Cidades Negras

Africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX

Juliana Barreto Farias
Flávio dos Santos Gomes
Carlos Eugênio Líbano Soares
Carlos Eduardo Moreira de Araújo

Scanné avec CamScanner

Capoeiras e a cultura urbana

A capoeiragem destaca-se como o maior exemplo de reinvenção cultural urbana na diáspora. Aparentemente foi mais forte no Rio de Janeiro no século XIX que em outras cidades dominadas por africanos e crioulos, como Salvador, Porto Alegre, Recife e São Luís. Mas a falta de pesquisas nessas outras áreas torna difícil uma resposta conclusiva. Em razão da sua importância política nas primeiras décadas do século XIX, talvez houvesse mais repercussão os eventos ocorridos no coração urbano do Rio de Janeiro.

Nesse momento, a capoeira era um misto de uso de facas, estoques, adagas – ou qualquer outro objeto cortante ou contundente, como pedras – e a habilidade marcial específica dos africanos e seus descendentes, que a tornava especial. Parece também que o termo pode muitas vezes se referir a um tipo de indivíduo, "o capoeira", que era uma figura de rua característica, mais do que a uma prática, muitas vezes mencionada como "o jogo do capoeira". Em algum momento, houve uma fusão de significados. E a capoeira passa a ser um tipo de crime relacionado à experiência negra urbana. Já era uma realidade na crônica policial no alvorecer do século XIX.

Todas as manhãs, quando o sol pouco apontava no horizonte, uma imensa legião de escravos se encaminhava para os chafarizes. Um cenário típico de várias *cidades negras*. Iam buscar água para as casas de seus senhores, já que ali não havia ainda encanamento doméstico. E os conflitos eram inevitáveis. Cada escravo queria abastecer o seu barril o quanto antes, concluindo a tarefa. Com o tempo, cativos de uma mesma freguesia – os bairros da época – se

conscientizaram de que agindo em conjunto poderiam usufruir melhor a água de seu bairro. Esse foi o início das *maltas* de capoeira no Rio de Janeiro.

Na verdade, antes de serem formadas para enfrentar o poder de seus mesquinhos senhores ou dos violentos policiais, as *maltas* – como eram chamadas pela imprensa do século XIX – nasceram também para disputar espaços urbanos. Escravos e libertos lutavam entre si. Assim, determinados grupos defendiam seus territórios. As *cidades negras* começaram a ser partilhadas, quase que um loteamento. Cada freguesia tinha sua *malta*: Largo da Carioca, Largo de Santa Rita, Largo do Capim, Rua do Cano, Largo do Paço, freguesia de São José, cada ponto da cidade onde havia um chafariz era um local na geografia urbana negra, que era violentamente defendida por outros grupos. No caso do Rio de Janeiro, talvez essas rixas – muitas das quais ritualizadas – podem ter colaborado decisivamente para a ausência de uma grande rebelião negra na Corte, um sonho nunca realizado, que unisse toda a população cativa. Mas isso não afastava o temor da parte senhorial.

Quando o sol se punha, e os cidadãos e as "boas famílias" se recolhiam para seus lares, a escuridão cobria a cidade, já que os serviços de iluminação pública eram bem precários – no máximo alguns postes com a luz amarelada de óleo de azeite de peixe. Era nas sombras que os capoeiras resolviam suas diferenças. Não poucos senhores faziam vistas grossas sobre as costumeiras ausências noturnas de seus escravos. Era o momento em que mais facilmente podiam escapar da repressão policial. E os capoeiras sabiam disso. Muitos moradores se trancavam em suas casas aterrorizados pelos assobios característicos que os capoeiras usavam para identificar-se na escuridão, e pelos gritos dos contendores em luta de sangue. Quando de manhã, era comum que os primeiros moradores que saíam às ruas encontrassem cadáveres jogados com perfurações de navalhas e estoques. Tudo isso criou uma aura de horror contra a capoeira, uma barreira de medo e preconceito que demandaria anos para ser vencida.

Outra atividade em que os capoeiras eram reconhecidos era a de capangas. Livrar o senhor de um amante incômodo, um Don Juan impertinente de sua esposa ou filha, de concorrentes do mercado, de marginais perigosos, ou mesmo agir como guarda-costas acompanhando poderosos negociantes, nobres ou políticos pelas ruas, era uma atividade muito apropriada para os detentores da habilidade da capoeira. A violência a que foram submetidos os capoeiras, nos anos da Corte joanina no Rio de Janeiro, era também reflexo do medo das novas autoridades policiais. Esses tipos eram os únicos que enfrentavam de igual para igual os agentes da ordem, desde os tempos dos quadrilheiros do Onça (ronda policial da época do governador Luís Vahia Monteiro em 1720). Sua habilidade no manejo de facas, estoques, navalhas, ou mesmo pedras, tornava-os os mais temidos lutadores de rua.

Os registros policiais apontam uma crescente atuação dos capoeiras não apenas como presos, mas também por desafios à ordem constituída que ficaram sem punição. E o clima de violência aumentava. Vejamos: em 1810, os escravos Felipe Lebolo, Manoel Benguela, Serafim Congo, André Angola e José Benguela – de proprietários diferentes – foram presos por "serem encontrados jogando a capoeira". O cativo Pedro de José Pacheco foi capturado "por estar jogando a capoeira no Campo de Santana, e se lhe achou uma roupa com bainha e um barrete com fitas" (Códice 403, 19/10/1817, Arquivo Nacional). Já Silviano da Silva, preto forro, foi detido por "ser encontrado jogando a capoeira na Rua dos Ferradores e ser vista uma faca que a deitou fora". Em 1815, foi a vez da prisão de João Cabundá, Paulo Mofumbe e Caetano Calabar, pertencentes a diferentes senhores, "todos por ferirem ao capitão José Antônio da Silva Peixoto e seus escravos, sendo conhecidos por capoeiras". No mesmo ano, prendeu-se João Congo, "por estar jogando a capoeira com um sovelão e com barrete de fitas" (Códice 404,25/06/1819, Arquivo Nacional). A lista de prisões para os capoeiras entre os anos de 1810 e 1830 é bem extensa. Na segunda metade do século XIX, os nomes das

Scanné avec CamScanner

novas *maltas* de capoeiras ilustram a forte presença da cultura católica: *Cadeira da Senhora* (Campo de Santana), *Velho Carpinteiro* (freguesia de São José), *Velho Cansado* (Largo de São Francisco de Paula) e Senhora da Palma (freguesia de Santa Rita). Os nomes não revelam apenas a geografia da cidade – onde a administração civil se confundia com delimitação paroquial desde os tempos da colônia –, mas a dominação de elementos brasileiros, crioulos, na cultura da capoeira.

Era uma capoeira africana, escrava, que definhava abrindo caminho para uma capoeira *crioula*, mais ligada aos libertos, livres, mulatos, e até brancos pobres. Essa metamorfose se operou durante quinze anos, até o início da década de 1870, quando parece que os negros nascidos no Brasil formavam a ampla maioria, tanto entre escravos como entre livres e libertos. Mas a memória da africanidade não desapareceu no Rio de Janeiro. No folclore perdido da capoeira carioca das décadas de 1870 e 1880, marcaram época na imprensa os denominados *Nagoas*: confederação que reunia diversas maltas que controlavam a periferia da cidade velha (freguesias centrais mais antigas). O Campo de Santana, a freguesia de São José (hoje do Castelo até os limites com a Glória) e a Cidade Nova eram domínios deles. E quem eram os *Nagoas*? Crioulos, brancos, mulatos e portugueses compunham suas fileiras, mas o nome não deixa dúvida: uma corruptela de nagôs, a nação africana mais importante na cidade de Salvador. Nos idos de 1835, foi exatamente nesses bairros que os africanos ocidentais refugiados da repressão de Salvador buscaram residência. Sua cor? O branco, cor cerimonial dos seguidores do trecho de Copeiro.

Esses afro-baianos trouxeram uma nova capoeira da Bahia para o Rio de Janeiro? Difícil definir, mas os registros de polícia poucas vezes encontraram africanos ocidentais como presos por capoeira. Mas isso não deve confundir. A legenda malê de brio, coragem, altivez e independência várias vezes mostrou que calou fundo no imaginário de africanos centro-ocidentais e orientais. Angolas e congos, entre outros, viam os africanos ocidentais como

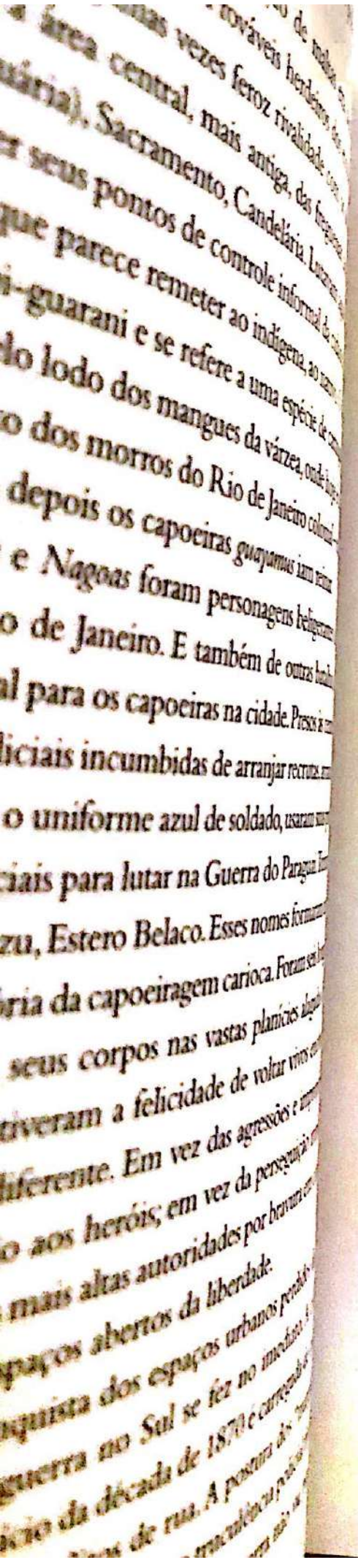
aliados importantes na luta por sobrevivência política e cultural nos subterrâneos da cidade.

A outra grande confederação de maltas era denominada de *guayamus*. Quem eram? Prováveis herdeiros dos escravos crioulos, que nutriam algumas vezes feroz rivalidade com os africanos. Dominavam a área central, mais antiga, das freguesias de Santa Rita (área portuária), Sacramento, Candelária. Lutavam aguerridamente para manter seus pontos de controle informal da cidade. Sua cor era vermelha, que parece remeter ao indígena, ao nativo. O nome, com efeito, é tupi-guarani e se refere a uma espécie de caranguejo que se espalhava pelo lodo dos mangues da várzea, onde hoje é o centro da cidade, abaixo dos morros do Rio de Janeiro colonial – exatamente onde séculos depois os capoeiras *guayamus* iam reinar.

