRAN, Paulo. *Notícia geral da capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás; Brasília: Solo Editores, 1996, Tomo II.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

BOSCHI, Caio C. *Os leigos e o Poder*. São Paulo: Ática, 1986.

BUENO, F. de M. S. *História dos rituais religiosos na cidade de Goiás: quaresma e semana santa*. Goiânia, 1997. Monografia – Departamento de

História, Geografia e Ciências Sociais da Universidade Católica de Goiás, 1997.

CABRERA, Lydia. *Yemayá y Ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Madrid, ediciones C.R., 1974.

CÁMARA, Madeline. "*Ochún em la cultura cubana: Otra máscara en el discurso de la nación*", publicado na revista eletrônica Habana Elegante, no site: <http://www.habanaelegante.com/summer99/Pasion.htm>

CASTELLANOS, Isabel/ & CASTELLANOS, Jorge. *Cultura Afrocubana*. Miami, Ediciones Universal, 1988.

CEZNE, I. D. de O. *A religião tradicional africana: o caso Tsonga*. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 9, n.1, Jan/fev., 1999.

CHAPEAUX, Pedro Deschamps, "Etnias africanas en las sublevaciones de los esclavos en Cuba" in *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, Havana, n.10, ano IV, janeiro-abril 1986, p. 14-30.

CUNHA MATTOS, Raimundo José da. *Chorografia histórica da província de Goiás*. Goiânia: SUDECO, 1979.

CURADO, Sebastião Fleury. *Memórias Históricas*. 1ª ed. São Paulo: Impresso nas Oficinas a da Empresa Gráfica de Revistas dos Tribunais, 1959.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DI LEO, Octavio. *El descubrimiento de África en Cuba y Brasil, 1889-1969*. Madri, Colibri, 2001.

FLORENTINO, Manolo & GOES, José Roberto. *A paz nas senzalas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em costas negras: um estudo sobre o tráfico atlântico de escravos para o porto do Rio de Janeiro (1790 – 1830)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1990.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

Mikhail Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. SP: Hucitec; Brasília : Edunb, 1987.

FRAGINALS, Moreno Manuel: "*Cultural Contributions and Deculturation*" in *Africa in Latin America*. Nova York, Holmes and Meyer Publishers, 1977.

FRANCO, José Luciano. *La diáspora africana en el nuevo mundo*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. *Redes de Sociabilidade e de Solidariedade no Brasil Colonial: As Irmandades e Confrarias religiosas*. In: Estudos de História, Vol. II, nº 2. Franca, Unesp, 1995.

GEERTZ. C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Guanabara, 1989.

GENOVESE, Eugene D.A. *Terra Prometida: O Mundo Que os Escravos Criaram*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

GUIMARAES, Antonio Sergio Alfredo. *Classes, raça e democracia*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2002.

GUIMARAES, Antonio Sergio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo/ Editora 34, 1999.

HALBWCHS. M. *A memória coletiva*. São Paulo. Revista dos Tribunais, 1990.

HURBON, Laennec. *O deus da resistência negra*. São Paulo: Paulinas, 1987.

JULIA, Dominique. "A religião: História religiosa" in LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre. *História: Novas Abordagens*. São Paulo: Francisco Alves Editora, 1994.

KARASCH, Mary C *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808 -1850*, Princeton, Princeton University Press, 1987,

KARASCH. Mary C. *Central Africans in Central Brazil, 1780-1835*. Publicado na coletânea organizada por Linda Heywood *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

LAHON, Didier. *Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2001. (Tese de Doutorado).

LAHON, Didier. *O Negro no Coração do Império, uma memória a resgatar (sécs. XV-XIX)*. Lisboa, Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural / Casa do Brasil de Lisboa, 2001.

LAMORE, Jean. "La mulata en el discurso literario y médico francés del siglo diecinueve" in *La Torre*. Nueva Época n. 2 1987 p. 297-318.

LOIOLA, Maria Lemke. *Antes, durante e depois: atitudes diante da morte em Meya Ponte, 1780-1810*. Goiânia: UFG, 2003, 61p. (monografia de final de curso) 61p.

MAGGIE, Yvonne. "Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias cor e raça na cultura brasileira" in MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. (orgs.) *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

MATOSO, K. *A percepção ideológica dos fenômenos religiosos. O sistema nagô no Brasil, negritude versus sincretismo*. Revista de Cultura Vozes, n.7, 1977, p. 543-561.

MATOSO. *O negro e a abolição*. Revista de Cultura Vozes, n. 3, abr. 1979, p. 165-178.

MATOSO. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

MATTOS, R. J. da C. *Itinerários do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão pelas províncias de Minas Gerais e Goiás*. Rio de Janeiro: Imperial e Constitucional de J. Villencuve, 1986.

