

Entre o sagrado e o profano: reflexões sobre o catolicismo popular e as tradições africanas no Brasil escravista e no pós-Abolição

Maria Cristina Wissenbach

Departamento de História / USP

Apresentar uma comunicação sobre o tema da relação entre catolicismo popular e crenças e práticas africanas é sempre um desafio. As colocações feitas aqui são bastante gerais e constituem mais pressupostos do que afirmações conclusas. São reflexões que acompanham minhas pesquisas desde a época do doutorado,¹ e que atualmente convergem em direção ao campo da história da África pré-colonial e da diáspora africana para o Novo Mundo, entre os séculos XVI e XIX. Decorrem, em termos amplos, da constatação da intensa presença africana nas sociedades americanas e da natureza e importância desta história como substrato na constituição de aspectos da cultura, da organização social e da religiosidade de amplas camadas da população brasileira, na época da Colônia e do Império. Remetem-se, em outros termos, à produção historiográfica mais recente que procurou reinterpretar o sentido que crenças, práticas mágicas e religiosas tiveram no contexto da sociedade escravista brasileira e na reorganização da vida de libertos e afrodescendentes no período pós-Abolição.²

O esforço de revisão que vem caracterizando a discussão sobre os significados do religioso na organização de largas parcelas da população brasileira partiu, inicialmente, de um foco historiográfico capaz de redimensionar o protagonismo de agentes sociais até então relegados ao esquecimento. A partir de uma outra escala de observação, verificou-se que durante o regime escravista não só a sociabilidade de escravos e forros esteve marcada por festas, danças e batuques e por instituições

¹ Maria Cristina Cortez Wissenbach, *Ritos de magia e sobrevivência. Sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890-1940)*. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 1997.

² Maria Cristina Cortez Wissenbach, *Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível*. In: Nicolau Sevcenko (org). *República: da Belle Époque à Era do Rádio*. Vol. 3 da História da Vida Privada no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1998, 49-130.

religiosas, como também que para grande parte dos africanos trazidos para as Américas, a escravização e a série de mazelas dela decorrente eram vistas como resultado de ações desestabilizadoras, da feitiçaria, de ações de espíritos malévolos que haviam provocado a quebra do equilíbrio natural da vida.³ Além disso, percebeu-se que era por meio de práticas e de instituições de caráter religioso que africanos e afrodescendentes recuperavam a humanidade lesada pelas sucessivas compras e vendas e pela reificação imposta pela escravização. Em outras palavras, depois das disrupções causadas pelo tráfico atlântico, eram elas que forneciam aos homens e mulheres escravizados o mecanismo que lhes propiciava a possibilidade de recompor o senso de pertencimento necessário à maneira pela qual se auto-concebiam. Seja por meio de confrarias – próprias ao contexto histórico na América portuguesa nas dimensões do império –⁴, seja através da constituição de novas famílias e parentelas – padrinhos e madrinhas, sobretudo –, ou ainda através dos vínculos que tinham como base as religiões afro-brasileiras. Eram estas, vias de re-humanização e, como tais, veículos de inserção social na reorganização da vida em liberdade, importantes sobretudo na época final da escravidão.

Na mesma medida de sua importância na organização social dos escravos e dos libertos, as expressões da vida religiosa das populações negras e de homens livres pobres foram progressivamente desconsideradas e vistas de maneira extremamente preconceituosa, tanto pelas autoridades responsáveis pelo controle social quanto por intelectuais brasileiros tidos de maior expressão. As razões históricas dessas formas de concebê-las são relativamente claras. Acompanhando movimentos do poder, articulações e rearticulações do domínio social num momento crucial de transformações da sociedade brasileira, verifica-se que se durante a escravidão as

³ Entre outros autores: Joseph Miller, *Retention, Reinvention and Remembering. Restoring Identities through Enslavement in Africa under Slavery in Brazil*. In: José Curto e Paul E. Lovejoy (orgs). *Enslaving Connections – Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. New York, Humanity Books, 2004, p. 81-124.