Guayamus e *Nagoas* foram personagens beligerantes da história urbana do Rio de Janeiro. E também de outras batalhas. A guerra foi um vendaval para os capoeiras na cidade. Presos às centenas pelas autoridades policiais incumbidas de arranjar recrutas, arrancados das celas para vestir o uniforme azul de soldado, usaram suas proverbiais habilidades marciais para lutar na Guerra do Paraguai. Tuiuti, Lomas Valentinas, Curuzu, Estero Belaco. Esses nomes formaram uma nova legenda na memória da capoeiragem carioca. Foram seis longos anos. Muitos deixaram seus corpos nas vastas planícies alagadas do Rio Paraguai. Os que tiveram a felicidade de voltar vivos encontraram uma cidade bem diferente. Em vez das agressões e impropérios, as ovações da multidão aos heróis; em vez da perseguição implacável, o elogio rasgado das mais altas autoridades por bravura em combate; em vez da cela, os espaços abertos da liberdade.

A luta pela reconquista dos espaços urbanos perdidos durante o exílio forçado da guerra no Sul se fez no imediato. A crônica policial do Rio no início da década de 1870 é carregada de crimes de morte e violentos conflitos de rua. A postura dos "marginais" também muda. Agora eles enfrentam a truculência policial frente a frente, olho no olho, na base de: "herói de guerra não vai preso".

Scanné avec CamScanner



NAS QUITANDAS, MORADIAS E ZUNGUS: FAZENDO GÊNERO

As *cidades negras* não foram apenas desenhadas pelas arquiteturas e intervenções urbanísticas. Entre palacetes, chácaras, prédios públicos, chafarizes e calabouços, surgiam moradias populares. Para cidades fortemente africanas e cada vez mais negras e mestiças, faziam-se necessárias casas para tantos escravos, muitos dos quais como trabalhadores *ao ganho* que não residiam com seus proprietários, libertos e toda a população urbana. Como cidades atlânticas e litorâneas, também surgiam cada vez mais moradores estrangeiros. A falta de moradias populares (parte das quais, mais tarde, denominadas cortiços) tornou-se um problema urbano crônico. Com as levas de imigrantes estrangeiros a partir de 1840, o problema se agravou. Para além da arquitetura e disposição urbana, havia significados culturais reinventados nos espaços, físicos e simbólicos, das moradias. Enfim, moradias escravas e negras igualmente redefiniam as cidades atlânticas e produziram novos territórios.

Uma das faces mais obscuras e misteriosas da vida dos escravos urbanos foi aquilo que a tradição e os arquivos policiais chamaram de *casas de zungu*. Durante décadas, os historiadores da escravidão passaram por sobre essa verdadeira instituição da cultura urbana. O *zungu* passou despercebido para vários estudiosos, como condenado por sua própria função de ocultar a sociabilidade negra dos olhares brancos. O *zungu* era acima de tudo um problema de segurança pública no século XIX. Mas, ao menos nesse tempo, um problema menor. Um nome no fim da longa lista de crimes cometidos na

cidade. Um alvo secundário, não decisivo para desbaratar a criminalidade. Um delito que não tinha espaço nos relatórios anuais do chefe de polícia da Corte enviados ao Ministro da Justiça.

Mas o que era exatamente o *zungu*? O significado na época era de um tipo de moradia, para onde convergiam homens e mulheres negros. E igualmente constituía um espaço de invenção de práticas culturais prontamente reprimidas se praticadas à luz da lua. Um esconderijo, um reduto bem protegido na imensidão de corredores e becos dos labirintos urbanos. Para onde convergiam silenciosamente centenas de africanos, escravos, pardos, mulatos, libertos, crioulos e pretos. Em busca de amigos, festas, deuses, esperanças...

As fontes policiais não exibem nenhum sinal da genealogia. Era como se fosse um fato público – patente para todos – e que por isso dispensasse explicações. Mas que, no vendaval de modernização que varreu a cidade do Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX, fosse completamente banido antes que um morador pudesse ter a palavra. Porém, vagos registros sobreviveram ao tempo. O ilustre bibliófilo Visconde de Beaurepaire-Rohan, (1889) em seu dicionário dos termos populares, publicado no último ano da Monarquia, afirmava que *zungu* era uma espécie de casa de cômodos dividida para ser alugada à "gente da mais baixa ralé" e lugar de "imoralidades" para "vagabundos, capoeiras, desordeiros e ébrios". Deve-se notar que não se menciona explicitamente a população negra. Joaquim Macedo Soares, que disputava espaço com o visconde na mesma arena das letras, foi mais prolixo, nem por isso menos preconceituoso. Em princípio, o termo corresponde a som barulhento, vozerio popular, "falatório, rixa de negros". O objeto substantivo tinha se transformado em um qualificativo, como desabonador das "classes baixas". Quando afinal Macedo entra no objeto, ele é mais uma vez um cortiço de gente ainda mais precária que a normal. Um porão da pobreza urbana e, afinal, predileto de negros. Esta última qualidade, omitida pelo visconde, deve ter tornado os *zungus* ainda mais reles ante o olhar severo de Macedo.

Scanné avec CamScanner

Ambos, no entanto, concordam que não era fenômeno puramente carioca. Em Belém e em Recife, tais redutos e moradias eram denominados *calogi*. Um fenômeno então da escravidão e cultura urbana mais geral. O pernambucano Pereira da Costa (1937), na mesma época, não vê *zungu*, entretanto registra *anguzada*: confusão, mestiçagem, mexerico... Anos depois, Rodolfo Garcia (s/d) repete as afirmações de Beaurepaire-Rohan e Macedo, mas omite a questão étnica. Antenor Nascentes é o primeiro que se preocupa com as línguas africanas: *zungu* derivaria do quimbundo, língua falada pela ampla maioria dos africanos embarcados para o Brasil. Seu significado aparenta proximidade com o objeto estudado: cova, buraco, furo, toca. Muito tempo depois, na década de 1950, Manuel Viotti (1957) ainda traduziria a palavra em termos que se aproximavam da visão estigmatizada no século XIX: briga de negros. Não devemos esquecer que os significados nas línguas africanas são múltiplos, complexos e difíceis de serem articulados num todo coerente. Mas Robert Slenes (1991-1992) – estudioso da África centro-ocidental e suas reinvenções na escravidão atlântica – percebeu uma origem bakongo, povos de prodecedência da boca do Rio Zaire, para a palavra *zungu: nzo* é casa para esses povos. *Ungu* é a corruptela de *angu*, a comida mais popular entre os cativos urbanos. *Zungu* seria o resultado de *nzo angu*, ou *casa de angu*.

E o *angu* era realmente um dos grandes elementos da sociabilidade escrava urbana. Jean Baptiste Debret (1981) retratou com precisão as negras vendedoras de *angu* da praia do Peixe, nas imediações do Paço Imperial. Mary Karasch (2000) aponta o *angu* como alimento, mas não se volta para o termo como moradia. Leila Algranti (1988) não mencionou *angus* nem *zungus*, mas sim a perseguição a casas de religião de africanos. Quem mais menciona os dois fenômenos é o historiador Luís Carlos Soares (1988). Entretanto, reafirma a preeminência dos *angus*, nas três primeiras décadas do século XIX, como o principal local de refúgio para fugitivos e de reunião para refeições coletivas. Interessante a narrativa que este último autor referido faz da repressão

de 1830, com as batidas policiais a vários angus no Campo de Santana, habitados por africanos minas, e acusados de acobertar fugitivos e escravos suspeitos de roubos. Mas o que emana dos pergaminhos de polícia?

A partir do fim do século XVIII, o Rio de Janeiro entrou numa fase de crescimento urbano que nunca mais parou. Um tabuleiro de ruas transversais e perpendiculares passou a ocupar a várzea antes dominada pelo pântano e que se estendia até a lagoa da Sentinela, no atual Campo de Santana, cujo nome evoca o medo dos ataques indígenas nos primórdios da colonização. As ruas eram estreitas – para proteção contra sol inclemente – e as casas tinham frentes pequenas, em geral de porta e janela. Também eram em esmagadora maioria casas térreas.

Quem, entretanto, percorresse por dentro essas casas entraria em corredores sinuosos, ladeados por vários quartos, que muitas vezes atravessavam amplos quintais verdes para chegar a outras casas ainda mais imperceptíveis para quem estava na rua. Eram autênticos labirintos. Cada vez que a cidade crescia, o labirinto no miolo do casario também se dilatava. Em meados do século XIX, o Rio de Janeiro era um complexo e intricado tabuleiro, com famílias morando em cantos inesperados, com terrenos antecedendo outros prédios com suas janelas de vidrinho. E quem não conhecesse na intimidade essas construções com certeza não seria capaz de desenrolar esse complicado novelo urbano.

Um ambiente fácil para esconder-se de um perseguidor, pular um muro e sumir no emaranhado. Ainda mais tentador era criar microcomunidades que se reunissem em porões e sótãos, longe dos olhares brancos, para manter rituais, prescrever feitiços, juntar companheiros de cativeiro ou dar proteção a *malungos* perseguidos pela polícia e pelos senhores. Aparentemente *angus* e *zungus* surgiram nas cidades como locais de refeição, onde africanos e crioulos repartiam o alimento conseguido a duras penas. Espaços e práticas para estreitar laços de solidariedade tão importantes para estrangeiros, escravos e libertos. Logo, porém, o alimento entrou para

Scanné avec CamScanner

segundo plano. E a formação de redes de ajuda mútua se tornou a tônica dessas microcomunidades africanas e suas denominações.

É sempre importante estarmos atentos. Isso para não esquecer que a voz que emana dos documentos é aquela dos algozes. Encarregados de perseguir tais redutos e erradicar comunidades negras urbanas. Enfim, estamos sempre olhando por cima do ombro dos guardas urbanos, fiscais de freguesias e inspetores de quarteirões, aqueles que botavam o pé na porta e fichavam milhares de crioulos, pardos, africanos, cabras, mulatos, escravos, livres e libertos nas delegacias, calabouços e casas de detenção. Desse modo, o uso do termo sempre tem um quê de genérico, de preconceituoso, de vago e de impreciso. Talvez comunidades muito diferentes possam ter sido jogadas na vala comum das classificações dos registros policiais.

Não por coincidência, na única vez em que ouvimos nítida a voz de um africano proprietário de uma casa acusada de ser *zungu,* ele desmente a autoridade e afirma que, na realidade, o local que o fiscal de freguesia de São José estava invadindo era uma *casa de quitandas*, um ponto de venda de gêneros alimentícios dentro de um sobrado. Porém, temos de admitir que – na ocasião – o africano buscava desacreditar a autoridade perante seu superior, no caso o ministro da Justiça.

Muitas vezes o historiador trabalha com evidências limitadas. Em 1833, o Código de Posturas do município do Rio de Janeiro proibia as "casas de *zungu* e *batuque*" sem alegar motivos, mas determinando multas e prisão. O somatório *zungu* e *batuque* pode indicar que essas casas eram muito usadas para eventos e práticas religiosas. Como veremos, parece que os batuques no coração do centro urbano atraíam rapidamente autoridades policiais e deveriam ser mais comuns nos amplos espaços rurais, como na atual zona norte, então área de chácaras e fazendas.

