

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Escrava Anastácia: construção de um símbolo e a re-construção da memória e identidade dos membros da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos.

Mônica Dias de Souza

**Niterói
Setembro de 2001**

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
ORIENTADOR: Prof^o Dr. Marcos Alvito Pereira de Souza

Escrava Anastácia: construção de um símbolo e a re-construção da memória e identidade dos membros da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos.

Mônica Dias de Souza

*Dissertação para a
obtenção do grau de
mestre em História*

Niterói
Setembro de 2001



Dedico este trabalho a Ana Clara Dias Gualda Pereira. Hoje aos cinco anos e no início com apenas dois aninhos, aprendeu a respeitar os meus momentos de estudo. Foram muitos desenhos recebidos enquanto trabalhava; alguns faço questão de reproduzir: são escravas Anastácia.

Aos meus grandes mestres:

Valdir Porto, com quem aprendi a me interessar pela História e até hoje segue despertando muitos “discípulos”. Gizlene Neder, que me iniciou nas pesquisas acadêmicas, estimulou e confiou no meu trabalho. Marcos Alvito Pereira de Souza que realmente foi mestre, diante de tantas dificuldades soube aproximar-se e afastar-se para que eu pudesse caminhar só. Além disso, sua posição diante da vida e da Academia é fonte inspiradora. “Grande pensador”, de coração: esta pesquisa tem muito de você.

AGRADECIMENTOS

Esta é uma carta pública de gratidão às pessoas que foram muito importantes para completar esta etapa de minha vida acadêmica. Ao meu companheiro Marcus Vinicius Marquês Ferraz, que, carinhosamente, esteve atento às possíveis fontes e foi suporte afetivo em todos os momentos. Nos cursos concluídos, foram de suma importância as indicações de companheiras como Ângela Grillo, Flávia e Jupira. Aos professores Marco Antônio da Silva Mello – do departamento de Antropologia, que, em diversas etapas do curso “Rituais e Simbolismos”, direcionou o texto para a minha pesquisa e forçou-me a reelaborar constantemente meus argumentos –, Hebe de Castro e Mariza Soares, que me indicaram novos caminhos. Ao carinho de Martha Abreu e às preciosas dicas de Raquel Soihet. A Sérgio Ferretti, pelo interesse e posteriores informações. A Luiz Francisco Gualda Pereira Junior: obrigada por tudo. À minha família: Eny, minha mãe, e irmãos, especialmente às minhas amadas irmãs Eniete Dias de Souza e Ana Lúcia Dias de Souza – em relação as quais as palavras inexistem –, sempre questionando, colocando meus pés no chão, transcrevendo fitas e arrumando contatos – amo vocês. A Margareth Blinder, por me ajudar muito na minha maior descoberta: eu mesma. Aos meus colegas do Colégio Aurelino Leal: Suely, Neuza, Verônica, Maria Pia, Celi, Hévia, Luiz Felipe, Sérgio, Paulinha, Simone Garrido e, especialmente, Maria Ruth, grande amiga, pelo seu ombro e muitas alegrias compartilhadas. Aos meus alunos do Estado, apesar do meu afastamento e das aulas improvisadas, especialmente: Patrícia Freimamm, Kátia, Marquinho, Celso, Sandra, Márcia, Fernanda, Thiago, Marcos Paulo, Marcus Vinicius. Aos meus vizinhos, que estão sempre me socorrendo: Miro, Dona Conceição, Zé. Também Gizlane, Hugo e a pequena Talita, que estão chegando. Aos amigos mais próximos, aqueles de minha infância e que me acompanham até os dias de hoje: Alexandre Maia, Juliana Regoto, Cassiano, Cristiano, Adriano Freixo, Adriano Regoto, Vera, Elenita, Flávia, Benê. A Dayse Nascimento, por suas intervenções, recomendações e pelo engajamento nos seus ideais. Manuel, sempre interessado e crítico, sem contar as mil e uma formas de sempre me ajudar indiretamente. A Gil, que sempre achou que eu estava errada em minhas convicções. A Patrícia e Patrine. A Daniel Almeida pelas orientações. A Sissi, pelo cuidado com Ana. Carinhosamente, desejo agradecer aos irmãos do Rosário, Davi, Rosângela Alves, Roberto Machado, principalmente Helena, Hayde e Irmã, que me receberam em sua casa para entrevista. Também ao Sr. José Seixas, que me abriu suas portas e seu coração, e, ao me desejar um dia abençoado, deixava meu coração muito feliz. Aos vendedores de flores Selminha e Sr. Zito. Ao Sr. Caó, que, com a agenda lotada, conseguiu encaixar-me para entrevista. Do mesmo modo, Joel Rufino dos Santos, pela maravilhosa entrevista. A Marcos José Duarte, intelectual, pai-de-santo e, acima de tudo, meu amigo: indicou leituras, conversou, converteu e respeitou. A Dona Marieta e sua filha Helena. Ao órgão financiador desta pesquisa, o CNPQ, agradeço e registro: aumente o número de cotas, para que mais pesquisadores possam renovar e aprofundar tantas histórias ainda encobertas. A Andréia, coordenadora da biblioteca da pós-graduação, pelo excelente trabalho e paciência. Este trabalho nunca me afastou dos meus amigos e familiares – ao contrário, ampliou o meu círculo de amizades –, e foi neles que pude encontrar muitas respostas. É de coração que digo: obrigada, sei que muitos de vocês partilharão muitas outras conquistas que estão por vir.

RESUMO

Este trabalho tem como objeto de estudo a criação simbólica da escrava Anastácia, ocorrida ao longo da década de setenta, no Rio de Janeiro, fruto da reconstrução da memória e da identidade da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos e do contexto histórico do período. Sendo um estudo de história e memória, visa, sobretudo, às transformações referentes às representações da escrava, ou seja, imagens e relatos de sua vida, elaboradas no decorrer da formação do símbolo.

ABSTRACT

"L'objet d'étude de ce travail comprend la création symbolique de l'esclave Anastácia, qui a eu lieu au long des années soixante-dix, fruit de la reconstruction de la mémoire et de l'identité de la "Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos" et du contexte historique de cette période. S'agissant d'une étude d'histoire et de mémoire, elle vise surtout aux transformations concernant les représentations de l'esclave, c'est-à-dire, les images et les narrations de sa vie, élaborées durant la formation du symbole."

Teresina, 20 de maio de 1991.¹

Me chamo Angela Marcília Araújo Tabatinga, moro em Teresina/Piauí. Já há bastante tempo que tenho a escrava Anastácia junto comigo. No dia 31 de dezembro, o ano não me lembro, minha mãe me presentiou uma medalha da Escrava Anastácia, eu por outro lado, já conhecendo e sabendo de seus milagres, fiquei ainda mais devota dela. Todos os meus pedidos que fiz até hoje, foram atendidos. Tenho uma fé inabalável nela.

Há dois anos atrás, tive um problema seríssimo no meu trabalho, fiquei muito deprimida, angustiada e recorri à minha Escrava Anastácia, pedi que se tudo desse certo, usaria azul e branco e no natal distribuiria presente às criancinhas pobres, com toda fé que tenho nela, minhas súplicas foram ouvidas. Hoje uso somente azul e branco e sou muito feliz porque tenho minha fé aumentada a cada segundo que passa em minha vida.

Sempre gostei do azul e branco, ele vem também de Iemanjá, que também sempre carrego comigo. Sou católica, mas não fui muito de frequentar a Igreja, gosto mais da Umbanda, mas no lugar onde moro, não tenho muitas oportunidades, para conhecer, desenvolver esse meu outro lado espiritual. Em minha casa todos me respeita e até incentivam, mas aqui em Terezinha, não tem condições. Sei que a Escrava Anastácia tem muito haver com tudo isso que acabei de escrever. Em 90, assisti na Globo, um especial sobre sua vida e origem, mas pra mim ficou um pouco vago, gostaria de conhecer a fundo sobre ela, desde seu nascimento, na África, até agora os nossos tempos.

No Rio, sei que ela é venerada e Madureira, na Igreja de São Benedito, mas isso não me basta, gostaria, se possível, todas as informações que desejo, é uma vontade que tenho a muito tempo.

Também gostaria de saber, se existe alguma coisa que, eu aqui, no Piauí possa participar, como por exemplo: festa de padroeiro, eventos religiosos, correntes de orações, algum tipo de ajuda, para me tornar integrante da Escrava Anastácia, enfim, como já havia dito, todas às informações que vocês costumam dá no cotidiano.

Aguardo ansiosa!

Se for atendida, serei eternamente grata.

Um Abraço.

Angela Marcília.

¹ Carta enviada por uma devota ao templo de Madureira. Foi mantida a grafia original.

Carta de abertura

Introdução

p. 1

Capítulo 1: Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos: solidificação das formas de convivência na atualidade – reforçando laços com o passado

p.8

Antecedentes na “re-construção” de uma identidade: séculos XVIII e XIX	p.8
Resguardando o grupo, no rastro do resgate de memórias	p.24
Inventando tradições na construção do ser “irmão”	p.26
“Escravidão” como veículo organizador de identidades	p.33
Possibilidade de laços identitários étnicos	p.41
Partindo das cinzas para “novas” tradições e “novos” símbolos	p.52

Capítulo 2: A construção de um símbolo

p.71

Efervescência de uma época	p.71
A irmandade: negritude como modelo ou modelo de negritude?	p.86
Tramas de negritude	p.88
Salve Anastácia!	p.96

Capítulo 3: Apropriações do símbolo

O princípio de antigüidade: a invenção de uma tradição	p.113
A maternidade como princípio: a “mãe preta”	p.116
O princípio da libertação: Quem libertou a mulher negra?	p.121
O princípio da “mistura”: escrava Anastácia, símbolo religioso	p.32
O princípio multiplicador: dois templos, duas missas. Duas Anastácias?	p.142
O princípio do popular: “Voz do povo, voz de Deus?” Apropriações diferenciadas da escrava Anastácia	p.150
Conclusão	p.175

Bibliografia

Anexos:

Imagens	
Mapa do Museu do Negro 1999	
Mapa do Museu do Negro 2001	
Folhetins de orações	
Orações de Zumbi e da Escrava Anastácia	
Prece aos Pretos-Velhos	
Cordel da escrava Anastácia	

INTRODUÇÃO

Quem seria a escrava Anastácia? Figura mística de um olhar manso em tom de azul? Por que traria a boca coberta por uma mordação de ferro? O que faria sua imagem em um Museu, denominado “Museu do Negro”, administrado por uma irmandade que se auto-denomina irmandade de pretos? Essas e muitas outras indagações guiaram o presente trabalho.