⁴ A. J. R. Russell-Wood, *Comportamento coletivo: as irmandades*. In: ---- *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. Sobre a importância das irmandades no contexto do Império português ver também: Lucilene Reginaldo, *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras. Experiências escravas e identidades africanas na Bahia Setecentista*. Tese de Doutorado, IFCH/Unicamp, 2005.

festas e os batuques eram considerados como concessões usadas no sentido de conter explosões — mas sutil ou claramente re-apropriados pelos escravos — e uma vez rompidas as fórmulas tradicionais do mando escravista, passaram a ser vistos como manifestações espúrias, lascivas e bárbaras. Na lógica perversa da época, tidas como marcas do primitivismo de largas camadas da população, ou evidências de processos degenerativos, tenderiam a desaparecer na medida em que os negros e mulatos iriam sendo progressivamente embranquecidos e envolvidos nas teias da “civilização”, re-direcionados aos seus novos lugares sociais e históricos.

Assim, no contexto da passagem do século XIX para o XX, é preciso considerar a maneira pela qual as manifestações religiosas de negros e mulatos, ex-escravos e nascidos livres foram descritas, traduzidas e explicadas, no geral, sob o prisma ou através das lentes das teorias raciais, do evolucionismo, das reformas urbanas, do higienismo, da medicalização e da idéia de uma sociedade doente e das teorias sobre a degeneração. E neste escopo, considera-se não só os teóricos europeus (Gobineau, Cesare Lombroso, Le Bon), como em especial, os brasileiros que fizeram destas teorias nos trópicos. Entre eles, Nina Rodrigues, Artur Ramos e em diferentes escalas, os médicos higienistas, os etnólogos e antropólogos, os educadores e os historiadores que descreveram as festas e as religiões afro-brasileiras.⁵

Diante deste quadro de referências e problemáticas, o objetivo dessas considerações é o de sugerir que o estudo da cultura popular, mais particularmente as expressões do catolicismo popular seja reconsiderado à luz de uma perspectiva capaz não só de romper com as visões coevas, altamente desqualificadoras, como também de recuperar seu profundo sentido histórico. Vale lembrar que o ensino da história dos africanos no Brasil, poucas vezes se referiu a expressões do catolicismo popular de outras formas que não como sinônimos de credices e superstições. Ou quando elegeu, na história da religiosidade brasileira, tão somente as chamadas “religiões africanas” que, por via de uma suposta “pureza étnica” que contém, remete-se a um

⁵ Discussão que pode ser encontrada em: Maria Cristina Cortez Wissenbach, A mercantilização da magia na urbanização de São Paulo, 1910-1940. *Revista de História*, Departamento de História da USP, 150, 2004, p. 11-39.

mundo idealizado, mítico, a-histórico, jamais atingido. Ou ainda quando estas são reduzidas a apêndices de suas correspondências com o universo cristão – Exú é o Diabo!

1.

Começo por tratar de um texto singular e pouco conhecido entre os estudiosos brasileiros, sobre o pensamento social dos finais do século XIX às primeiras décadas do XX. No artigo sugestivamente intitulado *Puffy, Ugly, Slothful and Inert* – inconstante, feio, vagaroso e inerte –, publicado em 1993, Dain Borges mostra que era exatamente por meio destes qualificativos que os intelectuais e a elite brasileiros procuravam lidar com o “incômodo” herdado da colônia e da escravidão. Em suas palavras, tratava-se de articular pressupostos e paradigmas capazes de fazer aturar um “legado de um passado que era menos o de uma idade de ouro e mais um embaraço”.⁶ E neste sentido, correspondiam às mesmas crenças que justificaram, nos finais do século XIX, a queima dos arquivos da escravidão proposta e realizada por Rui Barbosa, ministro da fazenda, com o simples e revelador objetivo de eliminar a mancha escura da escravidão.⁷ O silêncio e o esquecimento sempre foram maneiras de se lidar com aquilo que incomoda, complementaria Dain Borges.

Na visão das teorias e dos ideólogos em voga naquela época, o movimento de classificação e de ordenação significava identificar manifestações superiores e inferiores, distinguir o que deveria ser levado a sério e o que era degenerado, corrompido, e, portanto, aquilo predestinado ao desaparecimento. Vieses explicativos similares explicariam e sustentariam as políticas da passagem dos séculos XIX ao XX orientadas aos indesejados: manicômios, autos judiciais, expedições policiais, códigos e artigos criminais que incidiram sobre loucos e dementes, prostitutas, vadios, casas de candomblé, diferentes tipos de curandeiros, feiticeiros, adivinhos,

⁶ Dain Borges, “Puffy, Ugly, Slothful and Inert: Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940. *Latin American Studies*, 25, 1993.