Foi o que ocorreu em julho de 1868, na freguesia do Engenho Velho, quando 42 pessoas, entre homens e mulheres, foram presas dentro de uma casa onde se ouviu durante horas o som de tambores. O *Jornal do Commércio*, de 28 de julho, registrou que o motivo

Scanné avec CamScanner

de tão grande número de prisões em uma só ocorrência era por estarem todos encontrados em "*casa de zungu* e dar fortuna". A última expressão se refere a uma casa onde sacerdotes de alguma religião clandestina conseguiam por meio de feitiços realizar os desejos de seus clientes. Apenas quatro foram levados para a Casa de Detenção, a grande prisão da cidade nessa época, onde ficavam os presos ainda sem condenação na Justiça: Martinho, africano da Costa da Mina, cavouqueiro (especialista em cavar buracos para construções); Joana Maria da Conceição, também mina, lavadeira; Constança Maria da Conceição, lavadeira como Joana, da nação moçambique, na África oriental; e José Nunes da Cunha, único crioulo desse grupo. Todos eram livres ou libertos. Porém, nos registros da Detenção aparecem como presos por "serem encontrados em batuque e dar fortuna". Nenhuma menção na Casa de Detenção, nesse caso, da palavra *zungu*.

Devemos ter cuidado com a forma como as autoridades policiais rotulam os negros na hora da prisão. Mas uma coisa diferencia o *zungu* de quase todos os outros crimes de libertos e livres: era um delito de negros, pretos e pardos (apenas cinco pessoas brancas foram presas por esse motivo entre 95 de cor, no período de 1868 a 1890). Essa definição étnica ajuda a entender o *zungu* como um elemento a mais na formação de identidade urbana na diáspora. Outro dado interessante: o *zungu* parece que desponta no vocabulário prisional da Detenção a partir dos finais da década 1860. Nenhum escravo aparece preso por isso no ano de 1863 e início de 1864. Termos como *lupanar* ou *casa de alcouce* surgem com mais freqüência. O primeiro registro de *zungu* na Detenção data de 1868: dois africanos libertos e um crioulo foram surpreendidos no segundo distrito da freguesia de Santa Rita – área portuária: Damião, de 45 anos, servente, nascido na África ocidental; seu conterrâneo Luís José Maria Ferreira, 50 anos, desempregado; e o menor Domingos do Carmo Ferreira, 12 anos, crioulo nascido no Rio de Janeiro. O detalhe que não pode escapar ao pesquisador é que Domingos declarou ser filho de Luís José Maria Ferreira. Pai

Scanné avec CamScanner

mina, filho crioulo. Ambos residindo no mesmo endereço, Rua do Livramento 59, no mesmo bairro onde ocorreu a diligência.

Infelizmente nem os registros da Detenção nem as páginas policiais da imprensa guardam o local exato da batida de 8 de junho. Aquela ação era apenas parte de uma operação mais ampla que pretendia dar cabo de casas suspeitas no centro da cidade do Rio. O próximo alvo era a freguesia do Sacramento. No dia 10 de junho, às 19h30, foi invadida a casa da Rua Gonçalves Dias no 1, esquina com o Largo da Carioca. Houve treze presos, sendo seis escravos e sete livres, entre os quais foram registrados Francisco de Assis Ramalho e José Lopes de Faria Moreira, ambos pardos. Não deixa de ser importante que escravos e livres estivessem quase em mesmo número no *zungu* da Gonçalves Dias. Fica nítido aqui que o *zungu* era, fundamentalmente, uma instituição cultural, tal como a capoeira, produzida pela condição urbana. A população negra (escravos e livres) ainda estava de igual para igual nessas casas coletivas.

As reportagens dos jornais de várias *cidades negras* traziam diariamente muitas informações sobre essas moradias e seus significados, via de regra num tom de denúncia. O *Diário do Maranhão* destacou, em agosto de 1879, sob o título "Distúrbios e ofensas a moral pública":

> Ainda uma vez corre-nos o dever de chamar a atenção da polícia para a maneira inconveniente e licenciosa porque se portão umas mulheres e pretos escravos em umas casinhas, verdadeiros cortiços, á rua do Craveiro, entre a da Paz e do Sol. Anteontem do costume, houve pancadas e cabeças quebradas. A moralidade pública e o bem estar das famílias que por ali residem reclamam providências.

No Rio de Janeiro, o *Jornal do Commércio*, em meados do século XIX, estava liderando uma campanha para a polícia dar cabo das casas noturnas populares da área central. E é esse mesmo jornal que denuncia os *batuques* que ocorriam noites a fio na Rua Gonçalves

Dias. Um som perturbador e perigoso para alguns cidadãos e suas famílias ainda residentes do centro. Esses periódicos são importantes para desvelar os motivos dessas ofensivas policiais.

Mais paisagens urbanas originais surgiram. Entre os presos na surtida de julho de 1864, estava um negro nascido nos Estados Unidos: Henrique Ilálise (possivelmente um abrasileiramento do escrivão da casa), 21 anos, filho de Doblin e Anna, morador na vizinha Rua Senhor dos Passos. Como ele, muitos negros norte-americanos, libertos e escravos, foram trazidos, na década de 1860, por seus donos e patrões em fuga da guerra que arrasava o sul dos Estados Unidos. Isso explica a existência de uma certa colônia desses indivíduos no Rio, que volta e meia aparece nos registros policiais. Em julho, vimos a batida no Engenho Velho, parte norte da cidade. Em agosto, nova diligência da guarda urbana, agora no morro de Santo Antônio, bairro popular bem no centro da cidade. A única vítima que conseguimos encontrar é um tal Isaías, africano de Moçambique, na costa oriental. Como vemos, os africanos – ainda menos numerosos que os escravos – formavam parcela importante dos freqüentadores das *casas de zungu*.

Os registros mais acurados que temos dos *zungus* são do último quartel do século XIX, época do declínio final da escravidão urbana. Mas os elementos até agora levantados mostram que a presença de características da primeira metade do século é ainda muito forte. As reinvenções culturais naquelas microcomunidades urbanas eram ainda bastante evidentes. Somente para 1879 podemos retomar o fio condutor dessa história. A partir desse ano é que temos numerosos registros de escravos presos em *zungu*. Rosa Benguela era uma vendedora de doces e vivia pelas ruas como escrava *ao ganho*. No dia 25 de setembro, estava em uma *casa de zungu* com outros companheiros e companheiras quando foi surpreendida pela polícia. Levada para a subdelegacia da freguesia do Espírito Santo, foi remetida depois para a Casa de Detenção. Apesar de seus 69 anos, ela não era a líder. Esse papel cabia a uma africana mina liberta, Maria do Carmo.

As africanas da Costa da Mina aparentemente eram as maiores responsáveis pela organização e formação das *casas de zungu*. Essas africanas ocidentais não representavam de maneira nenhuma maioria entre as escravas, muito menos no Rio de Janeiro. E o termo *zungu* tem clara raiz centro-ocidental, que corresponde às regiões de Congo e Angola. Então como africanos ocidentais, com bases lingüísticas tão diversas, podem ter assumido papel-chave nessas instituições?

Trata-se de uma questão política e de uma das chaves para entender mais um processo histórico de construção de espaços das diásporas urbanas. O êxodo de africanos ocidentais de Salvador para o Rio de Janeiro – e também há evidências para Porto Alegre – só fez crescer a partir da década de 1830. Ao contrário da cidade baiana, a composição étnica da população africana na Corte era majoritariamente banto, principalmente antes de 1830. Esses afro-baianos tinham assim um quê de estrangeiros na capital do Império, mesmo compartilhando condições sociais e barreiras muito semelhante para o conjunto da população negra. Entretanto, além do espírito comunitário, de apoio mútuo, que esses "estrangeiros" tinham de cultivar entre si naquela terra nova (formando como se fosse uma colônia de afro-baianos na cidade), eles também precisavam se aproximar das maiorias. Precisavam compartilhar suas culturas e seus significados, seus símbolos e seus recursos. Até para poderem, irmanados com africanos de várias procedências, resistir melhor aos desmandos do poder público e dos senhores.

Ao desembarcarem no Rio de Janeiro em grande número, as afro-baianas, chamadas indiscriminadamente por senhores e autoridades de africanas minas, encontraram as casas de angu e *zungus* já efetivamente formados. E a partir daí vemos a estratégia social anteriormente delineada entrar em ação, fruto também de fortes laços de solidariedade e apoio mútuo entre esses africanos. Dessa forma, participar dos *zungus*, ou mais do que isso, patrociná-los, promovê-los, era um ato político da maior importância na integração dos afro-baianos com a população negra da Corte. Mesmo

mantendo suas identidades, os africanos da Bahia estavam mais protegidos quando irmanados com angolas, congos, moçambiques, entre outros. E não podemos esquecer que considerações regionais, como nascido na Bahia ou no Rio, tinham muito maior impacto entre crioulos do que para africanos. Na visão destes, Rio de Janeiro e Salvador eram "terra de branco", expressão encontrada nos interrogatórios dos malês presos após o fracasso da rebelião de 1835. Ambas as cidades – e certamente outras, como Recife, São Luís e Porto Alegre – representavam o exílio forçado da diáspora africana.

O fato é que o *zungu* tornou-se mais um espaço (podemos citar outros, como os quilombos suburbanos e as irmandades que veremos) onde as fronteiras étnicas urbanas foram relidas, interpretadas e modificadas por aqueles que chamamos genericamente de africanos ou de crioulos. Um local de encontro, de troca, de solidariedade, onde a fronteira étnica podia ter, momentaneamente, pouca importância como fator de cizânia. Assim, damos uma nova interpretação do significado maior do *zungu* para a população africana urbana. Talvez a imagem generalizada da resistência fosse tão importante como trocar, compartilhar, solidarizar-se, mesmo sabendo que esses atos tinham um forte impacto subversivo na visão das autoridades.

Em dezembro de 1879, a polícia invadiu um *zungu* na Rua do Núncio, onde se encontravam apenas escravos. Somente uma cativa africana foi fichada na Detenção: Domingas, quitandeira da nação congo, com a idade avançada de 80 anos. Sem dúvida, uma guardiã de memórias e tradições, já que os africanos costumavam morrer muito cedo. Da mesma nação de Domingas, a lavadeira Maria, que pertencia a uma liberta chamada Ana, sofreu também o mesmo fugaz destino naquela hora.

A forte presença feminina necessita ser destacada. Sabemos que as mulheres eram fortemente superadas em número pelos homens entre os escravos e libertos africanos (90% de homens e 10% de mulheres nos navios negreiros e áreas escravistas sob forte impacto

demográfico do tráfico atlântico). Já entre os crioulos, houve uma proximidade numérica dos sexos. Nas fugas, mostramos como as mulheres pouco aparecem. Na *Gazeta do Rio de Janeiro*, no período de 1809 a 1821, do total de 337 fugitivos, as mulheres aparecem como 19,5%. Dessas, as africanas representam 83%. Entre o total de nascidos no Brasil, as mulheres crioulas são 13,7%, enquanto, entre o total de africanos, as fugidas africanas representam 21,3%. Já mencionamos que talvez não fosse o caso de as mulheres crioulas fugirem menos, mas – por causa de suas adaptações resistentes aos mundos da escravidão urbana – essas mulheres negras que aqui nasciam não apareciam com freqüência nos anúncios. No que concerne ao perfil, as africanas estavam majoritariamente na faixa etária de 15 a 25 anos, e em ocupações como lavadeiras e vendedoras, ou seja, atividades externas à casa. Já as crioulas estavam na faixa etária de 20 a 50 anos, com ocupações domésticas, como amas-de-leite e cozinheiras. Proporcionalmente, havia mais proprietários homens para as africanas e proprietárias mulheres para as crioulas.