A princípio, eu ficava extasiada com a presença da figura de Anastácia nos mais variados locais, principalmente nos templos a ela dedicados. Comemorava cada descoberta de uma imagem encontrada, mesmo que pequena fosse. Olaria, Vaz Lobo, Madureira, Centro e Copacabana foram alguns lugares freqüentados. Outras imagens estampam muros, camisas e medalhas. Nos bairros referidos sua presença nas praças, lojas ou templos apresentam um sentido religioso. Porém, esta não é a única modalidade em que fora apropriada. Representando o cativo aparece também em livros didáticos, servindo como referência no tocante aos castigos corporais. Seguindo esta pista “escolar” encontrei referências a Anastácia como personagem do nosso folclore. Anastácia seria, então, mais uma lenda do folclore brasileiro?

Numa importante exposição comemorativa do aniversário de quinhentos anos do país, sua imagem ocupou uma das paredes da Casa França-Brasil, não sendo poucos os visitantes que a nomeavam “Anastácia, aquela da Igreja do Rosário” ou “aquela milagrosa”. Fato relevante, pois a gravura não apresentava o nome, apenas a indicação de seu autor, Etienne Arago ¹.

Além dos bancos escolares, outro recurso utilizado por grande parte da população brasileira para familiarizar-se com a História é a mídia, especialmente a televisiva. Novelas e mini-séries se apresentam como importantes referências na construção de um entendimento “histórico”. Nesse sentido, meus informantes quase sempre se referiam a mini-série da Rede Manchete de Televisão para contar algum detalhe da vida da escrava. A TV reforçou a idéia inicial da grande popularidade da escrava, sendo de uso e compreensão fáceis para transmitir certas mensagens. Como exemplo disso recordo o dia em que Luiz

¹ Mostra do Descobrimento: “Negro de Corpo e Alma”, 07 de janeiro de 2001. Na legenda: “Castigo de escravos”.

Francisco, meu amigo, apressadamente me informou que, ao assistir uma partida de futebol, foi surpreendido com um comentário sobre Anastácia. Era final do campeonato carioca, e um jogador do Botafogo foi ferido na boca pelo adversário. O fato inspirou o comentarista a esbravejar ao microfone: “O Magrão está até parecendo a escrava Anastácia!”. Outra alusão à escrava ocorreu no programa humorístico “Casseta e Planeta”, da Rede Globo de Televisão². Ao satirizarem o alastramento da pneumonia asiática e a incômoda máscara que a população ameaçada era obrigada a usar, os humoristas lembraram personagens históricos que utilizavam máscaras, e um dos artistas imitou a escrava. Em outra ocasião, assistindo a um telejornal, testemunhei a inserção improvável da imagem da escrava na tela. A matéria jornalística era sobre o desaparecimento de um funcionário da Fundação Osvaldo Cruz³, e Anastácia aparecia num daqueles populares santinhos, com imagem frontal e oração no verso, debaixo do travesseiro do rapaz. Ficava nítido que tanto a imagem quanto a referência sobre Anastácia seriam compreendidas pelo público do sofá. Eram associações imediatas, fáceis.

Com este panorama delineado, a intenção desse projeto foi a de identificar a resignificação e os múltiplos usos que a imagem adquirira. Tais apropriações permitiram refletir sobre a importância da cativa para os grupos envolvidos no processo. Houve, inevitavelmente, uma tentativa de aproximar-se ao máximo desses grupos, pois suas histórias refletem, em parte, suas vidas. Então, em certos momentos, acreditava que havia uma certa imbricação de relatos dos agentes envolvidos com o que tentavam atribuir à escrava.

Na tentativa de manter uma aproximação necessária para compreender tal paradoxo, de criadores e criatura, delimitamos inicialmente como local de pesquisa a Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. A escolha foi movida principalmente por dois fatores. Primeiro, o quesito tempo real disponível para a empreitada – esse tempo era escasso e as possibilidades de pesquisa eram todas igualmente sedutoras. O segundo fator foi certamente a insistência das informações que apontavam para a irmandade como centro gerador da imagem da escrava Anastácia. Alguns comentários afirmavam que seu enterro ocorreu no adro da Igreja.

² Programa Casseta e Planeta, maio de 2003.

³ Jornal da Rede Bandeirantes de Televisão, 12 de julho de 1999. Referência ao caso Carelli.

Com o auxílio de muitas pesquisas bibliográficas foi feito um quadro histórico-social dessa irmandade. Há de se destacar o fato do agrupamento e o prédio que abriga esta confraria terem sido produzidos no período colonial brasileiro, pelas mãos de homens não-brancos: escravos, forros, libertos e livres. Essas referências históricas são retomadas como base da memória dessa irmandade nos dias atuais. É a partir desse histórico que a irmandade recupera os elementos considerados importantes para a sua identidade atual, os mesmos elementos que permitem aos congregados tornarem-se irmãos, num sentido de fraternidade espiritual e afinidade através de uma “familiaridade comum”. Esse sentido identitário, da busca do que é caracterizado pelo grupo como “raízes” é o veículo organizador desse grupo. Adotando esse pressuposto, construímos o primeiro capítulo, partindo da rememoração das histórias sobre a irmandade através dos depoimentos dos confrades da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos.

Esses relatos me conduziram a perceber que, além de existir um esforço explícito de amparar o passado não vivido como uma forma de construir certa “unidade grupal”, existia também a escolha deliberada de pertencer a uma confraria de negros⁴, e mesmo aqueles com a tez mais clara fizeram a opção por participar de uma irmandade étnica. Alguns por devoção aos santos padroeiros, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, e outros por deliberada vontade de pertencer a uma comunidade étnica.

A escrava Anastácia é parte do arquivo das memórias do grupo. Sua figura é manipulada em dois sentidos: no primeiro, procura-se estabelecer uma relação de propriedade, dando sempre ênfase ao culto em seus salões; no segundo, aproxima-se a escrava a cultos sincréticos que não são aceitos pela igreja e, portanto, procura-se afastar qualquer contato, demonstrando assim sua infidelidade ao catolicismo. Esta segunda posição reflete a necessidade de manter um bom relacionamento com a Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, entidade que declarou veementemente a inexistência da Anastácia e proibiu os fiéis de dedicarem culto a sua imagem.

Refutando ou não a existência da escrava, é certo que os irmãos não negam a existência da devoção à escrava naquele lugar. Muitos vangloriam o pioneirismo de abrigar o culto. Insistindo em participar tanto das cerimônias quanto estender a conversa no

⁴ Embora tenha consciência do modo relacional como usam o termo, faço a opção por também utilizá-lo, sendo empregada outra forma quando surgem outras denominações por parte dos informantes.

aconchego de alguns lares, pude registrar uma devoção particular tanto aos santos padroeiros quanto à própria irmandade, local de memória familiar, de brincadeiras de infância, namoricos e encontros políticos. Tal envolvimento afetivo fez muitos sofrerem com a perda do prédio na década de 1970, data que também será nosso marco inicial.

Com intuito de compreender o contexto da restauração do prédio e das histórias que se apresentavam como memória daquela comunidade, esboçamos uma análise do período, rico em agitações políticas, artísticas e produções acadêmicas. Destaco especialmente o avanço nas pesquisas que procuravam ampliar os estudos sobre a escravidão brasileira. Irmandade, política e religião se fundem no segundo capítulo, uma tentativa de investigar a circulação da produção acadêmica sobre a temática. Nota-se que muitos debates internos à academia estavam presentes nos movimentos sociais. O movimento negro serve como exemplo, e seus membros, por sua vez, circulavam noutros ambientes colaborando para a propagação de seus ideais. A escrava Anastácia perfila também alguns paradigmas históricos, especialmente na ação libertadora. Há de se destacar que a liberdade, naquele período de ditadura militar, era um bem precioso e limitado por lei.

O êxtase de encontrar imagens da escrava ou textos que aludiam a novas descrições de sua vida não podia ser deixado de lado. No terceiro capítulo trato da minha peregrinação por locais distantes e das agradáveis surpresas que obtive em festas e ritos. Embora tivesse feito o recorte na irmandade, ficou impossível não frequentar, por exemplo, a Igreja de Olaria, um templo erguido para devoção à escrava Anastácia e aos santos Cosme e Damião. Local onde travei conversas com o pároco e, principalmente os devotos.

Nessa peregrinação ocorreu o maior “furo” na pesquisa. Em busca de maiores informações e guiada tão-somente pela condição de leiga, procurei pela escrava Anastácia no Candomblé. Uma das minhas informantes afirmara conhecer uma mulher que “recebia”⁵ a escrava Anastácia. Confundia entidade e orixá. Santa ignorância. Nunca encontraria a escrava Anastácia naquele local. No Candomblé não existem “espíritos”, mas orixás que são considerados forças da natureza. Munida de todo o aparato de pesquisa, gravador e bloco de anotação, esperei em vão a chegada da Anastácia e o que vi chegando foi um neófito Oxalá.

⁵ “Receber”, para religiões de origem afro-brasileira, significa incorporar uma entidade.