⁷ Robert W. Slenes, O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX. *Estudos Econômicos*, 13, 1, 1983, 1-49.

práticas terapêuticas, centros do baixo espiritismo etc.⁸ Premissas que também marcaram o estudo das manifestações religiosas africanas e dos afrodescendentes do Brasil.

Na perspectiva de grande parte dos intelectuais coevos, o objetivo de seus estudos era o de estabelecer distinções entre religião e magia, entre manifestações religiosas vistas como legítimas, presentes, por exemplo, nas crenças dos iorubas e dos jejes, no Candomblé e no Tambor da Mina, e ausentes, de outro lado nas credences e superstições expressas nos rituais da Macumba, nos bailados e nos cânticos de origem banto característicos do sudeste brasileiro.⁹ Fundamentando estas concepções, encontra-se a idéia inicial de que bantos e sudaneses equivaleriam a grupos localizados em escalas diferenciadas da cadeia evolutiva, implicando em decorrência disso em avaliações distintas acerca da capacidade de “cultura” de uns, e de “civilização”, de outros, distinguindo entre si os povos negros da Bahia e os do sudeste brasileiro. Na perspectiva de valorizar os sudaneses como possibilidade de religião em seus panteões “complexos e organizados”, os mesmos estudiosos eram incapazes de considerar como religiosas, por exemplo, as crenças que circulavam por entre o Vale do Paraíba e suas populações negras.

Antigamente [evocava um memorialista de Bananal], quase não se ouvia falar de macumba. Havia referência à bruxaria, porém o forte entre os escravos era a feitiçaria. Pelo rincão, quase ninguém conhecia Exu, Ogum, Orixá, Iemanjá, Balalaôs. Lá valiam: o coisa-ruim, o pé-de-pato, o tinroso, o pererê, o caapora, o capeta. [...] O caipira que entrasse em roda de negro era chamado de mucurongo...¹⁰

Mais ainda, em avaliações similares a estas, foram desconsiderados progressivamente os elementos de crenças e visões de mundo que impregnaram o catolicismo popular. Os exemplos disso são numerosos. As congadas – festas que se remetem às coroações

⁸ Maria Cristina Cortez Wissenbach, *A mercantilização da magia na urbanização de São Paulo*, p.18.

⁹ Sobre a feição banta das expressões culturais do sudeste ver: Robert W. Slenes, *Malungo, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil*. *Revista USP*, São Paulo, 12, 1991/1992, 48-67, e Maria de Lourdes Borges Ribeiro, *Influência da cultura de angolense no Vale do Paraíba*, *Revista Brasileira de Folclore*, ano 8, 21, 1968.

¹⁰ Agostinho Ramos, p. 15

dos reis católicos do Congo (realidade histórica comprovada por documentos), passaram a ser vistas simplesmente em seus componentes ibéricos, descontextualizadas das relações políticas com os poderes africanos mantiveram claramente com o catolicismo.¹¹ O mesmo se deu com os moçambiques que, apesar do título que denunciava de maneira evidente sua procedência (ou da inspiração que lhe deu origem), transformaram-se meramente num jogo de lutas medievais em que portugueses combatiam mouros.¹² Além dessas representações, foram também desvirtuadas as lideranças leigas das festividades populares, as danças, os transes e a ingestão de bebidas nas novenas e nas rezas. Para em pouco tempo depois, serem todas elas coibidas, por meio de uma política de intervenção adotada pela Igreja católica, no sentido de eliminar elemento espúrio por meio de uma política, ou de uma intenção, conhecida como Romanização.¹³