MIGNOLO, Walter. In: *Gragoatá, nº1*. Niterói: Ed. UFF, 2º sem. 1996. p.7 – 29: La razón postcolonial.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *As Estratégias de Purificação dos Espaços na Capital da Província de Goiás 1835 _ 1843*. Goiânia: UFG, 1995.

MOTT, Luiz "*Inquisição em Goiás - Fontes e Pistas*" in *Revista do Instituto Histórico de Goiás*, 13 (1993): 170. Movimento, 2003.

MULVEY, Patrícia A. "Black Brothers and Sisters: Membership in the Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil" in *Luso-Brazilian Review* v. 17, nº 2, winter, 1980.

MUNANGA, Kabengele. (org.) *Estratégias e políticas de combate à discriminação social*. São Paulo: EDUSP, 1996.

MURPHY, Joseph. *Santería*. Bodston: Beacon Press, 1988.

ORTIZ, Fernando. *La antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes*. División de Publicaciones, Ministerio de Relaciones Exteriores, La Habana, 1963.

ORTIZ, Fernando, *Los negros esclavos*. Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991, p. 86-90 (a primeira edição é de 1940).

ORTIZ, Fernando. *Do fenômeno social da transculturação e sua importância em Cuba*. Tradução de Lívia Reis. IN: CD-ROM: ANTOLOGIA DE TEXTOS FUNDADORES DO COMPARATISMO LITERÁRIO INTERAMERICANO. Porto Alegre: PPG/LETRAS/UFRGS/ABECAN, 2001.

ORTIZ, Fernando. *Los cabildos afrocubanos*. Revista Bimestre Cubana. Vol. 15. fevereiro., 1921.

ORTÍZ, Fernando. *Los factores humanos de la cubanidad*. in Revista Bimestre Cubana vol. 45, junho, 1940.

ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo. Brasiliense, 1994.

OTT, Carlos. “A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho” in *Revista Afro-Asia*. nº 6-7, 1968.

PAIVA, Eduardo F. *Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistências através de testamentos*. São Paulo: Anna Blume, 1995.

PALACIN, L. *Goiás: 1722-1822 Estrutura e conjuntura*. Goiânia. Oriente, 1972.
PEREIRA, Junia Sales. *Raça: notas para uma aproximação conceitual e teórica*. In: Revista Cronos. São Leopoldo: FCHPL, nº 6, dez/2002.

PHOL, J. E. *Viagem ao interior do Brasil*. São Paulo, Itatiaia, 1976.

QUINTÃO, Antonia A. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (1870-1890)*. FFLCH-USP. Dissertação de Mestrado. São Paulo, 1991.

QUINTÃO, Antonia A. *Lá vem meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco no século XVIII*. São Paulo: FAPESP, Anna Blume, 2002.

REIS, J. J. *Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do pasto de Cachoeira, 1795*. Revista Brasileira de História, São Paulo, Corrupio, 1988.

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

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 5ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. “Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brasil: A Study in Collective Behavior” in *Hispanic America Historical Review* v. 54, nº 4, 1974.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras 1995.

SALLES, Fritz T. de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Belo Horizonte, UMG, 1963.

SALLES, Gilka V. de E., *Economia e Escravidão na Capitania de Goiás*. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1992,

SANDER, L. Gilman, "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature" in *Critical Inquiry* n. 12, 1985 , p. 204-242.

SANDOVAL CROOS, Mercedes. *La religión afrocubana*. Madrid, Playor, 1975.

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. [1722] *Santuário Mariano de Frei Agostinho de Santa Maria*. in Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia nº 74, 1947.

SANTOS, Milton. *Metamorfose do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1997.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão – a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII*. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

SCHWARCZ, L. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade*. in NOVAIS, Fernando (coord.) *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. v. 4, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SERRA, O. *Águas do Rei*. Petrópolis. Editora Vozes. Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.

SILVA JR, Helio. *Anti-racismo: coletâneas de leis brasileiras (federais, estaduais e municipais)*. São Paulo: Editora Oliveira Mendes, 1998.

SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA, J. T. da F. *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. São Paulo: Salesianos, 1948.

SILVA, Vagner G. da & AMARAL, Rita de Cássia. "Símbolos da herança africana. Por que o candomblé?" in SCHWARCZ, Lilia Moritz & REIS, Letícia V. de S. (orgs.) *Negras Imagens. Ensaios sobre a Cultura e Escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996.

SLENES, Robert W. "Lares negros olhares brancos: história de família escrava no século XIX". *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, mar/ago 1988 p. 189-203.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Mariza de Carvalho. *O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. Topoi*, Rio de Janeiro, março 2002, p.59-83.

STEPAN, Nancy. *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800-1960*. London: MacMillan University Press, 1982.