Entre os escravos presos em *zungus*, 48% eram mulheres e 52%, homens. Esses números – ainda maiores do que entre livres e libertos, em que 56% são do sexo masculino e 44% do sexo feminino – mostram que o *zungu* ocupava um espaço peculiar na cultura urbana feminina. E de todas as idades. Em 8 de janeiro de 1879, uma liberta de apenas 9 anos, Júlia, filha de Florentino e Maria Luiza, cai na rede de captura da polícia da cidade. Estranhamente é a única presa em *zungu* nessa ocorrência.

As mulheres conseguiam com mais facilidade se envolver com o trabalho de produção de alimentos, chamariz muito importante para agregar negros e negras em casas coletivas. E no ambiente urbano as africanas tinham ainda mais desenvoltura para conseguir renda como vendedoras de rua. Seu prestígio era facilitador do relacionamento com o mercado consumidor, formado por vários setores sociais escravos e livres. Os homens não tinham esse apelo. As *quitandeiras* eram especialmente populares. Com os turbantes grandes, os *panos-da-costa* por cima do ombro, o indefectível cesto

de palha, a saia rodada, a camisa de renda, elas cruzavam a cidade em todas as direções, e foram eternizadas no traço de viajantes estrangeiros como Thomas Ender, Jean Baptiste Debret e Joahnn Moritz Rugendas.

Entre as mais conhecidas e talentosas *quitandeiras* – *quitanda* é palavra angolana e significa vender –, estavam as da Costa da Mina. Nove entre dez *quitandeiras* presas pela polícia eram dessa nação. Esse nicho ocupacional pode ter sido vital para o estabelecimento do papel de liderança das mulheres dentro das casas. As hipóteses aqui aventadas, quando colocadas em conjunto, ganham grande versatilidade. Para outras *cidades negras*, novas pesquisas nessa direção podem ser reveladoras. No Rio de Janeiro, *zungu* e *quitanda*, instituições culturais forjadas pela experiência urbana de africanos bantos, centro-ocidentais, foram apropriados pelos africanos minas-nagôs, em geral vindos de outra cidade, com outra distribuição étnica, outra língua, mas vivenciando a mesma desdita do cativeiro urbano, fator de privilégios, mas também de dor. O *zungu* não era em absoluto um mundo fechado. Crioulos como Lúcio, nascido no Rio Grande do Sul, marujo, pertencente à Companhia de Transportes Marítimos, costumavam tomar pouso em um *zungu*, no caso dele, após longas viagens. Pelo menos quando foi preso no Natal de 1879. Um escravo de longo curso. Os crioulos lentamente alcançavam o domínio absoluto.

A década de 1880, a última da instituição da escravidão, foi plena de evidências do misterioso *zungu*. O mês de janeiro foi marcado pelas agitações da Revolta do Vintém, levante dos moradores pobres contra o aumento dos preços dos bondes. No meio da refrega, o crioulo de Pernambuco Marcelino, escravo de Bernardo Valente, foi encontrado em uma casa suspeita. Usava chinelas para disfarçar sua condição escrava. Mas não adiantou. Josefa, paulista de Santos, foi outra que deu azar de estar em uma das casas quando a batida policial chegou. Ficou dois meses na cadeia. Silvestre Pardo, filho da Bahia, propriedade de Joaquim de Oliveira Marques, também não deu sorte. Como os outros três, entrou solitariamente na Detenção.

Os registros dessas prisões evocam o testemunho do tráfico interprovincial de escravos, fundamental também para pensar a gestação das culturas urbanas. De todas as partes, cativos são embarcados para as regiões cafeeiras do Sudeste. O porto do Rio de Janeiro será ponto obrigatório de desembarque de quase todos esses escravos vindos do tráfico de outras províncias, especialmente na década de 1860. Uma parcela mínima fica retida na cidade por conta de cidadãos prósperos que não conseguem levar seu dia-a-dia sem um escravo. É o caso dos três já citados.

Em outubro de 1881, assistimos pelos jornais e pelos registros da Casa de Detenção a mais uma ofensiva policial contra casas suspeitas de abrigar escravos fugidos no segundo distrito da freguesia do Sacramento. Quatro cativos crioulos caíram na malha fina. Leopoldino, que era do Maranhão, acabou preso no dia 16, mas isso só ocorreu porque era dono da casa onde se realizou o encontro desbaratado pela polícia. Entre outros indivíduos que estavam com ele, encontramos Marcelino, 70 anos (inicialmente registrado como escravo, mas depois descoberto que era um liberto), nascido no Rio de Janeiro; Luiz, sergipano, 26 anos, propriedade de Bernardo Ferraz de Abreu; e Isidora, também carioca, 40 anos, propriedade de Rufina Maria Rodrigues Monteiro. Todos foram presos juntos no mesmo dia 16 de outubro. O que ficou mais tempo na cadeia foi Leopoldino, na certa para ser interrogado como o responsável pela casa onde teve lugar a ocorrência.

A esmagadora maioria dos freqüentadores de *zungu* nessa fase era de crioulos, o que reflete seu percentual cada dia mais majoritário nos mundos da escravidão. Mas os africanos não perdem importância. Pelo contrário, quanto menos numerosos, mais importantes cultural e politicamente eles se tornam. É o caso do africano Julião Mina, de 52 anos, dono de uma casa invadida em 19 de janeiro de 1882, o último ano em que encontramos escravos presos em *zungus* nos pergaminhos da Casa de Detenção.

Aparentemente, a remoção dos líderes para as dependências da Detenção antecede a de grandes grupos. Em 9 de fevereiro, uma

Scanné avec CamScanner

comunidade relativamente numerosa fez fila perante o escrivão da Casa. Seis escravos crioulos foram trancafiados e fichados: Geremias, que não quis dizer sua origem; Prudência, de 40 anos, catarinense; Crispim, do mesmo dono de Prudência; um tal Guilherme Durão, cozinheiro de 38 anos; Margarida, lavadeira de 25 anos; Florência também lavadeira de 40 anos; e Roberto, 52 anos, nascido em Porto das Caixas, na orla da Baía de Guanabara. O *Jornal do Comércio* relatou como uma operação de rotina no segundo distrito da freguesia do Sacramento.

A história da repressão aos *zungus* permaneceu por longas décadas invisível ao olhar de pesquisadores e mesmo daqueles especialistas que se debruçavam sobre o problema da criminalidade urbana da época. Era como se fosse um mal irrelevante, sem periculosidade e também sem importância. Mas, para rompermos esse silêncio, precisamos perscrutar ainda outros detalhes da crônica policial.

A presença das mulheres sempre africanas tem ainda uma conotação estratégica. Ana Mina foi a última escrava africana encontrada nos registros da Casa de Detenção dentro de um *zungu*. Era quitandeira, como a ampla maioria das mulheres dessa nação. Essa ocupação lhes garantia mobilidade e prestígio entre escravos, libertos, africanos e crioulos. No dia 29 de abril de 1882, a polícia deu buscas em duas casas suspeitas. Uma no número 169 da Rua Teófilo Ottoni – ainda hoje com esse nome, nas proximidades da Igreja de Santa Rita – e no 175 da Rua do Núncio, atual República do Líbano. Nesse último endereço, foram encontrados a africana Ana e vários libertos. Juvêncio, que dizia chamar-se Jovino, tinha 40 anos e era de origem capixaba. Junto com ele veio Venância, parda da Bahia, escrava doméstica de uma tal Maria Teresa da Conceição. E por último o crioulo Florentino, nascido na freguesia de Guaratiba, no município neutro da Corte. Essa região do coração da própria Cidade Velha, dentro da freguesia do Sacramento – um quadrilátero formado pelas ruas do Núncio, do Regente, dos Ciganos e do Sabão –, era o local mais conhecido nas fontes policiais

como de concentração de *casas de zungu* e seus freqüentadores, e também das famosas "casas de feitiço". As constantes incursões da polícia não intimidavam essas pessoas. Naquela mesma região em outubro de 1882, poucos meses depois, nova *blitz* e mais cinco escravos crioulos são encarcerados: um padeiro da Bahia, um paraense, um copeiro de Maceió, uma cozinheira e uma quitandeira de Pernambuco. Mesmo no declínio da parcela africana da cidade, o *zungu* continuava cumprindo sua função de agregar os negros estrangeiros, estranhos, forasteiros na cidade. Antes, vindos de longínquas savanas e florestas da África, e agora de não menos distantes sertões e recantos do Império do Brasil.

Pensando nas *cidades negras* e nas suas possibilidades diaspóricas, uma coisa deixa o pesquisador perplexo. O que levava pessoas tão vulneráveis, como escravos e pretos livres pobres, a enfrentarem a ira policial ao se reunirem repetidamente em locais já conhecidos das autoridades do Estado, onde o risco de serem capturadas e novamente fichadas, ou mesmo vigiadas pelos informantes, era tão grande?

Talvez um chamado. Um chamado distante da cultura, do rito, da cerimônia, da aldeia, da tribo, da gregariedade natural de povos e sociedades, em que o papel do grupo é tão importante. Como já foi destacado por relevantes estudos antropológicos, a proximidade da sociedade ocidental moderna não representou a súbita morte cultural e étnica de outros povos. Pelo contrário, esses dispositivos aglutinadores se tornaram ainda mais importantes, mesmo sofrendo modificações muito grandes. Como denominar esse processo: adaptação, recriação ou reinvenção? Como já foi exposto pioneiramente por vários estudiosos, as tradições africanas não foram mantidas no ambiente da escravidão na América em sua plenitude original, mas recriadas. A essência do ato cultural podia se manter, mas a morfologia, o recorte externo e mesmo a amplitude sofrem variações profundas. Eles cunharam a expressão reinvenção cultural e étnica como conceito explicativo central dessa nova visão, não buscando mais permanências, sobrevivências puras, como ilhas de

africanidade num mar de ocidentalização, mas sim a versatilidade, a plasticidade cultural dos africanos para adaptar-se ao quase sempre hostil ambiente da escravidão.

Zungu é um termo igualmente comum para diversas línguas de origem banto, mas seus significados eram muito variados, díspares. Como já vimos, o significado que escolhemos como central para o *zungu* não emana dos dicionários, mas sim de um termo composto. Talvez uma arqueologia mais apurada na variedade de dicionários que cobrem a ampla região da África central e oriental possa abrir novas luzes para um tema tão enigmático. No Brasil, o *zungu* do Rio de Janeiro e o *calogi* de Recife e Belém são apenas um capítulo de uma história hemisférica das formas comunitárias urbanas, construídas por africanos e seus descendentes no Novo Mundo.