Assim, no Brasil dos finais do século XIX e inícios do século XX, talvez mais do que qualquer outro aspecto, as expressões da cultura e da religiosidade popular, espalhadas em sua acentuada diversidade pelos largos espaços do interior do país e presentes como lastros significativos na ressocialização de populações urbanas, foram vincadas por conceitos e visões preconceituosas que as reduziram a evidências da incultura das classes populares. Tradições seculares ligadas à medicina mágica ou caseira, ritos largamente difundidos para a proteção das casas, de homens e de animais passaram a ser vistos, com a chamada modernidade, como indícios do atraso social, expressões do primitivismo e da ingenuidade das populações que dela faziam uso. Festas e manifestações lúdicas, carregadas de religiosidade e veiculadas como formas de exaltação, foram convertidas em atavismos e primitivismo de seus participantes, repletos de sensualidade e lascividade. E acima de tudo, eludindo-as de

¹¹ Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravocrata. História da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

¹² Edward A. Alpers, 'Mozambiques' in Brazil: Another Dimension of the African Diaspora in the Atlantic. In: José C. Curto & Renée Soulodre-Lafrance, *Africa and Americas: Interconnections during the Slave Trade*. African World Press, 2005, 43-69.

¹³ Pedro Ribeiro de Oliveira, Religião e dominação de classe: o caso da romanização. *Religião e Sociedade*, 6, 1980, p. 167-187.

trajetórias e experiências sociais, foram destituídas de todo e qualquer sentido histórico.

2.

Pensando exatamente na dupla acepção do sagrado e do profano que se imbricam nas manifestações negras, uma das incursões mais expressivas sobre o tema foi a descrição de uma novena feita pelo visitante francês L. Gaffre em *Visions du Brésil*, obra em que relatou suas viagens pelo sudeste brasileiro, em 1911.¹⁴ A importância do testemunho (ocular, supõe-se) de Gaffre decorre não só do detalhamento de cerimônias rurais do catolicismo popular, mas também do fato de sua observação se remeter ao período imediato à Abolição, época em que, de uma forma ou de outra, os ex-escravos procuravam reorganizar suas vidas no novo contexto da liberdade. Sua narrativa é impressionista, romanceada, mas deixa à mostra detalhes que se tornam expressivos para se lidar com o tema dos aportes africanos ao catolicismo popular.

No longo trecho que transcrevo a seguir, Gaffre descreve em pormenores a realização de uma reza numa capela rústica, em algum ponto do interior de São Paulo. Segundo ele, assistida por indivíduos de diferentes classes, e de distintas tonalidades de mestiçagem, encontravam-se reunidos desde “o negro de ébano” ao “branco pálido”, passando por todas as nuances do “café com leite e do chocolate”, antigos escravos junto a colonos da Europa e caboclos que haviam afluído de várias partes para participarem da cerimônia presidida por um Rezador. Descreve ele:

A cena não deixava de ter sua grandeza. A pequena edícula iluminada por enormes tochas se destacava em vermelho sobre o fundo sombrio da colina; muito próximas, árvores imensas estendiam seus ramos de aparência flutuante e, no céu de uma pureza admirável, o formigueiro das estrelas tinha uma aparência luminosa que, na ausência da claridade da lua, acariciava os horizontes longínquos.

¹⁴ L. A. Gaffre, *Visions du Brésil*, Paris, Rio de Janeiro; Aillaud, Alves & Comp.; Francisco Alves e Cia, 1912.

O Festeiro chegou. O interior da pequena capela ilumina-se e na parede do fundo, o crucifixo sobre o altar nu coloca uma sombra que oscila ao capricho das tochas. Uma voz forte ergue-se na noite. É a do Festeiro. De joelhos, ele beija a superfície do altar, levanta os braços e articula curtas e fervorosas evocações. A multidão responde-lhe, inicialmente como um conjunto retido e recolhido e depois num rumor ardente que nenhuma ordem contém. O Caboclo, ministro e pontífice, levanta-se e dá à sua voz um acento mais violento. As fórmulas comprimem-se em seus lábios, em rezas que ele próprio compõe. Nelas, apela para o auxílio deste e daquele santo, procurando atingi-lo através de louvações; expõe as diferentes intenções dos assistentes e suas próprias demandas. E a multidão corta com responsórios precipitados as melopéias do oficializante [...] ¹⁵

Continuando sua narrativa, Gaffre afirma que a partir de um determinado ponto, a reza vai sendo interrompida por cânticos e danças, alimentados pelo consumo da bebida, adquirindo progressivamente uma feição orgiástica:

As vozes emudecem-se; a Reza é suspensa por alguns minutos. Os grupos reacomodam-se e vejo circular de mão em mão cabaças que se vertem em lábios ávidos. A Pinga! murmura meu amigo. Com efeito a Pinga reanima o fervor dos assistentes. A disciplina não é mais perfeita, nem os gestos calmos. Um velho negro se levanta e dirigindo-se à Santa Cruz entoia um cântico, acompanhado em seus refrões pelos demais participantes. De cântico a cântico, o tom e as músicas se tornam menos tímidas. A atmosfera deixa de ser piedosa. Os casais se formam e as mãos acompanham a cadência de uma lassidão que arrasta a multidão. As cabaças circulam sem parar e pesadas sombras dos casais enlaçados passam sobre o Cristo nu que estende seus braços no fundo da capelinha. A embriaguez ruidosa substitui rapidamente a devoção: das súplicas santas aos clamores grosseiros [...]

—Vamo-nos, diz meu companheiro, é assim que terminam as Rezas. E partimos com tristeza no coração. Eu me lembrei das Bacantes da antiguidade pagã... Será sempre a mesma humanidade. ¹⁶

¹⁵ L. A. Gaffre, *Visions du Brésil*, p. 259.

¹⁶ L. A. Gaffre, *Visions du Brésil*, p. 260.

Marcada tanto pelo preconceito quanto pela recusa do viajante em permanecer até o final, a narrativa deixa à mostra a dinâmica impressionante de apropriações contínuas dos rituais católicos, em sua ressignificação por meio de elementos provenientes de uma religiosidade, de práticas e visões em grande parte pautadas por um substrato religioso africano. Entre outros aspectos, poderíamos destacar vários destes elementos que se remetem às culturas e sociedades africanas: a importância de cantos e danças; a figura de santos de devoção e de lideranças carismáticas e religiosas, presidindo as cerimônias; as evocações, a ingestão de bebidas; as danças ritmadas por movimentos repetitivos. E numa percepção ampla, a possibilidade de estabelecer a ligação com o sagrado por meio do transe. A descrição deixa a mostra questões complexas que se remetem às ritos e visões do mundo tradicional da África, na visão de vários estudiosos.

É necessário considerar a complexidade de movimentos e de dinâmicas que marcaram a constituição das práticas e dos rituais do catolicismo popular brasileiro. É necessário imbricar historicamente tal processo, como parte de um movimento mais amplo, histórico, atentando principalmente ao fato de que um dos maiores instrumentos da estereótipia do primitivismo e da barbárie é exatamente sua descontextualização. O paradigma da ausência de historicidade afastou a cultura africana e afro-brasileira de seus significados. Trata-se, portanto de um aspecto que dever ser enfatizado nestas breves considerações sobre o catolicismo popular na América portuguesa e no Brasil, a luz dos conteúdos programáticos exigidos pela lei.

3.

O catolicismo popular brasileiro, ao menos antes das intervenções do século XX, não forma um todo homogêneo e imutável. Apresenta-se, antes, como um conjunto de instituições, de crenças, rituais e de práticas que foram sendo transformadas historicamente e que absorveram, em maior ou menor escala, conceitos ou aportes

das várias etnias e povos que compõem o Brasil colonial.¹⁷ Nele estão presentes, noções de cura dos pajés indígenas, elementos provenientes do catolicismo popular ibérico, que se juntam a visões e crenças provenientes do mundo africano. Ou mesmo, com outras vindas de um mundo africano já cristianizado, como querem alguns africanistas que analisam o catolicismo na África centro-ocidental.¹⁸ Além da heterogeneidade — este compósito de elementos variados —, ressalta-se a feição eminentemente sincrética que apresenta, concebido como um universo em que se encontram (mas também concorrem) crenças mágico-religiosas de diferentes procedências. Trata-se, conforme lembra Roger Bastide, de conteúdos que se aproximam exatamente porque dialogam entre si e compartilham sentidos similares.