Se acaso tivesse feito leituras específicas sobre a temática certamente não teria cometido tal papelão, porém, este imbróglio teve um lado positivo: pude fazer o que “eles” fazem, pois para a maior parte dos meus informantes não havia uma barreira religiosa. Havia um fluxo igreja-terreiro-tenda-igreja próprio ao campo religioso denominado “religiosidade popular”, movido pela circulação de práticas e crenças. Essa interseção não significava o privilégio de uma religiosidade em detrimento de outra, ao contrário, acreditava-se que poderia vir a ampliar a possibilidade de alcançar a graça procurada.

Percorrendo ainda os caminhos religiosos deparei-me com a Umbanda, rico mosaico religioso. Em algumas casas encontramos vestígios da escrava Anastácia, nas quais ela era identificada como preta-velha. Anastácia curandeira, vovó que ensina e faz preces. Esta era uma faceta que me interessava, mas, além das preciosas informações que buscava no local, ouvir batuques (que eu procurava relacionar a uma cultura afro-carioca) desenvolveu-me uma certa sensibilidade para compreender os relatos colhidos.

A própria Anastácia também peregrinou. Para chegar ao subúrbio da cidade percorreu alguns lugares no Centro, foi para Madureira, depois Vaz Lobo e Olaria. Essas andanças estão ligadas à rede de disputas que gira em torno da devoção. Envolve propriedade e perseguição religiosa. Fora esse circuito de praças e igrejas, Anastácia acendeu um debate acirrado na década de oitenta. Disse-me-disse publicado em jornal de grande circulação no Rio de Janeiro: “Santa negra”? Nem pensar! Seguindo um pouco este perfil a Igreja Católica determinava a proibição do culto e o povo arrebatado pela cativa foi arrumando outras formas de manter seu culto com seu jeitinho, no caso pulando de galho em galho ou de bairro em bairro.

Além dos locais de cultos que visitei, a pesquisa foi enriquecida com análises feitas a partir de livretos religiosos, revistas e jornais. Pioneiro no estudo de Anastácia, o brasileiro John Burdick fez um apanhado de registros sobre a escrava através de entrevistas realizadas entre ativistas do Movimento Negro e devotos. Além dessas fontes, a maior parte do trabalho está baseada em conversas informais e entrevistas, relatos que procurei tratar de forma etnográfica.

Cuidar desse material e transformá-lo em texto acadêmico, com objetivos e hipóteses bem delineadas é um feito intrincado, pois requer enlace e desenlace em equilíbrio “perfeito”. Ao expor suas crenças, os informantes expressavam suas angústias e esperanças.

A neutralidade é construída a *posteriori*. Enquanto tomamos café com bolo e contamos causos construímos uma relação de relativa proximidade. Certamente o afeto representou um elemento gerador de confiança e facilitador da coleta de muitas informações.

Nos embaraços do campo ficou nítido a manipulação simbólica da escrava e em muito ajudou a conceituação de “tradição inventada”⁶, termo cunhado por Éric Hobsbawm. Tal denominação possibilitou compreender a devoção à Anastácia como fruto de interesses de um grupo, numa manipulação que visava, mesmo que de forma “artificial”, manter um vínculo com o passado. No devir histórico, ampliando a devoção para outros cantos, a cativa tornou-se uma legendária tradição da devoção popular.

Devoção marcada pela irreverência. A Cúria brigou, impediu o culto. De nada adiantou. Essa rebeldia está presente também nas análises históricas que foram incorporadas a ela. História reinterpretada à revelia dos especialistas. Quando perguntávamos para algum visitante do Museu do Negro sobre Anastácia, alguns falavam sobre a escravidão ou sobre a vida dos negros, outros a respeito da sociedade patriarcal: “*Moça, naquele tempo a mulher não podia nada... imagina sendo negra*”⁷. Alguns atribuíram a ela a abolição!

E a História vira baliza da vida das pessoas comuns, do povo, daqueles que não dominam academicamente seus códigos. O que a história tem a nos dizer sobre a sociedade contemporânea? Citando Hobsbawm, “*Se o presente era, em algum sentido, insatisfatório, o passado fornecia o modelo para reconstruí-lo de uma forma satisfatória*”. Nosso romantismo em relação ao passado pode ser fruto da satisfação nostálgica que o passado parece assegurar quando afirmamos serem melhores os velhos tempos... A recuperação do passado é uma possibilidade de garantir um presente potencialmente menos doloroso. O passado recuperado pode gerar a sensação de que aqueles sofrimentos atribuídos a um personagem de outrora servem de modelo para superar bravamente as angústias do presente ou simplesmente para consolar no aqui e agora. A criação da escrava Anastácia é exemplar deste resgate. Anastácia é utilizada como veículo de informações sobre determinada época por um grupo e representa disposições que um número considerado de pessoas adota para viver o presente. Além desse *maná* nostálgico ou angustiante, ela representa ainda um

⁶ HOBBSAWM, Éric. “A invenção das tradições”. In: HOBBSAWM, Éric & RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. 2ª ed.

⁷ Depoimento de devota, Museu do Negro Agosto de 1999.

sentido étnico. É fonte para a construção da identidade negra, indicando bravura e superação do julgo escravocrata.

É neste sentido que a trajetória da escrava Anastácia permite refletir sobre a camada da população que ainda hoje se encontra em posição ‘marginal’. Constituem parte da massa dos “incluídos marginais”, daqueles que podem ter acesso aos bens e serviços, mas que, na prática, com sua inclusão telefônica via celulares pagos em 10 vezes ou comprado em mercados paralelos, sofrem com a ausência de poder público ao seu alcance. Estes são aqueles que as pesquisas apontam como consumidores, mas que sentem na pele a discriminação, ganhando salários menores, ingressando em menor escala nas universidades e nos postos de decisão. Anastácia diz respeito a um passado histórico que parece pouco discutido, quase ausente dos bancos escolares, mas que é parte integrante do cotidiano de pessoas que passaram pouco tempo numa escola ou sequer nela entraram para aprender história. A escrava é um convite a esta reflexão. A “libertadora do povo negro” foi criada na sociedade que diz respeitar a democracia racial.

CAPÍTULO I: Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos: solidificação das formas de convivência na atualidade – resgates do passado

Antecedentes da “re-construção” de uma identidade: séculos XVIII-XX

Naquela escuridão fria da noite de 1708 os tambores insistiram em ecoar. O ritmo revelava que era o batuque dos negros, indicando que alguns irmãos haviam fugido e necessitavam de ajuda. O que poderia parecer uma denúncia, afinal alertava a repressão, também significava possibilidade de garantir abrigo. O som anunciava um novo recomeço, a fuga de alguns escravos possibilitaria a construção de uma catedral especialmente dedicada à população negra: escravos, forros e livres. Do terreno já dispunham, dizia o código sonoro. A “igreja dos pretos” não seria mais uma promessa. Dentre os fugitivos, havia um em especial que se destacava: o Madureira. Esperto e muito forte, este escravo admirava o samba e vivia fugindo para se regalar neste prazer. Ele foi um dos que em diversas ocasiões correu em auxílio aos seus irmãos de cor para a construção da igreja¹.

Essa história ilustra a memória dos membros da irmandade do Rosário. Nessa versão, a igreja é erguida pelos braços de homens negros – escravos, livres e libertos – que atendiam à convocação dos tambores para mais um dia de trabalho. Noutras versões, seria acrescido a esse esforço braçal o recurso econômico, dinheiro economizado pelos negros através de seus ofícios ou de esmolas angariadas nas ruas da cidade do Rio de Janeiro.

A origem da Irmandade do Rosário e de São Benedito dos Homens Pretos remonta ao Rio de Janeiro do século XVII², onde, inicialmente, funcionou na Igreja de São Sebastião, no morro do Castelo. Na época, o espaço foi transformado em sede da Sé. E, na condição de sede administrativa da Igreja Católica, a igreja do Castelo acabou abrigando desentendimentos entre os irmãos e os cônegos. Após alguns anos de conflitos, os membros da Irmandade foram contemplados com a doação de um terreno onde seria erguido um templo para suas devoções.

Francisca Pontes, portuguesa devota de Nossa Senhora do Rosário, foi a doadora do terreno. A localização, naquela época, não era o que se poderia chamar de

ideal, mas, para aquelas pessoas ansiosas por liberdade, foi uma dádiva. O terreno era próximo à vala que drenava a lagoa dos arredores do morro de santo Antônio³. O local era ainda ermo, pouco habitado, considerado área rural, limite entre o campo e a cidade, entre as chácaras e a “Vila”⁴. Nele trabalharam os “homens de cor”, muitos deles cativos, para erguer a igreja onde seria instalada a confraria de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos.

No Brasil, as irmandades religiosas funcionavam desde o período colonial como instrumento de reestruturação da identidade, tanto para os descendentes diretos e indiretos de africanos, chamados crioulos, quanto para os africanos, pardos, mestiços e portugueses. Existiam, no período, confrarias organizadas por grupos de ofício: mascates, marceneiros e outros. Moura⁵ aponta, também, para a formação de irmandades de leigos, que funcionavam como instrumento disciplinador do comportamento e das relações sociais entre grupos raciais totalmente diversos. Nas confrarias, todos se sentiam como se estivessem entre “iguais”. Participar de uma irmandade poderia significar a obtenção de ‘*status*’ e a construção de uma rede de solidariedade, através da qual estabeleciam-se trocas e na qual havia com quem contar nos momentos de atribulações.

É preciso entender que as religiosidades dos negros, fossem eles africanos ou brasileiros, livres, cativos ou libertos, foi fruto de suas experiências no intercâmbio de culturas. A prática do catolicismo entre alguns grupos de “africanos” é anterior a sua chegada aos portos brasileiros, ou seja, a experiência com a religiosidade católica, como a devoção de santos e santas por parte de homens e mulheres condenados ao degredo, já havia acontecido. O uso – coercitivo ou não – das formas religiosas pelos europeus contribuiu para a conquista e submissão de muitos povos, mas também colaborou para a formação de outros padrões de religiosidade.