THOMPSON Farris, Robert. *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*. Nova Iorque, Random House, 1983.

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

UZUKWU. E. *Corpo e memória na liturgia africana*. Concilium. N. 259. Petrópolis. n. 259, 1995.

VALE E SILVA, Nelson do. "Uma nota sobre raça social no Brasil" in *Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro: s.e., nº 26, 1994, pp. 67-80.

VERGER, Pierre Fatumbi, *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio, 1993.

ZÚÑIGA, Olga Portuondo. *Entre Esclavos y Libres de Cuba Colonial*. Editora Oriente, Santiago de Cuba, 2003.

FONTES

AFSD: Arquivo Frei Simão Dorvi – Cidade de Goiás:

AFSD: Documentos avulsos: Cartório do Primeiro Ofício, 1792-1799, 22 de Julho 1793, p. 100-101.

AFSD: Documentos Avulsos: *Termo de Assentos e anuais da Irmandade de N. S. do Rosário de Vila Boa 1736 a 1810.*

AFSD: Documentos Avulsos: Termo de Assentos e anuais da Irmandade de N.S. do Rosário de Vila Boa 1736 a 1816.

AFSD: Documentos avulsos: *Termo de Mesa* da Irmandade de N.S. do Rosário de Villa Boa, 1748-1792, fl. 102 e 102 v. Maria Banguela, 18 de março de 1793, fl. 81.

AFSD: Testamento de Marcelino Baptista Silva – Herdeiro: Manoel Teixeira dos Santos. Livro Letra K – 1789 – nº 012, página 48 v..

AHU, caixa 35, Goiás, 1790-1798, *Mapa em que Tristão da Cunha Menezes apresenta ao Real Ministério. . até o presente anno d' 1789, 19 de outubro 1790; ibid, Mapa em que o Governador, e Capitão Geral da Capitania de Goyaz Tristão da Cunha Menezes apresenta ao Real Ministério 29 julho 1792.*

AHU, Documento 2109 Reflexões Econômicas Tabelas de estatísticas da Capitania de Goyaz Pertencentes ao ano de 1804 e 1806; Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Seção Manuscritos, 11,4,2,

AHU: caixa 24, documento 1518. *Mappa de Contagens de Escravos*, 1767, 24 junho 1768

Arquivo Geral, Diocese de Goiás, Batizados, Goiás, livro 3, 1794 -1834, p.169v. Orfanato São José.

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Cativos do Arraial de São Joaquim do Cocal, 1772 e 1788.

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Meya Ponte, 1758.

Compromisso da Irmandade do Glorioso Santo Antonio (CD-Rom 19 do Projeto Resgate Barão do Rio Branco, código 1673).

Compromisso da venerável Irmandade do Senhor São Benedito novamente erecta na capela de Nossa Senhora do Carmo de Vila Boa de Goiás, 1804. (CD-Rom 23 do Projeto Resgate Barão do Rio Branco, ódice 1285).

Compromisso que fazem os irmãos do Glorioso Padre São Benedito instituída na capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, do arraial de Nossa Senhora do Rosário e Minas de Meya Ponte, 1803. (CD-Rom 23 do Projeto Resgate Barão do Rio Branco, código 1677).

Cópia da Primeira e última visita do Doutor Alexandre Marques do Valle, visitador que foi das Minas de Goyaz, (734-1824).

IANTT: Carta dos Mordomos e irmãos da antiga confraria da madre de Deos, p. 147, MS.

IANTT: *Livro de São Domingos*, L. 30: Petição dos confrades e irmãos da antiga irmandade de confraria da madre de Deos, p. 145, MS.

IANTT: *Livro de São Domingos*, L.30, p. 160, MS.

IANTT: Mesa de Consciência e Ordens: Secretaria do Mestrado da Ordem de Cristo: Papéis do Brasil: *Jurisdição Eclesiástica no Brasil*, Código 15: Capítulo 16, nº 13. Capítulos da Visita: “Por ser obrigação nossa e do Officio Ecclesiástico Ordinário mandamos ao Vigário Ouvidor da Vara q hé e ao diante for nesta Vila q chegando aqui algum Navio ou barco de qualquer parte q venha o vá visitar como se faz em todos os portos de mar do reyno e saiba a gente q traz e de q religião e Nação são e q livros trasem e sendo depois da quaresma se se hão desobrigar no lugar donde vem”.

IPEHBC – Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central – Goiânia:

IPHBC: *Livro de Registro de Óbitos de Meia Ponte*, 1803-1810; AFSD: *Livro Óbitos, Natividade e Porto Nacional*, 1800-1827.

Livro da Irmandade do Rosário 1700-1800.

Orfanato São José, Diocese Goiás, *Arquivo Geral, Batizados*, livro 3, 1794-1810