A explicação histórica é recorrente entre os diferentes autores que trabalham com o tema.¹⁹ A formulação (talvez um pouco simplista) daquilo que caracterizou o cristianismo santeiro, festeiro, rústico ou popular, remete-se à época da catequese jesuítica, resultado em parte da maneira pela qual eles (os jesuítas) procuravam traduzir os ensinamentos da Igreja na linguagem dos usos e dos costumes das populações indígenas e africanas que buscavam converter. Posteriormente, diante da raridade de missionários e de agentes da igreja, que se tornaria ainda mais grave com a expulsão dos jesuítas na segunda metade do século XVIII, as liturgias do catolicismo continuam seu movimento independente na direção de práticas leigas relativamente auto-suficientes, autônomas e progressivamente transformadas: rezas, novenas, promessas, procissões, cruzeiros na beira da estrada, altares domésticos, capelas rústicas, santos de devoção que perfaziam dimensões por meio das quais se expressava uma religiosidade intensa, impregnando profundamente a organização

¹⁷ Entre outros estudiosos: Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. São Paulo: Duas Cidades, 1973; Oswaldo Elias Xidieh, *Narrativas piás populares*, São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros / USP, 1967; Eduardo Hoornaert, *O cristianismo moreno no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1990; Alba Zaluar, *Os santos e suas festas, Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 8, 1983.

¹⁸ James Sweet, *Recreating Africa. Culture, Kinship and Religion in African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill; Londres: University of North Carolina Press, 2003; John Thornton. *On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas*. *The Americas*, 55, 1988, 261-78.

¹⁹ Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, Paris: Éditions Cozas, 1970; José de Souza Martins, *Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

social dos grupos do interior. A medida que minguavam os representantes da Igreja, os rituais passavam a ser dirigidos por homens e mulheres da própria comunidade – festeiros (as), rezadores (as), penitentes, foliões (as), benzedores (eiras), curandeiros (as), que despontavam como as lideranças formais ou informais dos grupos locais. A literatura sobre as diferentes versões do catolicismo tem notado o mesmo movimento, ocorrendo tanto entre as sociedades africanas convertidas ao catolicismo, o reino do Congo, principalmente, como também no Haiti pré-revolucionário, nas configurações desta mescla de elementos religiosos que caracterizam o Vodoo haitiano.²⁰

No caso das populações negras trazidas às Américas, tais manifestações remetem-se historicamente às vivências da escravidão e aos momentos em que a permissividade por meio da qual os senhores procuravam abrandar a violência do regime, autorizava danças e cânticos. Acompanhavam a época das colheitas, as datas significativas da casa senhorial, fazendo parte de uma dualidade cultural aceita como parte do jogo da dominação: nas datas festivas enquanto saraus se davam nas grandes moradias, nos terreiros assistia-se aos sambas, aos lundus, aos jongos, aos cocos e batuques dos negros, com seus sentidos particulares. Também aqui se processava o movimento de reversão das estratégias de dominação em espaços de autonomia, abrindo espaços para que os escravos pudessem expressar suas particularidades.

Nos dias feriados e algumas vezes nos sábados, vinham eles pedir licença para se divertir um pouco. E assim passavam a noite toda, dançando e cantando em torno de uma fogueira armada no centro do quadrado de modo que a música e o vozerio não incomodavam ninguém. Mas nos grandes dias de festa, sobretudo no dia de São João, o divertimento tomava maiores dimensões, não somente para os pretos como para todos os habitantes da fazenda. Nessa ocasião era no terreiro, em torno de duas grandes fogueiras, que os pretos dançavam e cantavam com seus exageros de alegria...

²⁰ Hein Vanhee, *Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion*. In: Linda Heywood (org.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 243-264.