Houve uma real percepção, por parte dos colonizadores, da importância da religião para os africanos embarcados para o Brasil. Em um levantamento sobre os santos cultuados no Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, Mary Karasch revela que São Benedito foi “considerado um santo imaginário, inventado pelos portugueses com o objetivo de manter os escravos em sujeição com mais eficácia”.⁶ O santo alegrava os corações dos negros e das camadas embranquecidas da população. Criam com tamanha força nessa entidade espiritual que seu poder se assemelhava ao de grandes feiticeiros, podendo desmanchar malefícios e igualmente provocá-los.

O culto a São Benedito, o santo representado com a tez negra, nos permite realizar uma aproximação com as crenças dos ancestrais africanos, pois as relações que estes estabeleciam com esses tipos de divindades católicas variavam e nem sempre podem ser traduzidas numa relação semelhante a que estabelece o cristão “de berço”. A cantiga do século XIX ilustra uma aproximação de familiaridade com o santo: “Santo maior? É São Benedito”⁷ ou “Meu santo Benedito é santo de preto; ele bebe garapa, ele ronca no peito”. O santo bebe não como divindade, mas como um semelhante; não é um ser distante, mas bem próximo do cotidiano de seus fiéis e, dessa forma, pode com eles interagir e cooperar mais rapidamente nas horas de necessidade.

Essa devoção tomava forma na Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. As fontes apontam um primeiro registro desta instituição no Brasil do século XVI, que seria uma confraria de negros em Olinda, no ano de 1552: “há nesta Capitania grande escravaria asi de Guiné como da terra”, “huma confraria do Rosário”⁸. Porém, a irmandade do Rio de Janeiro concretizou seu projeto de um prédio próprio somente no século XVIII, após um longo período de incansáveis buscas. Embora a batalha por erguer um local onde pudessem exercer com relativa liberdade sua fé tivesse sido longa e árdua, tudo isso era válido, pois, e não só para aquele grupo, uma irmandade permitia muito mais do que o espaço no qual se fixa uma irmandade pode se transformar em algo mais do que um simples lugar onde são exercidas práticas religiosas. Através das reuniões, orações e festas, os negros criavam um espaço particular de reinvenção de suas práticas religiosas, em especial nos períodos de festas em comemoração aos santos de sua devoção. Participavam prazerosamente momentos de coroação de reis, rainhas e imperadores, batuques, danças (como as congadas) e candombes, além das lutas dos capoeiras. As irmandades costumavam patrocinar procissões e festas que normalmente acabavam em “batuques”: o sagrado e o profano se esbaldavam num mesmo espaço. Toda essa alegria foi delimitada no início do século XIX, quando o poder policial determinou severamente a proibição destas manifestações, alegando que representavam ameaças à ordem pública⁹.

Fica nítido que as irmandades constituíram-se também como importantes lugares de convívio social. Nas irmandades de negros, os irmãos traçavam importantes metas a serem cumpridas em favor da coletividade, utilizando-a como veículo de suas queixas e palco de suas discussões¹⁰. A irmandade era um instrumento socialmente aceito que permitia aos consortes compartilhar anseios comuns. Contudo, esta liberdade era

acompanhada de perto pelo Estado, sendo, quando necessário, um valioso instrumento de controle como revela o historiador Caio Boshi:

“[As irmandades] serviram como instrumento de enquadramento do negro aos padrões culturais do branco. Ao permitir e mesmo estimular a criação de comunidades leigas de negros, Estado e Igreja, ao mesmo tempo que lhes facilitavam a assimilação da religião cristã, proporcionavam aos negros uma espécie de sincretismo planejado (...)”¹¹

Este enquadramento interessava ao Estado e à Igreja. Era importante para estas instituições aproximar os negros de seus ideais, porém mantendo-os num lugar reservado para pessoas que consideravam inferiores. Através das irmandades era possível nivelá-los, evitando agrupamentos que mantivessem, por exemplo, sua origem africana. No entanto, esta estratégia não foi totalmente eficaz. Sem dúvida, o papel integrador das irmandades leigas foi surpreendente tanto no que diz respeito ao universo do colonizador, quanto entre os grupos de afinidades, que, de certa forma, conseguiram vivenciar, mesmo que parcialmente, suas culturas.

Participar de uma irmandade poderia significar estar amarrado às assimilações e permanências de controle e, desse modo, manter uma sintonia com o sistema operante, mas, no meio dessa trama que visava garantir a submissão a uma ótica moralizadora colonial, os grupos recriavam outras formas de vivenciar essa experiência aglutinadora. O convívio numa irmandade podia ser extremamente precioso para a manutenção de alguns costumes, por exemplo. Mesmo se fosse somente um recurso para atrair o negro para o mundo do branco¹², o inverso poderia também ocorrer, ou seja, a transmutação de práticas consideradas “brancas” naquelas consideradas “negras”.

As irmandades negras não eram todas iguais. Algumas recebiam negros de diferentes nações, enquanto outras tinham em seus quadros grupos da mesma procedência, que podiam manter referenciais em comum. Desse modo, essas últimas constituíam irmandades quase que exclusivas de uma mesma nação¹³. Esta diversidade pode ter colaborado muito para a variedade de usos que cada irmandade fez do seu espaço comunitário.

Assim, consciente da perspectiva de que a irmandade pode ter sido um instrumento de assimilação e enquadramento, destaco a opção de considerar apenas seu aspecto de fraternidade. Em relação à Irmandade do Rosário, o sentido desta abordagem é meramente voltado para a questão da “harmonia” do grupo como

estratégia de sobrevivência dos sujeitos que dela participavam. A irmandade funciona, dessa forma, como um instrumento de coesão de grupos dispersos sob uma condição comum: a escravidão. Esta incluiria não somente os escravos em si, mas os homens de cor que, mesmo livres, não gozavam dos mesmos direitos dos homens brancos. Portanto, a irmandade representaria a criação de importantes vínculos entre seus participantes, criando laços familiares.

No “compromisso”¹⁴ de uma irmandade, são explicitados os deveres dos seus membros para com a comunidade religiosa da qual fazem parte. Suas obrigações (visitações aos irmãos doentes, auxílio nos enterros, acompanhamentos escolares) fazem com que a irmandade esteja presente nos mais diferentes momentos da vida de seus associados. Necessidades materiais e espirituais caminham juntas, e os laços ‘familiares’ são estreitados:

*“Os irmãos da confraria formavam outra alternativa de parentesco ritual. Cabia à família de irmãos oferecer a seus membros, além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para a conquista de alforria, meios de protesto contra os abusos senhoriais ...”*¹⁵

Tais confrarias reuniam pessoas que de certo modo tinham afinidades na profissão, nos interesses, na etnia ou na cor (a dos pardos, por exemplo). Geralmente, agrupavam-se em torno da devoção a santos. Cada santo escolhido tinha seus atributos: sanar males dos olhos, doenças incuráveis, tumores, infecções; oferecer benefícios como proteção contra demônios e raios; “iluminar o pensamento das pessoas”; encontrar coisas perdidas (Sta. Luzia, Sta. Rita, São Lázaro, Sta. Bárbara, São Francisco de Paula, Santo Antônio de Pádua)¹⁶.

Além da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, existiam no Rio de Janeiro, no decorrer do século XIX, outras irmandades de negros, irmandades que agrupavam exclusivamente grupos étnicos como a irmandade angolana, na Sé Velha, cuja padroeira era Nossa Senhora de Belém, ou a irmandade dos congos, na Lampadosa, que tinha como padroeiros São Felipe e São Thiago¹⁷.

Originalmente, no século XVII, a Irmandade do Rosário fundiu-se com a de São Benedito e, unificadas, construíram sua sede. A Irmandade passou a se chamar Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. A designação “pretos” pode significar uma tentativa de abranger as múltiplas variáveis dos homens de cor no período, não especificando nações ou grupos de procedência de seus membros

participantes, o que significa dizer que abrangia pretos de etnias, nações e condições sociais distintas.

As irmandades auxiliavam na formação de novas redes familiares, redes de apoio que, constituídas, passavam a ser um importante suporte para os diversos grupos de “pretos”. Mantinham, então, vivas as tradições ou também as recriavam, buscando garantir uma espécie de “suporte de memória” que lhes fornecesse informações suficientes para resguardar suas identidades.

O “compromisso” da Irmandade do Rosário, documento do século XIX, prescreve os deveres da irmandade:

1^o - Prestar devoto culto à Maria Santíssima do Rosário.

2^o - Sepultar os irmãos defuntos e sufragar suas almas.

3^o - Cuidar da educação dos filhos legítimos dos irmãos que morreram em indigência, contanto que estes tenham pelo menos um ano de recebidos na Irmandade, promovendo a entrada daqueles nas escolas de ler, escrever e contar, ministrando os socorros para isso necessários, à proporção de rendas da mesma Irmandade.

*4^o - Libertar os cativos*¹⁸

Nesse “compromisso” consta também o modo como a Irmandade deveria funcionar, sua hierarquia de cargos e a administração dos bens comuns. A hierarquia estabelece os cargos de juízes, escrivão, tesoureiro, procuradores, mesários, além de zeladoras, distribuídos da seguinte forma: dois irmãos juizes (um de Nossa Senhora, outro de São Benedito), um escrivão, um tesoureiro, dois procuradores (um da Irmandade, outro da Caridade) e dezoito mesários. Também uma juíza de Nossa Senhora do Rosário, outra de São Benedito e dezesseis zeladoras (oito de Nossa Senhora e oito de São Benedito). Além de um irmão regente e seis irmãos de capela, além de um capelão.