Os africanos constantemente recriavam identidades no intuito de tecer redes políticas de solidariedade que dessem conforto mútuo em uma sociedade violentamente excludente. A rapidez com que essas identidades se renovavam no ambiente urbano é que realmente impressiona. O *zungu* é uma prova disso. Não encontramos a denominação *zungu* nas fontes do período joanino, entre 1808 e 1821, mas sim registros sobre as *casas de quilombo* e os *angus*. A mais antiga indicação de *zungu* parte da década de 1830, quando o tráfico de africanos entra em sua última e tempestuosa fase. Nesses últimos anos, a entrada de africanos no Rio de Janeiro foi ainda muito intensa. Esse pode ser um dos fatores explicativos da invenção – ou podemos falar reinvenção – do *zungu* na cidade.

O que a crônica policial daquele tempo pode nos informar sobre essa dinâmica? O último registro de escravos presos por esse motivo na Detenção data de 1º de outubro de 1882. O alvo era uma casa no número 1 da Rua Gonçalves Dias, o mesmo endereço que em 1868, quase quatrorze anos antes, já tinha assistido à invasão por policiais pelo mesmo motivo. Vemos assim que a população negra urbana tinha alguns locais como estratégicos, mesmo sabendo que eram vigiados, para se reunir, o que deve ter ocorrido muito antes e

muito depois dessas vicissitudes programadas pela repressão. Cinco escravos e oito livres preenchem o rol de "marginais" detidos e em seguida liberados. Ângelo Afonso, 22 anos, era padeiro e veio da Bahia; Tomé Ovídio era filho do Pará e tinha 38 anos; Máximo era um pardo copeiro de 42 anos, nascido em Maceió: Crispiniana uma cozinheira pernambucana com 40 anos; e finalmente Hermínia, uma quitandeira conterrânea de Crispiniana.

Na lista dos livres, destaca-se a parda Maria Marta, nascida na distante Corrientes, na República Argentina, moradora da Rua São Martinho (escravos não têm registrado seu endereço). É muito raro o registro de negros e mulatos vindos de países como Uruguai e Argentina. Jacinta Luísa de Azevedo era uma moradora na Rua da Assembléia, doméstica como Maria Marta, mas nascida no Rio. Foi seguida pela sua conterrânea, a preta Virgínia Ferreira de Oliveira, residente na Rua do Bom Jardim; Senhorinha Gonçalves de Freitas era uma preta nascida nas Minas Gerais, com moradia na Rua Assis Bueno; Maria Madalena era baiana e morava na mesma rua, provavelmente o mesmo endereço da casa invadida pela polícia. Marcolina Rosa de Jesus, a próxima da lista do escrivão, também residia na Assis Bueno; Dolores Rios deve ter causado estranheza aos agentes da polícia, pois era uma morena de cabelos corridos nascida em Assunção, na certa com feições indígenas, que também morava na rua das duas que a antecederam; Maria Rufina, da Bahia, já vinha da Rua Formosa, na freguesia de Santana.

O que causa espécie é que todas essas mulheres livres eram domésticas. Mulheres livres que trabalhavam em casas de famílias senhoriais, às vezes havia longos anos, e normalmente em uma rotina sufocante, sob a vigilância onipresente das donas de casa. O *zungu* era a prova cabal, como já pontuou Sandra Graham (1992), que a doméstica não vivia inteiramente tomada pela rotina da casa dos patrões. Tinha redes de relações e lazer fora das portas do trabalho, e o *zungu* deve ter representado um momento de troca, de encontro, de diálogo, entre pessoas com rotinas de vida muito semelhantes.

E as ruas e vielas das *cidades negras* também abrigavam as escravas africanas e crioulas em escapadas. Considerando as fugas para São Luís e aquelas para o interior da província maranhense em 1880, as mulheres aparecem com 35,9 % das fugas urbanas e 15,3 para rurais. Já no Rio de Janeiro, nos anúncios do *Jornal do Commércio* para os anos de 1825, 1831 e 1832, encontram-se os seguintes padrões: as africanas são respectivamente 90%, 91% e 84%, e as crioulas, 10%, 9% e 16%. As primeiras são sempre, tendencialmente, mais jovens, de 20 a 30 anos e as crioulas, mais adultas e velhas, de 25 a 45 anos. Avaliando a variável ocupação especializada, têm-se, em 1825, 41,5% das fugitivas com ocupação de quitandeiras, seguidas de 20% e 8% para vendedoras e lavadeiras, respectivamente.

Do total de fugitivos que aparecem nos anúncios do *Jornal do Commércio* em 1826, identifica-se um aumento percentual de mulheres, perfazendo um pouco mais de 25%. Das 39 mulheres com ocupação determinada, 32 são quitandeiras, vendedoras e ao ganho. Ou seja, há um predomínio das ocupações femininas nos serviços de comércio. Entre essas, destacam-se as africanas. Quanto ao mercado de trabalho feminino, há também uma grande incidência de lavadeiras. Faziam parte da paisagem urbana lavando roupas em chafarizes, rios e lagoas. Podiam ser tanto escravas domésticas como alugadas, e mesmo ao ganho, que buscavam e levavam trouxas de roupas para lavar. Em torno dessa ocupação e no cotidiano do trabalho, as lavadeiras negras produziram igualmente cenários originais da cultura urbana escrava.

Para efeito de comparação – abordando o mercado de trabalho feminino –, podemos analisar as amas-de-leite, com base num trabalho inédito de Bárbara Cañedo (Cañedo, 2006). Amostras de anúncios de venda, compra e aluguel de amas-de-leite para os meses de janeiro a junho de 1845 (256 anúncios) e os meses de janeiro a abril de 1855 (492 anúncios) apontam também um predomínio de africanas, mas não com a quase exclusividade encontrada entre as quitandeiras. Em 1845, 28% e 16% das amas-de-leite são crioulas e brancas, respectivamente. Entre as escravas brasileiras, predomi-

navam as pardas (71,5%). Dos anúncios de 1855, 48% mencionam algum padrão de classificação étnico-racial. As "pretas" são 62%, as "pardas" e "cabras" juntas perfazem 27% e as "brancas", 11%.

Identidades ocupacionais devem ter fortalecido os laços de amizade, mas em que medida facilitaram esse encontro, ou seja, definiram determinados escravos e suas respectivas ocupações como clientela preferencial ainda é difícil afirmar. Podemos afirmar que não é o padrão ocupacional dos escravos (somente 31% eram de serviço doméstico, para 57% dos livres). Assim, os livres se mantêm no padrão étnico dos escravos, mas no mundo do trabalho as diferenças são sensíveis.

O domínio feminino do *zungu* nos faz indagar em que medida estava ligado a redes de prostituição, tão fortes naquele momento. O negociante português João Manuel de Araújo estava "em orgia" numa dessas casas no campo de Santana quando a polícia deu batida. Não era o único branco no mundo dos *zungus*. Em dezembro de 1879, uma cozinheira cearense de Aracati agrediu verbalmente ao rondante que invadiu uma casa na freguesia do Sacramento com suspeita de ser *zungu*. A prostituição formava uma rede extensa de negócios e relacionamentos, e as mulheres mais pobres eram facilmente tragadas para isso por suas dificuldades econômicas e pelo desprezo social. Os homens desocupados. As mulheres prostituídas. Esse era o imaginário das autoridades municipais preocupadas com a crescente aglomeração de gente pobre no centro da cidade.

Inventando irmãos...

Entre os diversos espaços urbanos da diáspora, africanos e seus descendentes encontraram nas irmandades católicas um espaço onde podiam se reunir de forma mais ou menos autônoma, reconstruindo suas identidades. No interior das capelas e igrejas, fundaram oratórios para seus santos de devoção, como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Gonçalo, São Domingos, Santo Elesbão, Santa Efigênia, Santo Antônio da Mouraria e Nossa Senhora da Lampadosa, entre tantos outros. Para além do fervor religioso, surgiam nesses locais novas regras de sociabilidade, redefiniam-se identidades e constituíam-se alianças em torno de festas, procissões, assembléias, funerais, missas e auxílio mútuo. Reinventando parentescos rituais, cativos e libertos podiam – como bem assinalou a historiadora Maria Inês de Oliveira (1995-1996) – "viver e morrer no meio dos seus".

Vários historiadores vêm realizando, nos últimos anos, importantes pesquisas sobre essas confrarias religiosas espalhadas pelas *cidades negras* brasileiras. Para o Rio de Janeiro, temos a análise de Mariza Soares (2000) sobre a congregação dos africanos minas-maki, instalada na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no século XVIII. Anderson Machado (1995), por sua vez, aborda as irmandades religiosas da cidade do Rio, entre os anos de 1840 e 1849. Já para as províncias do Nordeste, especialmente Bahia e Pernambuco, destacam-se os trabalhos de João Reis (1995 e 1997) e Luiz Geraldo Silva (2001). Há ainda vários outros importantes trabalhos para Minas Gerais.

Desde os tempos coloniais, era comum que pessoas não ligadas às hierarquias eclesiásticas conservassem pequenos altares em suas residências, onde cultuavam santos de devoção individual ou familiar. Muitos criavam seus próprios templos, transformando essas devoções em cultos públicos. Por volta de 1740, um grupo de africanos minas que vivia na freguesia da Candelária, no Rio de Janeiro, pediu licença ao então prelado diocesano, frei Antônio de Guadalupe, para criar uma irmandade onde melhor pudessem adorar seus oragos, Santo Elesbão e Santa Efigênia. Antes mesmo da autorização, imagens sagradas, devotadas em uma casa particular, já haviam sido transportadas para a Igreja de São Domingos. Em 1754, esses africanos finalmente inaugurariam seu templo na Rua da Alfândega, onde até hoje está localizada a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia.

Filiar-se a essas associações religiosas demonstrava também prestígio, já que tais espaços de sociabilidade eram muito valorizados na vida urbana da época. Cada irmão ou irmã que ingressava em uma irmandade ofertava contribuições (chamadas de jóias) e pagava taxas anuais. Em troca, recebia auxílio quando ficava doente, em momentos de necessidade, fome, prisão e, especialmente, na hora de sua morte. Na organização interna dessas confrarias, os dirigentes máximos eram chamados de juízes e provedores e detinham grande poder. Além de cuidar dos "serviços dos santos", deviam zelar pelos bens e "assistir as demandas que forem necessárias sobre as cobranças que se tiver de render". Havia ainda os que organizavam festas e funerais e outros tantos que coletavam esmolas para cerimônias e missas. Sem contar aqueles que auxiliavam os doentes ou cuidavam da administração da capela e do culto divino.