Ao escurecer, acendiam-se duas enormes fogueiras. Quando subiam as primeiras flamas, já começava o som dolente do enorme zabumba, convidando à dança. Os pretos formavam-se em grande círculo, ficando o centro reservado para as danças. Um deles entrava na liça, dava três ou quatro voltas, com passos, movimentos e trejeitos vários; aproximava-se depois de algumas das jovens, ou de alguma roliça matrona, ou mesmo de algum rapaz e, erguendo os braços, exclamava: Eh, iauê! Taco uma umbigada na mecê, iauê! Era o convite. Voltava o preto para a roda e outro saía, dando mais ou menos os mesmos passos. As mulheres, que também tomavam parte ativa eram mais graciosas, a bambolear os quadris, segurando na mão a ponta do lenço, sérias e imponentes. Depois de algumas voltas, vinham da mesma maneira tirar um outro. E assim continuavam pela noite adentro ao som da zabumba ... Não havia cansaço capaz de interromper a folia que se prolongava até as altas horas. De vez em quando se ouviam uns gritos mais fortes, expressão de viva alegria, ou os sons de uma toada, acompanhada de palavras, como as seguintes: *Vamos na bagaceira / no quintal da baroneza / que levanta fumaceira / que levanta fumaceira.*²¹

O relato de Maria Paes de Barros, em suas evocações de menina sobre o período cafeeiro no oeste paulista e na cidade de São Paulo, aparece sugestivamente similar ao que foi feito, décadas depois por Mario de Andrade quando, nas excursões pelo nordeste, assistiu a um côco:

Por detrás da casa, parecendo perto, principia um bate-bate surdo. É longe um zambê, côco para dançar, acompanhando a puíta, zambê, ganzá e a *chama* outro tambor de voz medonha, atravessando os ares. A *chama* é o telegrama do convite. Quem a escuta vem pro côco [...] A luzinha do querosene é quase inútil na noite. O braseiro fumarento alumia a taipa bordada da parede e serve de pano de fundo. A cabrocha dá um salto pro meio da roda, gira e cai numas letras duma leveza espantosa, saúda os coqueiros e tocadores, faz mais outras letras, dá umbigada num parceiro e sai da roda. É a vez deste. O côco esquenta e fico ali vendo o pessoal, encompridado pelo fundo do braseiro,

²¹ Maria Paes de Barros, *No tempo de dantes*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1946, p. 101-02

saracotear num espetáculo assombroso [...] São 24 horas e me deito. O zambê continua no longe. E continuará de certo até que rompa a arraiada. Uma sensação estranha de século XIX ... Samba de escravos perpetuado através de todas essas liberdades servis ... Que não acabarão enquanto não vier uma fatal, mas longínqua ainda, bandeira encarnada.²²

Os relatos trazidos são de diferentes proveniências, de diversos tempos e tipos de observadores: um padre estrangeiro em viagem ao Brasil; uma menina estarecida diante da proximidade de sons, fogos e escravos na fazenda de seu pai; um experiente estudioso e folclorista, versado em etnologia, antropologia, pesquisas musicais e em viagens em que se misturavam sociabilidades da elite e estudos de casos. Todos admirados, estarecidos, participantes de uma mesma humanidade.

Para além dessas manifestações festivas, dos bailados e dos sons que acompanhavam novenas e cerimoniais, o “catolicismo moreno” na história da América portuguesa e do Brasil foi marcado por instituições que se espalharam nas cidades coloniais e imperiais, bem como por entre as pequenas vilas do interior. As confrarias religiosas de homens pardos e pretos representavam a vertente negra (escrava e forra) da lógica de uma sociedade organizada em corpos que davam sentido às sociabilidades e às relações de poder estabelecidos entre as várias camadas da população colonial. Segundo Russell-Wood, embora característica do Império português como um todo, em nenhuma outra parte desenvolveram-se de forma tão acentuada como na América, principalmente considerando o sucesso que tinham entre os estratos de homens negros e pardos.²³ Era, na avaliação do historiador do Império, a maneira pela qual escravos e forros alargavam seu lugar social, numa sociedade não se mantinha exclusivamente restrita à lógica da escravidão coisificada. Numa linha similar de interpretação, para Luis Geraldo Silva eram as irmandades, bem como as milícias de homens pardos e negros, instrumento de controle social e ao mesmo tempo, espaços de obtenção de regalias, de privilégios e de honras que se estendiam às camadas

²² Mário de Andrade, *O turista aprendiz*, ed. organizada por Telê Ancona Lopes, São Paulo: Duas Cidades, STCT/SP, 1976, p. 279.