Pelo documento, percebe-se que o funcionamento da parte administrativa implicava em grande demanda de tempo para os irmãos que ocupavam os cargos descritos. E mesmo os libertos necessitavam também recorrer ao seu sustento. O “compromisso” não deixa claro se os irmãos encarregados da administração retiravam da própria Irmandade o dinheiro para se manterem ou se para tanto era necessário cumprir uma espécie de “dupla jornada”¹⁹. No entanto, o compromisso é esclarecedor a respeito das obrigações dos irmãos, tendo para cada função orientações detalhadas. E, mesmo havendo até o século XIX um grande número de feriados religiosos, nos quais os escravos eram liberados de seus trabalhos e podiam se dedicar ao sagrado, a

organização e administração da Irmandade dependiam do empenho não só dos negros que ocupavam cargos definidos na hierarquia superior. Era necessário um número maior de colaboradores para arrecadar fundos e manter a congregação em pleno funcionamento. Havia ainda “deveres”, que consistiam em acompanhar de perto as necessidades dos irmãos, as possíveis crianças órfãs, o sepultamento e assentamentos de missas dos finados irmãos, além do cuidado permanente com a manutenção dos fundos da Irmandade. Estão também determinadas no “compromisso” reuniões em que se avaliariam os cumprimentos dos trabalhos das mesas e encontros trimestrais, com a preparação, no final do terceiro ano, de um rodízio de cargos através de eleições.

Independente das obrigações prescritas no “compromisso”, e mesmo que não tenham sido cumpridas à risca pelos irmãos, importa destacar o empenho e zelo demonstrados no documento para que a Irmandade realmente funcionasse daquele modo. A série de medidas previstas pode significar, além de regras a serem cumpridas, uma preocupação em especificar para o grupo a melhor forma de funcionamento daquele espaço, visando à sobrevivência não só do bem material conquistado, mas do bem-estar daquela coletividade.

De modo geral, após uma intensa rotina de trabalhos pesados, homens e mulheres de cor, quer livres, escravos ou libertos, travavam folguedos, festas e danças nos seus momentos de descanso. Os trabalhos diários podiam ocupá-los quase dezoito horas por dia. Na cidade, dependendo da ocupação, teriam maior mobilidade, podendo regular, em parte, sua produção e seus horários. Mesmo com limitações, conseguiam manter um tempo destinado à devoção. No caso de participação ativa como membro-dirigente de uma irmandade, deveriam arrumar tempo para garantir o cumprimento de suas “obrigações”. Acreditamos que a participação numa confraria exigia grande dedicação de seus consórcios, ou seja, que os mesmos tinham pouco tempo para o lazer, mas procuravam dedicar-se também as suas obrigações, o que nos permite perceber o grau de importância que creditavam a suas reuniões. Esse empenho, certamente, era fator que alimentava o sentimento de identificação e pertencimento àquela forma organizatória, resultando na percepção da irmandade como propriedade.

Ao empenho de tempo dos irmãos com as atividades da confraria somavam-se pagamentos anuais e doações para a manutenção da Irmandade, que também sobrevivia de doações de não-irmãos e de pedidos de esmolas nas ruas da cidade. O pagamento obrigatório a todos os que desejavam participar da confraria, espécie de mensalidade,

variava de acordo com as posses de cada membro e do cargo que ocupava, sendo o posto de mais alto valor o de juiz de Nossa Senhora do Rosário.

O “compromisso” é ainda hoje o documento responsável pela orientação da Irmandade, parte integrante do acervo emocional do grupo, cordão umbilical que o mantém ligado ao passado, e auxílio na construção da memória dessa coletividade.

Entendemos o conceito de ‘memória’ como um fenômeno construído coletivamente e, por tal motivo, sujeito a alterações diversas. Por outro lado, conforme destaca Michael Pollak, na maioria das memórias existem marcos ou pontos “relativamente invariantes, imutáveis”²⁰. No caso da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, esse ponto solidificado pela memória coletiva foi a construção de sua igreja pelos escravos. Partindo da construção da igreja como um grande marco, os irmãos descrevem sempre todas as suas histórias, envolvidas pelos sofrimentos e conquistas dos negros cativos.

Até hoje os irmãos recordam e reforçam permanentemente sua construção por iniciativa exclusiva dos escravos, o que representou no passado – e representa ainda no presente – uma forma de se agruparem e de vencerem o isolamento, de tornarem-se fortes²¹. Assim sendo, o local construído é reconhecido como um importante espaço para o exercício da autonomia. Para além das conquistas materiais, o significado que persiste para o grupo é o da coragem e determinação com que o templo foi construído e mantido através de séculos, superando inúmeras dificuldades.

Entre os irmãos, a construção é parte de uma memória constantemente evocada com propriedade e familiaridade. Trata-se de uma memória não vivida, mas compartilhada – mesmo que indiretamente – por tantos séculos, que se faz presente de forma quase biológica, semelhante a uma herança genética que torna próximos os acontecimentos distantes. Como descreve Pollak:

“[Tais tipos de memória] São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram um tamanho relevo que, no final das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com um determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada.”

A distância no tempo não representa um empecilho para a reconstrução de uma identidade baseada em acontecimentos não vividos, mas compartilhados como se o fossem. Os irmãos do Rosário recorrem a um espaço-tempo que cronologicamente não é o seu e “reificam” histórias, personagens e lugares. As experiências descritas atuam de modo a manter viva uma memória coletiva. Portanto, a igreja material hoje é a concretização de inúmeras realizações do passado, funcionando ativamente na coesão de um grupo. O templo erguido se tornou um local eficiente de memória, um espaço que agrupa reminiscências distantes no espaço-tempo, mas que em alguns momentos são aproximadas de situações consideradas similares. Histórias sobre escravidão sempre pontuam o seu cotidiano, especialmente aquelas que se referem à vida dos escravos na cidade do Rio de Janeiro.

Mary Karasch²², descreve com imensa riqueza de detalhes a vida cotidiana dos escravos no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX. A cidade ganhava movimento com o grande número de negros²³ circulando pelas ruas: libertos, forros e escravos ofereciam seus serviços de barbeiros, carregadores, cesteiros, vendedores de frutos e outros alimentos²⁴. Os negros misturavam-se e compunham um panorama bastante diversificado: negros escravos bem vestidos – de acordo com a riqueza de seus senhores ou de suas posses –, negros descalços – símbolo de sua condição escrava – e os libertos calçados²⁵. Nas esquinas e recantos das ruas, realizavam constantemente cantorias, sendo algumas de lamento por seus sofrimentos. Também dançavam e rezavam em diversos oratórios de muro espalhados pela cidade. Esse ambiente tão plural exigia determinadas posturas por parte dos homens de cor para poderem “conviver” nesse espaço com os brancos. Os escravos, segundo as normas, deveriam manter certas condutas sociais de subserviência na rotina diária, atitudes que não eram restritas à relação com seu senhor, como, por exemplo, liberar a passagem a um branco quando com ele se deparasse nas ruas.

Havia diversas dificuldades na vida de um cativo. Às do cativo, somava-se ainda a perseguição policial em seus momentos de lazer. Proibiam-se batuques e danças, perseguiam-se práticas e crenças consideradas “africanas”, como, por exemplo, o culto aos Orixás e o islamismo. Por conseqüência, as crenças e práticas dos cativos deveriam ser mantidas em segredo²⁶.

As perseguições às práticas africanas consideradas perigosas e até mesmo resquícios de um comportamento próprio à “barbárie” não findaram com o advento da República. Houve, ao contrário, um recrudescimento da perseguição policial a essas

mesmas práticas, tidas como atos de vadiagem. O negro foi enquadrado num perfil elaborado no século XIX, o de raça inferior e perigosa²⁷. Sua religiosidade foi propagandeada como “bruxaria” e seus praticantes como “feiticeiros”²⁸.

A existência de irmandades negras, tanto no século XIX como no XX, poderia significar muito mais que um espaço para manifestações de devoção aos santos. A igreja dos pretos era de tal modo organizada que se realizava nesse espaço, além da ajuda mútua de socialização entre seus pares, o estabelecimento de vínculos parentais rituais, abrigo para todo aquele irmão que necessitasse de apoio.

Segundo Karasch, existia no Rio de Janeiro uma cultura religiosa bastante peculiar, descrita como “afro-carioca”. Essa cultura seria uma recriação particular dos africanos que tomariam emprestados certos valores cristãos e os interpretariam de forma a expandir e alterar seu significado original. Desse modo, surgiram novas interpretações, mesclagens de saberes acumulados anteriormente com saberes recém-encontrados, processo que não implicava, porém, a perda dos antigos valores.

Em relação aos santos cultuados, muitos foram tomados como padrinhos pessoais – como o ‘meu santo protetor’ –, mas também como patronos das associações. Esse exercício dinâmico de reinterpretar ou “africanizar” a religiosidade lusitana também contribuiu para difundir associações que entrelaçavam saberes ancestrais. Parte dos negros estabelecia, através do culto aos santos, vínculos particulares, tratando-os como “amuletos poderosos” que proporcionavam proteção ao devoto e traziam boa saúde, fecundidade e *status*. Os santos também eram cultuados como protetores contra o mal, em especial contra as doenças²⁹.

Sobre a devoção dos santos católicos pelos africanos, recorro à análise proposta por Karasch. A autora refere-se à mistura sem perdas, ao prazer em receber novas informações e ampliar seus poderes a partir da absorção de outras práticas, tudo isso enriquecendo o universo religioso daquele momento. Karasch também destaca a religiosidade como *locus* de referência e sobrevivência dos escravos. Fervorosos em suas devoções, os negros, de modo geral, procuravam nos seus santos mais do que exemplo moral, como muitos católicos o faziam. Havia forte crença nos poderes atribuídos aos santos, poderes de cura, sorte ou afastamento de infortúnios. Dessa forma, não se substituíam crenças originais, mas utilizava-se o novo conhecimento a respeito de santos, orações e músicas para potencializar os poderes alcançados com as práticas africanas, dinâmica que acabou preservando alguns elementos das religiões de origem. Esta mistura de elementos estava amplamente difundida pelo território

brasileiro, entre brancos e negros, escravos e senhores. Era também uma mescla de antigas práticas pagãs que por aqui aportaram nas sucessivas levas migratórias e que nos constituíram como povo.