As devoções e confrarias constituídas por escravos e forros na diáspora africana seguiam, de um modo geral, o modelo de organização e distinção daquelas instituídas em além-mar. Com o processo de construção da sociedade colonial, muitos portugueses migraram para as terras brasileiras trazendo consigo instituições já tradicionais na metrópole ibérica, entre as quais podemos destacar

os nagôs do reino de Ketu estavam organizados, também na capit baiana, em torno da Irmandade de Nosso Senhor dos Martírios mais tarde, da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte. No Ri de Janeiro, os africanos da Costa da Mina criam suas irmandades na já consagradas igrejas dos pretos da cidade, conforme nos mostram os estudos de Mariza Soares (2000 e 2002) e Anderson Machado (1995). Em 1715, um grupo de minas organiza na Igreja de São Sebastião a Irmandade do Glorioso Santo Antônio da Mouraria. Na década de 1730, homens e mulheres da mesma nação organizariam uma outra irmandade, em devoção a Nossa Senhora da Lampadosa, na Igreja do Rosário. Ainda na metade do Setecentos, os africanos minas instalariam uma devoção ao Menino Jesus na Igreja de São Domingos.

Nem sempre, no entanto, eram os supostos exclusivismos étnicos que predominavam nessas associações de africanos. Os benguelas, vindos do sul de Angola, e os jejes da região do Daomé dividiam os cargos da mesa diretora na Irmandade do Rosário da Rua João Pereira, em Salvador. Aos poucos, as irmandades iam se abrindo, selecionando seus membros, a partir de algumas regras que determinavam as alianças transétnicas. No século XVIII, por exemplo, o compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife estabelecia, que poderia receber qualquer "irmão preto, que seja de mar em fora como de Angola, ou da Costa", e mesmo alguns brancos. Porém, só podiam ocupar os cargos na mesa ou ser eleitos reis os cativos e, sobretudo, crioulos livres ou provenientes da África centro-ocidental. Já a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia do Rio de Janeiro – como destaca a historiadora Mariza Soares (2000) – delimitava, em seus estatutos formulados em 1740, que apenas os africanos oriundos da Costa da Mina, Cabo Verde, Ilha de São Tomé ou de Moçambique, além de brancos e pardos de ambos os sexos, podiam ser admitidos como irmãos.

Os angolas, crioulos, cabras e mestiços não seriam aceitos de "nenhuma sorte". Em 1767, por exigência régia, foi preciso re-

formular o capítulo que tratava desse assunto, proibindo quaisquer restrições àqueles que até então eram barrados nessa agremiação religiosa. Contudo, a fim de controlar os efeitos dessa nova regra, acrescentou-se ao texto final que a mesa seria composta por seis "irmãos criadores" – africanos acolhidos desde 1740 – e seis dos "outros admitidos". Com essa medida, argumentavam que evitariam discórdias, mas, na verdade, acabavam por garantir o controle majoritário da mesa diretora. Passado mais de um século, os pretos minas ainda continuariam ocupando os principais cargos da irmandade. Mesmo que os irmãos e irmãs africanos estivessem, aos poucos, sendo superados pelos brasileiros, especialmente aqueles nascidos no Rio de Janeiro, o africano mina Inocêncio Antônio da Cunha aparece como juiz da confraria em diversos anos compromissais nas décadas de 1860 e 1870. Em 1868, o mina João Ferreira Guedes e o mina-jeje Raphael Victorio da Purificação ocupavam, respectivamente, os cargos de tesoureiro e procurador.

Alianças e também conflitos entre confrades de diferentes procedências africanas dependiam de condições locais, de contextos sociodemográficos, de trajetórias específicas das comunidades africanas e de embates em cada região, cidade, vila ou vizinhança. Homens e mulheres brancos, por exemplo, podiam ingressar em determinadas "irmandades de pretos" para melhor controlar os escravos e forros ali reunidos. Alguns, contudo, faziam essas escolhas por insuspeita devoção aos santos católicos ou para simplesmente salvar sua alma. Para a população negra em geral, a admissão desses novos irmãos estava ligada a algumas questões práticas. Como muitos não tinham instrução para escrever ou contar, esses "outros admitidos" podiam cuidar dos livros e das finanças. Além disso, havia a possibilidade de receberem generosas doações, já que não tinham como sustentar sozinhos suas agremiações. Na Irmandade do Rosário dos Pretos de Igaraçu, em Pernambuco, o tesoureiro eleito deveria ser branco "abastado de bens, zeloso e temente a Deus". Em 1845, encontramos o Barão de Passé e o doutor Cassiano Gonçalves Ramos, importantes brancos baianos,

como juízes da devoção da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, de Salvador.

As relações entre brancos e negros – escravos, forros, africanos e crioulos – não eram tão harmônicas assim, ocorrendo mesmo disputas e dissidências. Em dezembro de 1892, um grupo de trabalhadores negros urbanos – carregadores de café na região portuária do Rio de Janeiro – criou uma devoção a Nosso Senhor do Bonfim numa capela provisória no distante e ainda não florescente bairro de Copacabana. Muitos se reuniam antes numa outra devoção a esse santo, organizada na igreja da Praia de São Cristóvão. Mas, desgostosos com sua direção e mesmo por incompatibilidade com a Irmandade do Santíssimo Sacramento e com o vigário da freguesia, procuraram o contra-almirante José Carlos de Carvalho e com ele fundaram uma nova agremiação. A esse grupo, formado basicamente por negros baianos, iriam se juntar alguns trabalhadores empregados no serviço de café nos armazéns dos comissários, chefiados pelo africano mina Geminiano Monteiro. Todos se diziam, como ressaltou José Eduardo Carvalho Filho, administrador de negócios do Bonfim de Salvador, "queixosos dos brancos de São Cristóvão, os quais depois de se terem servido dos trabalhos e das esmolas angariadas pelos Pretos do café das Docas, procuravam desgostá-los". Para além dos conflitos étnicos que marcaram a fundação dessa confraria (extinta no ano de 1910), é possível perceber ainda a solidariedade desses trabalhadores negros e as identidades religiosas que certamente eram reforçadas naquele ambiente de trabalho urbano.

Celebrações em torno dos santos padroeiros eram momentos privilegiados para a reconstrução das identidades, sempre improvisadas e provisórias. As irmandades tinham na promoção da vida lúdica, do "estado de folia" de seus membros e da comunidade negra em geral, uma de suas principais atividades. Todo ano – especialmente nos dias do santo de devoção – as confrarias realizavam comemorações que promoviam a confraternização e

tetores celestes. Nessas ocasiões, celebrar solenemente seu orago era uma garantia de proteção na vida e na morte. Quanto mais espetacular fosse a homenagem, maior seria a retribuição dada a seus devotados fiéis.

Nas cidades, as festas podiam durar dias. Algumas ultrapassavam até mesmo mais de uma semana. Os preparativos começavam bem antes da data estabelecida para as comemorações. Era necessário recolher fundos, por meio da taxa de inscrição, contribuições anuais e outras cotas suplementares para despesas diversas. Essas quantias adicionais eram comumente chamadas de "esmolas". Para recolhê-las, era preciso antes tirar uma licença nas instâncias municipais. Depois de cumprida essa exigência, levava-se à rua o santo para quem se pedia – às vezes ao som de cantigas africanas, acompanhadas pelo toque de tambores e outros instrumentos. Consultando matérias jornalísticas do período e também a troca de correspondência de autoridades policiais e mesmo religiosas, vemos como esses eventos eram descritos em imagens negativas. Em geral, não se viam com bons olhos essas coletas. Argumentava-se que os "esmoladores" gritavam pelas ruas, promovendo injúrias e obscenidades contra a moral pública. O *Diário do Rio de Janeiro*, de 24 de fevereiro de 1851, perguntava-se, em sua coluna "Microscópio", sobre quais providências seriam tomadas em relação

> àqueles que por aí andam a pedir para irmandades e devoções? ... Continuaremos a testemunhar o ridículo espetáculo de vermos alguns pedintes, quase descalços, vestindo um distintivo religioso para um mister, que é mais de interesse particular, que de interesse da Igreja?.

Reunidos os recursos necessários, nem sempre suficientes para a pompa e o brilhantismo que a ocasião pedia, a festa se iniciava no interior da igreja, com a realização de uma missa solene que contava com a presença de todos os confrades. Ao fim da celebração, um cortejo saía em procissão pelas ruas, transportando os oragos, a cruz, a bandeira com as insígnias da irmandade, os estandartes,

Scanné avec CamScanner

tochas e andores. Os irmãos iam paramentados com suas opas, roupas próprias para esses momentos solenes. Começava assim o grande espetáculo que deveria agradar ao patrono e projetar a própria irmandade entre as demais.

Daniel Kidder, missionário protestante norte-americano que esteve no Rio de Janeiro entre 1837 e 1840, descreveria, em suas reminiscências sobre aquele período, o devotamento com que os negros se entregavam a demonstrações religiosas. Em determinado dia, ouvira um negro velho exclamar alegremente: "Lá vem o meu parente", assim que viu surgir em meio à procissão a imagem de um santo "de cor", "de cabelo encarapinhado e lábios grossos". Em São Paulo, as procissões e rituais fúnebres realizados em torno da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos demarcavam territórios negros. Todo dia 6 de janeiro, em homenagem à santa, um cortejo desfilava pelas ruas da capital paulista, acompanhado por batuques e cantorias, cadenciados pelos tambores africanos. Ao longo do trajeto, moradores da região também adornavam suas precárias moradias para ver o "desfile das irmandades". Mas a passagem do préstito do Rosário parecia não agradar a todos. Uma portaria de 1852, atendendo ao pedido de habitantes da cidade paulista, alterou o caminho dos desfiles religiosos, evitando-se a passagem pelo estreito que ia da Rua do Rosário até o Largo de São Bento.

Depois de deixar o interior da igreja, as festas estendiam-se à sacristia, passavam pelo consistório e chegavam às ruas, com seu cortejo ornamentado, barracas, coretos e cantorias. Havia também farta distribuição de comida, a chamada "comilança", jogos e distribuição de prendas. Em algumas comemorações – como as realizadas para o Senhor do Bonfim, em Salvador, e o Divino Espírito Santo, no Rio de Janeiro –, nas primeiras décadas do século XIX, o som que animava os festejos na porta das igrejas era entoado por *músicos barbeiros*, em sua maioria africanos libertos, que trabalhavam como barbeiros, extraíam dentes e praticavam sangrias com aplicação de sanguessugas. Entre os anos de 1865 e 1866, Raymunda Porcina de Jesus, senhora muito rica, também conhecida como *Chapadista*,

saía de Feira de Santana para a capital da província baiana trazendo uma bem organizada banda de música composta por seus escravos. Com a chegada desse numeroso conjunto de músicos, de grande e variado repertório, as bandas de *barbeiros* foram se dissolvendo, e, em pouco tempo, só a da *Chapadista* permaneceu fazendo tocatas na entrada da capela do Bonfim.

Danças, rufar de tambores e coreografias animavam os dias festivos das *cidades negras*. Por volta de 15 dezembro de 1815, o juiz e os irmãos do Rosário dos Pretos de Olinda encaminharam uma solicitação ao ouvidor-geral, Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, para saírem, no amanhecer do dia 17 para 18 do corrente, com a bandeira de sua devoção pelas ruas da cidade, acompanhados por toques de zabumbas, clarinetas e fogos de artifício. Nas celebrações ao Senhor do Bonfim, festa baiana mais intensamente vivida pelos negros no período oitocentista, crioulos e africanos percorriam as ruas da capital com seus burros, carregando barris de água para realizar a lavagem da escadaria do templo. Nesse mesmo dia, não raro apareciam *cucumbis*, grupos de pretos africanos, vestidos com coletes, calças e saias curtas e muito coloridas. Nos braços, traziam enfeites de penas ou miçangas multicores; no pescoço, colares de pequenos búzios; sem falar no rosto, que pintavam com traços de várias cores.