²³ A. J. R. Russell-Wood, Comportamento coletivo: as irmandades. In: --- *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

sociais de forros, e que se revertiam em cenários de luta, sobretudo quando as mudanças no contexto mais geral ameaçaram a existência de tais instituições.²⁴

Na perspectiva de uma observação mais intimista destas manifestações, eram especialmente as irmandades (e os demais tipos de confrarias) “espaços” em que se reeditavam determinadas crenças e cerimônias, sobretudo as que cercavam o momento inevitável da morte. Os cronistas documentaram de forma bastante fugidia as procissões do Rosário, as Irmandades das Almas e os cortejos fúnebres que preparavam a passagem dos confrades para o mundo dos espíritos. Relataram a expressividade de cânticos, a sonoridade dos batuques, as oferendas na forma de alimentos compartilhados pelos irmãos. Sugerem também, por meio de uma referência nem sempre perceptível, indícios de conceitos de energia vital carregada pelos cânticos fúnebres bantos, considerados pelos estudiosos das filosofias africanas como essência de seu modo de ver:

Zoio que tanto vio

Zi bocca, qui tanto falo

Zi bocca qui tanto zi comeo e zi bebeo

Zi mão qui tanto trabaiô

*Zi perna qui tanto andô ...*²⁵

A complexidade do catolicismo popular remete-se principalmente ao fato de que em suas manifestações dialogam, misturam-se, confrontam-se e competem concepções de variadas procedências, que se expressam nos cânticos, impregnam as promessas, as peregrinações e os ex-votos depositados nos centros de devoção popular. Em outro trecho, relatando uma conversa com o mesmo festeiro, L. Gaffre mostra que suas práticas devocionais tinham na base a crença disseminada de que os resíduos corporais, no caso cabelo e barbas, continham parte da vitalidade de seu portador:

²⁴ Luiz Geraldo Silva, Da festa à sedição. Sociabilidades, etnia e controle social na América portuguesa (1776-1814). In: István Jancsó e Iris Kantor, *Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Edusp, Imprensa Oficial, volume I, 2001, 313-335.

²⁵ Apud, Emilia Viotti da Costa, *Da senzala à colônia*, 2^a. edição, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1982, p. 219.

[...] cheio de sentimento religioso, ele gostava de me explicar no que concernia as práticas de seu culto. Havia feito uma promessa ultimamente: a de ir à Parecida [sic]. Partiu para sua peregrinação ao renomado santuário barbudo como um Nazareno e cabeludo como um Merovíngio. E voltou desprovido de quase tudo, tal como um monge. Cabelo e barba foram deixados como ex-votos à Virgem. Este havia sido o voto do Caboclo.²⁶

Tal como nos cânticos fúnebres dos africanos paulistas, devotos da Virgem, nas terapêuticas ensinadas pela medicina dos excretos trazidas do mundo ibérico,²⁷ outras similaridades podem ser estendidas aos batuques, às procissões religiosas e às práticas que cercavam os enterros em Angola, considerados tanto pela historiografia quanto pelos romances contemporâneos. Demonstrando que um dos compromissos dos historiadores africanistas na revisão da história da escravidão no Brasil é exatamente recuperar conexões a partir de matrizes ou substratos africanos, Selma Pantoja descreve os preceitos que acompanham os *entambes* angolanos, cerimônias fúnebres que, com batuques e a oferta de determinados alimentos, estendiam-se por dias após a morte dos parentes.²⁸ Destinadas a apaziguar os vivos, para preparar a entrada do falecido no mundo dos mortos, segundo ainda a mesma historiadora, nestas cerimônias os sons e as danças ganham outros sentidos e com instrumentos próprios, bailados e cantos, deixam de ser simplesmente manifestações de alegria, para se revestir de dimensão religiosa. São esses sentidos e dimensões que devem ser buscados ao se reconsiderar expressões culturais vindas da África e dos africanos, na perspectiva do sentido profundo que tiveram na história de largas camadas da população.

²⁶ L. A. Gaffre, *Visions du Brésil*, p. 322.

²⁷ Mário de Andrade, “A medicina dos excretos”, *Namoros com a medicina*, 1972, p. 103-107.

²⁸ Selma Pantoja, Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. In: Francisco Bethencourt e Philip Havik (org.), *Inquisição em África*. Revista Lusófona de Ciências da Religião, ano 3, n. 5-6, 2004, p. 124.