Os santos-amuletos participavam ativamente da vida cotidiana, eram tratados com intimidade, zelo ou desprezo, de acordo com o momento ou com o desejo ser realizado. Segundo Karasch, embora houvesse amuletos individuais, quase sempre utilizados por baixo da roupa, o costume africano era de “colocá-los num santuário e observar tabus ou realizar rituais de purificação, rezar, fazer oferendas e sacrifícios e comunicar-se com o mundo dos espíritos por meio de músicas, cantos e danças, em transe ou em sonhos”³⁰.

Marina de Mello e Souza³¹ cita elementos africanos bastante presentes nas representações de Santo Antônio e São Benedito e descreve que imagens de Santo Antônio, produzidas por escravos no interior de São Paulo, no período colonial, eram conhecidas como “nó de pinho”, já que eram feitas a partir dos nós da raiz do pinheiro. A rigidez da madeira tornava o trabalho mais difícil, e os escravos acreditavam que tamanha dificuldade potencializaria os poderes dos santinhos, tornando-os sobrenaturais e, conseqüentemente, mais eficazes. Os santos católicos passavam por um processo que muitos autores traduziram como assimilação. Porém, o exemplo da construção do Santo Antônio a partir do nó do pinheiro demonstra que, na prática, a devoção aos santos católicos estava também relacionada a uma busca de identificação com práticas rituais tradicionais – quem sabe se essa produção não se assemelhe à produção em barro de Exu, por exemplo – constituindo mais um modo de somar práticas devocionais do que um mero reducionismo. A prática que muitos avaliaram como uma espécie de “substituição” estava conectada a um modo africano de relacionar-se com o sobrenatural. Talvez se tratasse de uma construção peculiar que de certo modo se consolidou como outra religiosidade.

A necessidade de proteção era muito importante, pois a camada negra da população – com suas variações parda, preta e mulata – encontrava na via religiosa o veículo mais importante para a manutenção de seus costumes e a possibilidade de reestruturar laços de parentescos, mesmo que por afinidade³², o que lhes proporcionava um enraizamento ainda que temporário. A igreja, então, era o local destinado a algo definido, quer fosse rezar ou promover festas; embora representasse limitações, ainda proporcionava uma nesga de liberdade. Saindo dos portões da irmandade, congregados

encontravam a escravidão, com suas fronteiras entre brancos e negros rigidamente estabelecidas.

Na Irmandade, respeitava-se a dupla hierarquia, a parte interna de sua administração e os cânones da Igreja Católica. Seu prédio abrigou por duas vezes a sede episcopal³³. Mesmo abrigando a maior representação do poder eclesiástico, a Irmandade manteve as representações de traços ‘africanos’: coroava seus reis e rainhas, dançava e cantava suas canções marcadamente de origem africana, juntamente com a adoração dos santos padroeiros católicos.

Recentes pesquisas apontam para um quadro de maior mobilidade negra na segunda metade do século XIX. Sidney Chalhoub afirma que existiam recursos jurídicos que, de certo modo, possibilitavam aos negros recorrer na justiça contra maus tratos sofridos. Alguns inquéritos foram movidos na tentativa de garantir o reconhecimento das liberdades concedidas. Muitos escravos eram alforriados por seus donos, que, prestes a morrer, garantiam-lhes a liberdade; os herdeiros, por seu lado, tratavam de anular a vontade do falecido. Porém, o fato de existirem possibilidades de expressar insatisfações, quer através de inquéritos ou rebeliões, não significava que houvesse uma justiça capaz de decidir a favor dos escravos. O recurso jurídico não era de uso comum ao conjunto da escravaria no Brasil, para quem a questão da proteção à propriedade era a principal matéria. Sobre ela, Chalhoub descreve um caso ilustrativo. Segundo o autor, a africana Rubina e sua filha Fortunata entraram numa batalha judicial para terem suas liberdades reconhecidas. A africana fora libertada verbalmente por seu senhor quando este se encontrava no leito de morte. Sua senhora, entretanto, não respeitou o desejo do marido e a manteve cativa. O caso chegou ao tribunal e a escrava ganhou a sentença na Segunda Vara Cível da Corte. A senhora recorreu ao Tribunal de Relação, que manteve o direito de propriedade sobre Rubina³⁴. Como se vê, a existência do dispositivo legal não significou melhoria na qualidade de vida dos escravos. Realmente, havia uma possibilidade, uma brecha no sistema, pois, como afirma Gorender, “na sociedade escravista, a lei não pode ser encarada como algo passivo e reflexivo”³⁵. Por outro lado, a justiça, instituição de poder e controle, não deixava de refletir o que era, parte integrante e geradora da ideologia dominante.

Em relação ao volume de escravos no Rio de Janeiro, Karasch aponta para um grande número de cativos que passaram pelos portos entre 1808 até 1850 – datas da chegada da família Real e da proibição do tráfico de escravos, respectivamente. No total, entraram no Brasil cerca de um milhão de negros. Na segunda metade do século

XIX, a população negra na cidade cresceu devido à decadência do café no Vale do Paraíba e à chegada de escravos removidos da Bahia. Após a abolição, conforme descrito anteriormente, o número de libertos aumentou consideravelmente, pois a capital representava uma alternativa de diversidade do mercado de trabalho. A este grande movimento de negros chegando da Bahia, Moura chamou “diáspora baiana”:

*“... gente que terminaria por se identificar com a nova cidade onde nascem seus descendentes, e que, naqueles tempos de transição, desempenharia notável papel na reorganização do Rio de Janeiro popular, subalterno, em volta do cais e nas velhas casas do Centro”*³⁶

Naquele período, o país passava por profundas mudanças: emancipação dos escravos e implementação de um governo republicano. Posteriormente, com o advento da República, a grande massa de negros passou a ser considerada como composta por “cidadãos brasileiros”, mas estes permaneciam acudados pelo sistema que apenas diante da lei os igualava. A prática cotidiana mantinha o contexto excludente anterior, reinando a ausência do poder público na falta de habitação, estudo e trabalho. Grande parte dos negros convivia, ainda, com limitações judiciais relacionadas aos seus divertimentos. Essas pessoas faziam de tudo para sobreviver. Buscavam no que haviam aprendido como escravos de ganho ou nos mais diversificados serviços o sustento diário. Havia ainda a concorrência desfavorável com os imigrantes portugueses e espanhóis, que formavam uma massa igualmente pobre, porém, branca³⁷.

No início do século XX, o centro do Rio de Janeiro passava por inúmeras transformações. As intervenções urbanísticas, somadas à própria estrutura político-econômica, possivelmente atingiram a Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, alterando sua frequência e, por conseguinte, sua estrutura de funcionamento.

Caio Boshi, referindo-se às irmandades como instituições que espelham sua época, seu contexto histórico, reflete:

*“A riqueza maior do estudo das irmandades talvez esteja no profundo significado histórico que elas apresentam. Foram e são instituições que espelham e retratam os diversos momentos e contextos históricos nos quais se inserem. Com elas, o catolicismo e a Igreja Católica amoldam-se à realidade na qual se propagam. Nada de anacronismo histórico. As irmandades caracterizam sempre o seu momento e o seu ambiente, dando origem à diversidade de formas ...”*³⁸

O período vigente, início do século XX, era de completa dispersão. Percebe-se que a maioria da população negra fora excluída das oportunidades de trabalho e retirada dos locais onde habitualmente morava e freqüentava. Estabeleceram-se reformas que visavam ao saneamento e embelezamento da cidade. Tais reformas foram responsáveis pelo desmonte de uma estrutura residencial onde morava a maior parte da população negra daquela região. A cidade, com seus redutos e vielas, simbolizava o trânsito entre o cativeiro e a liberdade. Para homens e mulheres negros, ganhar as ruas era recuperar a autonomia, o poder “cuidar de si”³⁹. Geralmente, com o pouco recurso ganho, essa população alugava quartos em cortiços e estalagens, nos recantos e arredores do Centro, para residirem ou abrigarem encontros amorosos, estabelecendo, nesses lugares, laços de amizade e, em alguns casos, pequenas comunidades étnicas⁴⁰.

A República, com a preocupação de embranquecer a cidade, apagava registros onde quer que os negros tivessem estabelecido suas histórias. O Rio de Janeiro, que até então havia recebido um enorme afluxo de negros nas sucessivas “levas migratórias”, aos poucos foi sofrendo uma grande alteração de perfil. Como não interessava manter a mistura étnico-social, os projetos urbanísticos visavam à remodelação da cidade para homogeneizá-la no padrão europeu.

Logo as reformas atingiram amplamente as moradias do Centro. Os cortiços foram os principais focos de remoção promovidos pelo governo. Residências foram destruídas e cederam espaço para as largas avenidas. A camada proletária foi deslocada de seus bairros tradicionais para a periferia e para o subúrbio, grande parte ocupando os morros próximos, dando origem às atuais favelas cariocas, novos núcleos de relacionamentos e afinidades. O espaço central urbano foi ocupado por grandes companhias, bancos, jornais, hotéis, cafés de luxo e repartições públicas.

Em contraponto ao contexto descrito, podemos retornar ao início do século e às festividades da Irmandade. Destaco a festa da Penha, pesquisada por Rachel Soihet. A estudiosa de cultura popular apresenta esta festividade como uma grande demonstração da possibilidade de encontros entre diferentes grupos étnicos, sons e alimentos, diferença esta que peculiarizava a festa e a tornava atrativa para muitos freqüentadores. As festas populares das igrejas continuariam sendo um reduto importante para o encontro de diversos setores da população afro-carioca, que, segundo Soihet, ocupou-se aos poucos da festividade ‘portuguesa’⁴¹. Nas ocasiões festivas, organizavam-se rodas de samba e apresentações de capoeira. Nas barraquinhas, eram vendidas comidas típicas da cultura africana. Alguns viam na festa a desordem, outros, momentos de diversão.