Os *cucumbis* desfilavam pela cidade dançando, entoando canções africanas e tocando instrumentos como ganzás, tambores, berimbaus de arco, corda e cabaça. Cativos e libertos que formavam o grupo, depois de passarem pelo Largo do Bonfim, paravam por algumas horas no Largo do Papagaio em danças e cantares, recriando muitas de suas práticas africanas. Outros grupos também visitavam o Largo em torno da igreja e seus arredores. As *cheganças*, formadas por crioulos vestidos como marujos, traziam um almirante, um piloto, um padre e um grande número de marinheiros que simulavam a tripulação de uma pequena nau de guerra. Esses negros nascidos no Brasil aludiam em sua apresentação às cruzadas na catequese dos mouros e representavam, em cânticos, curtas cenas com cristãos e muçulmanos que acabavam convertidos ao catolicismo.

Essas celebrações católicas que reuniam e fortaleciam os espíritos africanos e crioulos nos espaços urbanos de diversas cidades brasileiras, desde pelo menos o século XVIII, eram vistas por algumas autoridades, membros da elite e da própria Igreja como *costumes bárbaros* que deviam ser combatidos ou simplesmente afastados dos olhos da "boa sociedade", evitando assim a *contaminação* de outros setores da população. No Rio de Janeiro, especialmente a partir da década de 1820, as autoridades passaram a proibir as danças e procissões organizadas pelas irmandades de escravos, alegando que elas promoviam desordens, bebedeiras e ameaças à ordem pública. Havia ainda aqueles que viam nessas comemorações uma espécie de carnavalização da religião oficial, uma mistura de sagrado e profano que subvertia a ordem simbólica dos brancos.

O artista francês Jean Baptiste Debret (1981), que viveu no Rio entre 1816 e 1831, notaria que, com a presença da Corte na cidade, ficaram proibidos "aos pretos as festas fantasiadas extremamente ruidosas a que se entregavam em certas épocas do ano para celebrar a mãe pátria; essa proibição privou-os igualmente de uma cerimônia extremamente tranqüila, e embora com fantasias, que haviam introduzido no culto católico". Em Salvador, encontramos na imprensa textos que condenam os "abusos e costumes" que *infestavam* a grande festa religiosa da cidade. Em 14 de janeiro de 1858, um jornal da capital baiana, citado por Pierre Verger (1992), incluía a lavagem do Senhor do Bonfim como um dos escândalos que deploravam havia algum tempo. Em suas veementes críticas às práticas que a "civilização condena", o periódico destacava que aquela festa era "uma orgia desordenada, um verdadeiro bacanal dos tempos pagãos". Ali a moralidade era "ultrajada", a religião, "insultada e ofendida", recebendo, dentro do templo católico, "canções de prostíbulos" e "gestos que provocam e desencadeiam os mais sensuais e desordenados desejos".

Posturas repressoras e discriminatórias conviviam, contudo, com atitudes mais tolerantes. Alguns acreditavam que tais celebrações diminuiriam as tensões sociais, especialmente porque as práticas

religiosas, batuques e divertimentos africanos ocorriam numa sociedade baseada na escravidão e na opressão étnica. Um bispo do Rio de Janeiro diria, em 1764, que essas festas negras eram oportunidades para fomentar a caridade cristã, além de representarem importantes recursos políticos para acalmar o ânimo de cativos e africanos, levando-os a esquecer por algumas horas sua vida miserável. Promoveriam ainda divisões étnicas, já que, livre para festejar, cada "nação" o faria separadamente. Evitavam-se assim quaisquer riscos de sublevações ou outros tipos de contestações diretas.

De uma forma ou de outra, permitir ou reprimir manifestações constituía diferentes estratégias para governar cativos e libertos africanos numa sociedade escravocrata urbana. As posturas adotadas por senhores, autoridades policiais e eclesiásticas, governadores, ministros de Estado e até o próprio soberano dependiam, no mais das vezes, da hora e das circunstâncias, ainda que o estilo pessoal de cada um desses agentes também pudesse ser decisivo. Quando desejavam realizar batuques, festas e movimentos cadenciados ao som de tambores e atabaques, africanos tinham que ativar uma rede de relações pessoais, que podia incluir desde senhores e agentes públicos até sua vizinhança e seus próprios confrades. Buscavam, a despeito de uma série de dificuldades que lhes eram impostas cotidianamente, resistir e negociar a liberdade de associarem-se de forma autônoma e de recriarem suas culturas.

Seja como for, nesses dias festivos, irmandades negras também aproveitavam para eleger seus reis, rainhas, imperadores e imperatrizes. Em várias agremiações, a mesa era composta por cargos executivos, como os de juízes, tesoureiros e mesários, e por uma corte – com rei, duques, condes e outros nobres –, que saía às ruas "incorporada". Levando seus mantos, cetros e coroas, portando jóias e adereços, desfilavam nas procissões e nas chamadas "folias".

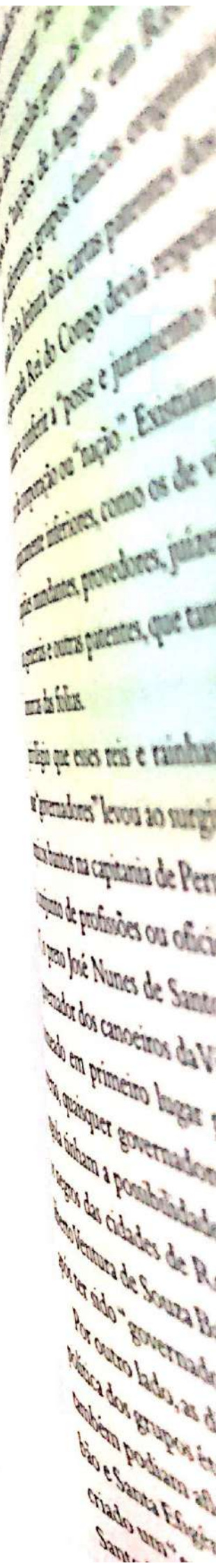
Em 1748, o rei Antônio, de "nação" rebolo, homenageado pelos devotos do Rosário dos Pretos do Rio de Janeiro, aparecia no Campo de São Domingos ornado com seu manto de tecido de algodão aveludado, de cor vermelha e cheio de estrelas, suas vestes cintilantes

de lantejoulas, carregando um cetro dourado e uma diadema resplandecente. Ao seu lado, a rainha, trajada do mesmo modo. Dois vassalos levavam suas coroas, vestidos de capa e espada e ostentando na cabeça e em seus cabelos fios de corais e miçangas.

Os desfiles dessa corte de escravos ou libertos podiam ocorrer várias vezes ao ano, de acordo com os recursos e com a vontade de seus soberanos. Porém, suas saídas mais importantes aconteciam no período anterior às celebrações dedicadas aos santos padroeiros. Acompanhavam ainda os cortejos fúnebres de seus confrades. Como ocorriam com outras manifestações negras, as "folias" e a eleição de seus reis ora contavam com o consentimento das autoridades, ora eram reprimidas, em razão de seus "excessos". Aos poucos, sobretudo a partir das primeiras décadas do século XIX, elas vão desaparecendo do espaço urbano das cidades transatlânticas brasileiras.

Nas festas de cada irmandade, homens e mulheres negros, majestosamente adornados, evoluíam com sua corte pelas ruas da cidade. Mas esses grupos festivos, que pareciam irromper apenas nas comemorações aos santos padroeiros, integravam o cotidiano da agremiação com suas disputas de poder, de diferenciação social e também de construção de identidades. Nessas cerimônias, quando a emoção parecia suplantar a devoção cristã, africanos e seus descendentes recriavam simbolicamente, em forma ritual, suas tradições culturais, fortalecendo na prática outros aspectos de identificação étnica.

Hierarquias e distinções construídas no interior das agremiações religiosas podiam, em alguns momentos, se estender para outros espaços sociais das comunidades africanas. Como mostra o historiador Luiz Geraldo Silva (2001), em Pernambuco a poderosa Irmandade do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife determinava, em seu compromisso – provavelmente elaborado na segunda metade do século XVIII –, que todo ano deviam ser eleitos um Rei do Congo e uma Rainha, ambos africanos angolas e "isentos de escravidão". As prerrogativas desses soberanos eram



bastante abrangentes. Como estipulado em seus estatutos, estavam obrigados "a fazer Governador em cada Nação, os quais virão tomar posse na igreja", além de convocar "as mais nações de Angola" para auxiliá-los na coleta das esmolas para as obras de Nossa Senhora. Naqueles tempos, as "nações de Angola" em Recife abarcavam um conjunto de diferentes grupos étnicos originários da África centro-ocidental. Pela leitura das cartas patentes dos "governadores", vemos que cada Rei do Congo devia respeitar, reconhecer, honrar, estimar e conferir a "posse e juramento de estilo" a cada governador de corporação ou "nação". Existiam ainda outros cargos hierarquicamente inferiores, como os de vice-reis, mestres de campo, capitães mandantes, provedores, juízes de fora, secretários de Estado, generais e outras patentes, que também eram escolhidos pelos monarcas das folias.

O privilégio que esses reis e rainhas "angolanos" tinham de empossar "governadores" levou ao surgimento de enormes corpos hierárquicos bantos na capitania de Pernambuco, relacionados ainda a um conjunto de profissões ou ofícios urbanos. Em dezembro de 1797, o preto José Nunes de Santo Antônio foi alçado ao cargo de governador dos canoeiros da Vila do Recife, porque havia sido "nomeado em primeiro lugar pelo Rei do Congo". De modo inverso, quaisquer governadores de corporações ou de "nações" angola tinham a possibilidade de ser empossados como reis entre os negros das cidades de Recife e de Olinda daquele período. O liberto Ventura de Souza Barbosa foi eleito Rei do Congo, em 1802, após ter sido "governador" da corporação dos campineiros.

Por outro lado, as divisões já existentes na organização social e política dos grupos étnicos africanos em diferentes espaços urbanos também podiam aflorar nessas folias. Na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia do Rio de Janeiro, no período setecentista, foi criado um "estado de folias", conhecido como Estado Imperial de Santo Elesbão. Com o crescimento da irmandade em bens móveis e de raiz e também com o aumento do número de irmãos inscritos, era preciso, como destaca Mariza Soares (2000, 2002), multiplicar os

cargos e títulos da agremiação, buscando corresponder aos interesses dos setores organizados no interior da igreja. Desde a fundação da confraria, sucessivas disputas internas evidenciam que o templo reunia diferentes grupos de procedência da Costa da Mina, como os moçambiques, cabo-verdes, dagomés, makis, sabarus, agolins e ianos, que lutavam pela posse dos recursos da irmandade. Assim, para acalmar os ânimos, oferecer aos representantes desses grupos alguma participação e, sobretudo, prestígio e poder, a mesa diretora, pela criação da folia de Santo Elesbão, distribuiu os cargos e instituiu a eleição de sete reis, cada um com sua corte. As esmolas arrecadas com essas múltiplas dinastias aumentariam ainda mais os recursos necessários à sustentação da agremiação.