Importa pensar que os negros marcavam presença, demonstrando que tinham o direito de participar, quer louvando, quer pagando promessas, bebendo ou dançando. Realizavam sua festa como desejavam e ignorando a vigilância. Embora o Estado tentasse disfarçar a presença negra, isolando a população nos confins dos subúrbios e na ocupação espontânea dos morros próximos ao Centro, era impossível contê-la.

Tantas transformações no âmbito urbano acabaram refletindo na frequência à igreja. Tornou-se difícil participar do cotidiano da Irmandade. Mantiveram-se as idas às missas e aos compromissos festivos, além das obrigações pessoais com os santos padroeiros. Mas o realojamento noutros bairros e a frequência noutras comunidades religiosas inviabilizariam a participação efetiva na Irmandade? Sendo fundada sobre a pedra lapidar da escravidão – era “igreja dos escravos” –, o advento da Abolição e, posteriormente, um estatuto que os designaria como cidadãos “iguais” alterariam o funcionamento da Irmandade? Todas essas mudanças podem contribuir para a reflexão sobre o papel social que a Irmandade adquiriu nesse momento histórico. E, embora a ausência de documentação impossibilite responder a muitas dessas indagações, acredita-se que, mesmo com todas as transformações, a Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos manteve-se como referência para os homens “de cor”. No período posterior ao fim da escravatura, continuou cumprindo um papel de auxílio material e identitário para seus membros.

Atualmente, muitos irmãos moram nos subúrbios e conciliam outras atividades religiosas com as ocupações na Irmandade. Alguns membros dedicam-se a duas ou mais confrarias. A família do Sr. José Seixas, contando com primos e primas (Ilda, Irma, Hayde e Helena), pertence à quarta geração da Irmandade e relata que a avó, Isméria Ribeiro, morava no Centro, na rua do Lavradio. Dona Isméria foi responsável pela adesão do neto e seus descendentes à Irmandade. Ele recorda como acompanhava a avó constantemente até a igreja, que ela considerava uma segunda casa⁴². Esta fase vivida por Dona Isméria coincide com a existência, no Centro, dos antigos casarios, os mesmos que sobreviveram à reforma urbanística.

Embora tenha diminuído o tempo de dedicação e frequência dos irmãos na Irmandade, a localização da igreja foi favorecida pela proximidade com as maiores vias de acesso à cidade. Suas instalações estão situadas praticamente às margens de uma das mais movimentadas avenidas do Centro, a Avenida Presidente Vargas, o que de certo modo facilita a movimentação no eixo subúrbio-centro. A própria posição central ocupada pela Irmandade favorece a chegada de irmãos provenientes de diversos bairros

e municípios do Rio de Janeiro. Nas adjacências da igreja, há também estação do metrô, construída em fins da década de 1970.

O prédio que abriga a igreja (ainda que completamente destruído em um incêndio⁴³) acompanha traços arquitetônicos do século XVIII. Logo na entrada, encontra-se um balcão de vendas de artigos religiosos, onde se pode comprar velas de variadas formas e tamanhos para ofertar no cruzeiro. Este, por sua vez, posta-se à direita e traz, guardados num armário de vidro, aos pés de um anjo, ossos que pertenciam aos escravos. A suntuosidade da igreja é exaltada por uma grande nave central e por altares laterais, que, em períodos de festas, são enfeitados com lindas bandeiras, remetendo ao histórico da Irmandade.

Os santos padroeiros ainda participam do cotidiano dessa Irmandade. São os santos que movimentam as datas comemorativas, através das cerimônias de festejo de seus dias – São Benedito, em abril e outubro; e Nossa Senhora do Rosário somente em outubro. As festas não são as mesmas do século XIX, assim como difere o modo de reverenciar o santo. Porém, percebe-se que é pela devoção aos santos que o grupo busca construir as relações entre o passado e o presente dessa comunidade.

Hoje, as atividades religiosas são comandadas por um capelão designado pela Cúria. Como vimos, a relação entre essa instituição e a Irmandade foi sempre entremeada de desacordos e, às vezes, conflitos, com intervenções que resultaram até na substituição do pároco. Embora a Irmandade possua autonomia administrativa, a Cúria pode interferir nesta esfera e determinar-lhe alterações. Nessa confrontação de forças e, sobretudo nos conflitos, o braço secular é o que pesa mais.

Apesar da difícil mobilidade e dos inúmeros afazeres, muitos irmãos encontram-se às segundas-feiras para realizar ladainhas e missas destinadas às almas⁴⁴. Estas últimas são particularmente interessantes porque representam a devoção popular. E, a despeito das críticas de alguns padres ou mesmo da afirmação de que não deveria haver devoção às almas, essa modalidade de missa é das mais concorridas.

O funcionamento da igreja é semelhante ao de uma capela particular. As cerimônias religiosas são realizadas pela Cúria e, guardados os conflitos, toda parte administrativa fica a cargo da Irmandade. A responsabilidade pelo “sagrado”⁴⁵ faz-se cumprindo as normas da Igreja: propaga-se fé católica e cumprem-se os rituais eucarísticos e litúrgicos, mantendo a ordem espiritual. A Cúria acompanha de perto as realizações das confrarias e promove encontros que funcionam como uma espécie de

prestação de contas. Todos os provedores das irmandades do Rio de Janeiro apresentam relatórios e comunicações sobre as atividades de suas respectivas instituições⁴⁶.

Embora as decisões da Cúria tenham um peso considerável, nas missas predomina a liberdade; a casa pertence aos irmãos. No primeiro domingo de cada mês, circulam pelo ambiente religioso crianças, jovens, adultos e muitos idosos que se reencontram festivamente. O burburinho prazeroso geralmente acontece no café da manhã que acompanha as missas, no qual ocorrem conversas animadas e mantém-se um constante calor amoroso de reencontro⁴⁷. Muitas vezes, a missa é só subterfúgio para o encontro, muitos nem esperam o café para começar a colocar a conversa em dia e logo se levantam dos lugares para saudar um “irmão” do outro lado da igreja. Esse seria um momento de reunião da comunidade, mas uma parte desses irmãos também convive no dia a dia do trabalho, pois são responsáveis pela organização administrativa da Irmandade, alguns ocupando cargos na direção. Existem ainda irmãos que mantêm um contato maior com a igreja porque particularmente adquiriram para si determinadas responsabilidades, tais como zelar pela limpeza das toalhas cerimoniais e das vestimentas⁴⁸ dos santos.

Guardados os momentos históricos diferenciados, percebemos que essa associação religiosa ainda representa um importante espaço de socialização e manutenção de memórias. Os traumas da escravatura não passaram com a Abolição, ainda se fazia necessário garantir a sobrevivência dentro de uma estrutura que negava a “diferença” e impunha a democracia racial. Esse espaço seria o local ideal para a construção de determinados códigos culturais que permitiriam a recriação de uma identidade étnica do grupo.

Resguardando o grupo, no rastro do resgate de memórias

A abolição da escravatura não significou, em absoluto, o fim da exclusão dos negros na sociedade brasileira, nem mesmo dos abusos e do uso da violência contra eles. Na Marinha brasileira, era prática comum punir os marinheiros (cujas grande parte do contingente era constituída de negros) com a chibata, embora os castigos físicos tivessem sido abolidos pela Constituição de 1891. As “faltas” cometidas eram tratadas com a mesma punição destinada aos escravos. Um negro se destacou na Revolta da Armada de 1910, João Cândido, um dos líderes que denunciava o tratamento escravo destinado aos marinheiros. Durante a Revolta, os canhões dos navios apontavam para a

cidade maquiada e reformada. A ousadia de João Cândido lhe custou a amargura de ficar preso por dezoito meses, durante os quais foi torturado. A intervenção favorável à sua libertação veio da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, que contratou os advogados de defesa Evaristo de Moraes, Jerônimo de Carvalho e Caio Monteiro de Barros. Todos aceitaram a causa, abrindo mão de seus honorários⁴⁹. Depois de liberto, a Irmandade ainda prestaria assistência a João Cândido. Esse é um importante indício de que a Irmandade continuava no século XX, assim como no século anterior, preocupando-se com os “pretos”.

Em relação à construção da memória da Irmandade, as histórias são recuperadas como pequenos retalhos que vão sendo costurados de acordo com o efeito que se procura ressaltar no momento. Todos os fatos ocorridos são deslocados do lugar original para serem realocados de modo a combinarem-se no desenho que se quer formar. Esses recortes da memória são perfeitamente utilizados em busca da construção de uma identidade atual. Aqui, recorreremos a Pollak⁵⁰, que afirma a existência de um elemento constitutivo da memória: sua organização em função de preocupações pessoais e políticas do momento. A “produção” da memória, segundo Pollak, seria um fenômeno construído social e individualmente e, quando “herdada”, não biológica, mas culturalmente, indicaria uma forte ligação com a identidade. Essa identidade também vem sendo reformulada, buscando construir ou mesmo reforçar uma imagem de si, para si e para os outros. A identidade, portanto, tal qual a memória, é fruto de sucessivas construções e reconstruções que ocorrem de acordo com a necessidade apresentada pelo grupo; a própria organização do grupo em si seria um indicativo do tipo de identidade que estaria sendo “planejada”.