Entre tantas celebrações, o cuidado com os mortos assumia grande importância nas confrarias religiosas, como bem demonstram os estudos de Anderson Machado (1995), Cláudia Rodrigues (1997), João José Reis (1995 e 1997) e Mariza de Carvalho Soares (2000), entre outros. Procurando salvar a alma de seus confrades e garantir-lhes uma tranqüila passagem para o além-túmulo, as irmandades de negros esmeravam-se na realização dos rituais fúnebres. Quando um irmão morria, os demais eram mobilizados e deviam acompanhar o corpo até a sepultura e participar das missas e orações realizadas por sua alma. Se um membro faltasse a esses rituais sem apresentar nenhuma justificativa, podia sofrer severas punições.

Na Irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco, em Salvador, aquele que não comparecia às cerimônias mortuárias dos irmãos também não seria acompanhado pela agremiação quando da sua morte. No Rio de Janeiro do século XVIII, a congregação dos africanos minas-maki, instalada nas igrejas de Santo Elesbão e Santa Efigênia, estabelecia que os forros que não acompanhassem um irmão à sepultura, sem motivo aparente, deviam ofertar uma esmola de 120 réis, como "castigo de sua rebeldia e frouxidão".

Muitos africanos ingressavam nas irmandades para justamente garantir uma boa morte. Alguns cativos, quando faleciam, eram

abandonados pelos seus senhores em ruas, estradas ou praias. Outros tantos eram sepultados em cemitérios como os da Santa Casa de Misericórdia, onde seus corpos ficavam depositados em valas comuns, cujo aspecto insalubre horrorizou vários viajantes estrangeiros que as observaram no século XIX. O inglês John Lucock, que permaneceu no Rio de Janeiro entre os anos de 1808 e 1818, notaria que, nos sepultamentos de escravos e da "gente mais pobre", os corpos eram atirados numa longa cova, "sem cerimônia de espécie alguma"; jogados uns sobre os outros, "de maneira que a cabeça de um repousa sobre os pés do outro que lhe fica imediatamente por baixo, e assim vai trabalhando o preto sacristão, que não pensa nem sente, até encher a cova quase por inteiro; em seguida, põe terra até acima do nível", conforme descreveu em suas *Notas sobre o Rio de Janeiro* (1976).

Para homens e mulheres nascidos na África, escravos ou livres, que traziam de suas regiões de procedência ritos fúnebres e concepções próprias sobre o Além, ser enterrado em locais como os cemitérios da Santa Casa, ou mesmo ter seu corpo desamparado no momento da morte, poderia significar um sério risco à salvação de sua alma. Muitos procuravam então se associar às irmandades para escapar a esse inglório destino. As agremiações religiosas também reclamavam do costume que os párocos tinham de enterrar negros e pobres em lugares profanos. Em Salvador, os irmãos do Rosário das Portas do Carmo queixavam-se que os sacerdotes da cidade "enterravam os pretos escravos nos matos contíguos às suas paróquias", ao contrário da confraria do Rosário, que tinha "as suas sepulturas dentro desta Igreja". Ser enterrado no interior das igrejas era, tanto para os africanos e crioulos como para a população branca e parda de uma maneira geral, uma garantia de bem morrer, uma forma de os mortos manterem um contato mais contínuo e próximo com os vivos, de preservarem uma ligação espiritual entre a alma e os protetores celestiais e divinais.

Os médicos e algumas autoridades sanitárias não concordavam, porém, com essas práticas mortuárias, consideradas propagadoras

Scanné avec CamScanner

de doenças. Em Salvador, em 1836 uma lei provincial decretaria o fim dos enterramentos no interior das igrejas e autorizaria a construção de cemitérios públicos. A edificação e a administração desses cemitérios ficariam, contudo, sob responsabilidade de empresas privadas. Essa medida revoltou a população e as irmandades da cidade, resultando na destruição do cemitério recém-construído. O movimento ficou conhecido como *Cemiterada* e foi analisado em detalhes por João José Reis (1995).

No Rio de Janeiro, a partir da década de 1850, também ocorreria um reordenamento das questões funerárias. A epidemia de febre amarela que se abateu sobre a população da Corte nesse período difundiu ainda mais o medo da contaminação pelos mortos. Os médicos também contribuíam para propagar idéias relacionadas à poluição causada pelos cadáveres. Diante desse quadro, o governo imperial proibiu, provisoriamente, os sepultamentos nas igrejas, até que os cemitérios públicos fossem regulamentados de forma definitiva. Esses novos espaços dedicados aos mortos seriam administrados pela Santa Casa de Misericórdia. De certa forma, essa medida acabou tranqüilizando as irmandades e ordens terceiras da cidade do Rio, uma vez que o cuidado com o corpo dos mortos mantinha-se nas mãos de uma confraria. O estudo de Claudia Rodrigues (1997) analisa bem esse processo.

Com o fim dos enterros no interior de seus templos, as irmandades tiveram que redefinir seu papel em relação à morte. Ainda que a assistência aos mortos constituísse uma das principais atribuições dessas agremiações, outras funções religiosas e caridosas, como o cuidado com os doentes, a distribuição de esmolas aos necessitados e a prestação de serviços religiosos aos moribundos, continuariam a ter um papel destacado em seu cotidiano, representando um importante atrativo para o ingresso de novos irmãos. Além disso, buscariam manter alguns dos antigos costumes mortuários, como a realização de missas pelos confrades mortos e a encomendação do corpo para o sepultamento. A partir de 1850, essa prática não podia mais ser realizada no interior das igrejas, mas algumas irman-

Scanné avec CamScanner

dades, como a de São Gonçalo Garcia e a de Nossa Senhora da Lampadosa, ambas no Rio de Janeiro, conseguiram autorizações, junto ao governo imperial, para continuar essas encomendações. A família fraterna construída nessas confrarias não podia mais conservar o corpo dos irmãos falecidos no interior de suas igrejas, mas – ao prepará-los antes de seu enterro – garantia-lhes uma boa "passagem", ajudando na salvação de sua alma.

Os majestosos cortejos fúnebres realizados por essas associações religiosas também ficaram prejudicados após a criação dos cemitérios públicos. Quando um africano morria, seus irmãos acompanhavam o corpo com alegria e festa. Os viajantes que passaram por aqui no século XIX assustavam-se com as emoções e a felicidade que caracterizavam os funerais de negros. Surpreso, o francês Debret (1981) descreveria o "barulhento" funeral de uma negra. O cortejo seguia acompanhado pelo rufar de tambores, "enquanto as negras depositam no chão seus diversos fardos, a fim de acompanhar com palmas os cantos fúnebres em honra da defunta transportada na rede". No interior da igreja, a cerimônia de sepultamento ocorria nos moldes católicos, mas – nas ruas – a celebração prosseguia no estilo africano, com muita festa. Com as novas regras, eram poucas as pessoas que acompanhavam essas procissões, e, além disso, as longas distâncias até os cemitérios aumentaram muito o preço dos transportes. Apenas algumas irmandades mais ricas preservariam a pompa de outros tempos.

Ainda que as irmandades negras tenham sido pensadas por senhores e autoridades como mais um mecanismo de domestificação do espírito africano e sobre os escravos, representavam, "ao africanizarem a religião dos senhores", um importante instrumento para a constituição de identidades e solidariedades. Contudo, mantinham por vezes uma postura ambígua com relação à escravidão. De acordo com o historiador João Reis (1997), algumas não admitiam que cativos ocupassem cargos na mesa, por considerarem que o papel de dirigente não combinava com o de escravo. Como indivíduos escravizados iriam dispor do tempo e do dinheiro necessários a

um juiz ou tesoureiro de uma agremiação religiosa? E, além disso, quem os respeitaria?

No entanto, encontramos em diversos compromissos críticas indignadas à escravidão e àqueles senhores que não tratavam bem os seus cativos. Mesmo que não se voltassem de forma direta contra o sistema escravista, as agremiações religiosas esboçavam questionamentos mais sutis e cotidianos. E isso podia fazer a diferença nas *cidades negras*. Por exemplo, ajudavam os irmãos e seus agregados a comprarem sua liberdade. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, instalada na Igreja da Conceição em Salvador, adiantava recursos da agremiação para os irmãos que quisessem se libertar. Em 22 de setembro de 1834, *O Diário do Rio de Janeiro* informava que, no dia 26 daquele mês, a irmandade do Rosário homenagearia sua santa de devoção, com "a pompa de costume". No mesmo dia, às 17 horas, haveria um sorteio para dar "a liberdade dos Irmãos escravos a quem sair a sorte na forma [do compromisso]".

Assim, os africanos e seus descendentes encontravam nesses espaços religiosos locais em que podiam viver e morrer juntos aos seus irmãos, seus "parentes de nação". Em muitos momentos, tiveram que driblar a intolerância e a truculência daqueles que não viam com bons olhos suas formas de viver e recriar a religião católica. Aos poucos, veriam seus luxuosos cortejos serem impedidos de sair às ruas; seus atabaques, silenciados. Até mesmo seus templos sagrados seriam excluídos dos mapas urbanos, com as inúmeras reformas que grassaram as cidades brasileiras a partir das primeiras décadas do século XX. Ainda assim, puderam – "com ousadia e criatividade cultural" – cultuar seus santos padroeiros, festejar, cuidar de seus mortos, ajudar aos necessitados, cantar e dançar a seu modo.

Hoje, ao caminharmos pelas ruas das áreas centrais de muitas capitais do Brasil, deparamos com muitas igrejas, algumas grandiosas e majestosas, outras mais simples e escondidas em meio ao caos urbano, sem saber que ali estão histórias de muitos africanos e seus descendentes. No Rio de Janeiro, na movimentada Rua da

Alfândega, com seus inúmeros transeuntes, casas de comércio e camelôs, encontramos a igreja da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Mesmo contando com poucos recursos, seus irmãos buscam preservar os laços com seus antepassados africanos. Num espaço conhecido como Capela dos Mortos, os ancestrais são cultuados. Todo ano seus santos padroeiros são homenageados. Já não saem mais em procissão pelas ruas, como ocorria em outros tempos, mas, nesses dias festivos, o templo é todo enfeitado e uma missa solene é realizada ainda pela manhã. Irmãos e irmãs que compõem a mesa diretora, paramentados com suas opas, desfilam pelo interior da própria igreja carregando a bandeira da agremiação e algumas insígnias, cumprimentando os demais confrades e fiéis que participam da celebração. Após a missa, a juíza chama os irmãos e seus convidados para uma mesa de doces, onde recebe a todos com especial atenção. Convivendo entre os seus, esses confrades – em sua maioria homens e mulheres negros – continuam, nos dias atuais, a devotar seus oragos, criando importantes laços identitários e reiventando suas tradições culturais e religiosas. E outros cenários bem semelhantes a esses podem ser encontrados nas cidades de Recife e Salvador.