Se retornarmos aos primórdios da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro, perceberemos que sua associação, mais do que objetivar sentido religioso – o de unir-se em torno da devoção de santos –, reunia “pretos”, homens que tinham em comum a luta para construir um espaço que lhes fosse próprio. Nele lhes seria possível apresentar-se livremente, opinar e se sentir importante diante de um quadro social que os anulava quase que completamente. Se, no passado, a Irmandade funcionava como espaço para o exercício da liberdade, hoje não haveria mais essa necessidade. Entretanto, há um grande número de associados preocupados em reconstruir sua identidade. Esses associados constituem-se como um importante grupo, que resgata valores pertinentes a princípios comuns à comunidade. Cohen descreve essas organizações como sendo uma⁵¹:

coletividade de pessoas que compartilham alguns padrões de comportamento normativo, ou cultura, e que representam uma parcela de um grupo populacional mais amplo, interagindo no quadro de um sistema social comum como por exemplo o Estado. [grifo meu]

A igreja do Rosário, construída por “pretos”, continua abrigando a Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos e, nos últimos cinquenta anos, vem buscando reconstruir sua identidade. O período de construção da igreja, no século XVIII, faz parte do conjunto de memórias desse grupo, representando um passado que não findou; ao contrário, é resgatado permanentemente como uma forma de reforçar e manter laços de identidade entre os membros da Irmandade. O que importa, neste caso, é o fato de a construção da igreja ser considerada como obra exclusiva de “pretos”⁵², fruto de seus esforços para arrecadar recursos materiais e erguê-la pela dedicação individual e coletiva, superando limitações como o cativo. A construção dessa igreja é chave importante da memória desse grupo, um fato sempre presente na memória coletiva.

Que sentido teria atualmente fazer parte de uma irmandade de negros? Abolida a escravidão apagaram-se seus vestígios? O que essa irmandade, no século XXI, resgata de seu passado como suporte na construção de uma identidade? Os negros descritos no trabalho de Raquel Soihet iam à Penha também para participar das missas. A autora os descreve como estando “impregnados da influência dos grupos dominantes”⁵³. Acredito, entretanto, que essa participação dos negros nas missas deve-se ao catolicismo afro-carioca, descrito por Mary Karash, no qual africanos e descendentes manipulavam imagens católicas como amuletos africanos⁵⁴. Nesse sentido, a irmandade do século XXI buscaria preservar práticas relacionadas às suas crenças religiosas através dos seus santos protetores, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Essas práticas manter-se-iam vivas, em detrimento de outras, como a do sepultamento dos irmãos na igreja, que se tornara cada vez mais remota devido à popularização dos enterros em cemitérios públicos. A irmandade caminharia, no século XXI, em busca de novos rumos para a secular instituição.

Inventando tradições: a reconstrução do ser “irmão”

A permanência de associações religiosas como a Irmandade do Rosário, nos dias de hoje, é um fato que nos remete a importantes questionamentos, dentre os quais

aquele acerca dos motivos que nos levam a manter determinadas tradições. Os irmãos, atualmente, reúnem-se motivados por necessidades diferentes daquelas que os levaram ou levaram seus ancestrais a formarem esse tipo de agrupamento, vide o caso do sepultamento dos “irmãos”. A união estruturada em torno de alguns símbolos, quer religiosos ou étnicos, possibilita que seus objetivos, enquanto grupo, sejam continuamente readaptados ao contexto social em que estão inseridos. A identidade desse grupo vem sendo reconstruída nos últimos cinquenta anos, talvez numa tentativa de restabelecer o que seus membros são neste momento. Além das motivações de ordem religiosa, organizam-se como um grupo de negros e, nesse sentido, resgatam a memória de um passado escravista que é atualizado sob novos prismas e inserido na estrutura social do seu momento histórico. O resgate de traços do passado vem sendo utilizado como elemento agrupador, reforço dos laços identitários que os mantêm ainda hoje unidos.

Atualmente, nos depoimentos, quando se relata a construção do espaço material igreja, não há como evitar a emoção ao falar do sacrifício dos “irmãos de cor”, simbolizados pelas pedras:

“Daí, sempre tinha aquele negro mais inteligente, né? No meio do grupo, é isso aí, nós temos que fazer sim e pedir a ajuda de tudo quanto for negro por aí. Aí eles começaram a fazer batendo sobre os tambores, foi subindo, até chegou em Petrópolis e Teresópolis. Quer dizer, todo negro vinha primeiro para a cidade, lá para o Valongo, depois que ele era vendido, ia muito para ... Guapimirim ... queria me lembrar desse nome, lá tinha muitos. A notícia se espalhava pelo tambor era ... hoje a notícia se espalha pelo telex, antigamente era o tambor. Então, tinha um grupo que entendia aquilo, então dizia: olha, estão precisando de gente para isso, isso, isso. Estão precisando de gente para levantar a igreja. Aí vinham mesmo, que se dane depois, se iam levar chicotada, que iam morrer. Então, levaram quarenta anos para levantar aquela igreja, quarenta anos ... e foi um fato de que alguns chegavam lá e até morriam lá e enterravam lá mesmo.”⁵⁵

O que o prédio faz projetar é o suporte de um imaginário: negros escravos vindos de longe, vivendo dias de cansaço pelo mato, fugindo do senhor, arriscando suas vidas, sabendo que seriam castigados, mas ajudando a construir uma igreja para os pretos, deixando naquele espaço a sua contribuição. Consideramos a exaltação desse sacrifício feito pelos irmãos fundadores, os escravos, tanto na construção quanto na manutenção da igreja, a memória coletiva desta irmandade. São essas lembranças os suportes utilizados na construção de sua identidade nos dias de hoje.

Esse espaço representa muitas memórias. Para adultos que chegaram crianças na Irmandade, as recordações da infância passam por esse lugar recheado de histórias diversas contadas pelos mais velhos – muitas vezes pessoas muito queridas, como a avó ou a mãe. Mesmo que não se falasse a respeito de histórias pessoais, os retratos nas paredes, as pesadas cortinas de veludo, as peças em ouro, a diversidade de santos e os móveis imensos alimentavam a imaginação de crianças e também dos adultos. Portanto, a memória vai sendo lentamente construída, entrelaçada com as lembranças do passado. Nesse sentido, há deliberadamente algumas escolhas em relação às quais as recordações são tomadas como parte importante na construção de uma memória do grupo, em um processo de reconstrução, ou seja, de uma memória voluntária, escolhida e determinada. Um exemplo desse processo está na escolha do modelo do novo prédio após o incêndio. O original foi completamente destruído e no local poderia se erguer um prédio todo novo, com linhas mais modernas, outro formato, etc. No entanto, a igreja foi reconstruída tal qual o padrão anterior. Quais seriam as intenções em se manter um modelo de construção da Igreja conforme o existente antes do incêndio? A Igreja era o símbolo, o vínculo com o passado, continha toda carga simbólica e emocional; sua reconstrução a partir do modelo antigo reforçaria os laços entre os irmãos.

Numa conversa informal, a Juíza de São Benedito, Mary Isabel, há 23 anos na Irmandade, comentou sobre a importância da Irmandade na história do Brasil, das diversas personalidades históricas que dela participaram, como, por exemplo, José do Patrocínio, o “Tigre da Abolição”. A casa abrigou e testemunhou a assinatura do “Fico”, decisão que resultou na permanência de Pedro I e na Independência do Brasil em relação a Portugal. Nessa conversa, Mary Isabel descreveu a pompa, o luxo da irmandade e me perguntou se eu havia entrado no Consistório⁵⁶. Após a resposta afirmativa, começou a descrever as cortinas de veludo com brocados. Sua fala tentava demonstrar como tudo havia resistido ao tempo. Interrompi a interlocutora, perguntando sobre o incêndio; ela, perplexa, respondeu que havia sido reconstruído tal qual era antes. O fato de Mary Isabel ter descrito o prédio seguindo uma continuidade no tempo é bastante pertinente para nossa afirmação de que a igreja é o suporte dessas memórias e aloca as mais diversas lembranças possíveis sobre o passado não vivido. Embora, em grande parte, os irmãos relembrem a igreja anterior ao incêndio com imenso saudosismo, e afirmem que seria impossível retornar ao que era, parece bem provável que reerguê-la sob o molde anterior foi um dos passos para inventar tradições resgatando elementos antigos na reelaboração de outras práticas.

A Irmandade mantém alguns costumes, herdados ou vividos, expressos nas roupas, comidas e cerimônias festivas. O “eticismo” ou “sentimento étnico”⁵⁷ é apresentado em diversos momentos da vida cotidiana dessa confraria. Lançamos mão deste conceito porque, de acordo com Cohen, o mesmo se refere a um grupo étnico, uma coletividade que compartilha alguns padrões de comportamento normativo ou cultural⁵⁸. Ultrapassada a necessidade de utilizar a associação para auxiliar no processo de adaptação ao meio social, aquele em que viveram os antepassados “pretos”, novos projetos são estabelecidos, objetivando manterem vivos os laços que unem seus integrantes, ainda com significado semelhante ao anterior, ou seja, vinculado às questões étnicas.

A Irmandade, possivelmente, não teve em sua composição inicial um único grupo étnico; originalmente, constituiu-se de “pretos” das mais diversas etnias e nações, que abrangiam matizes de cores e condições diversificadas: livres, libertos, escravos, africanos, crioulos. No presente, o grupo se utiliza do sentimento de pertencimento a um “passado comum a todos” e elabora novos costumes, que são reorganizados, utilizando-se de velhos símbolos compartilhados.

A Irmandade teria como função, hoje, a manutenção de uma determinada memória, com a possibilidade de recuperar, no passado, traços que garantam, de certo modo, uma continuidade no presente. Este processo de unificação em torno de “anseios” comuns contribuiu para formar o interesse do grupo pela atualidade e é o responsável por seu fortalecimento. Ou seja, o suporte comum que, de certo modo, destacamos como sendo a etnicidade, o referencial de congregação dos negros, é utilizado como via de acesso para uma ação política, no sentido de responder às questões externas da sociedade atual em que vive o negro, inferiorizado e com acesso limitado ao estudo e ao trabalho⁵⁹. Assim sendo, a cooperação entre os membros permanece como um veículo para a preservação de um grupo que se constitui, ainda hoje, delimitando suas diferenças em relação ao todo, dentro de uma sociedade que se considera igualitária⁶⁰.

A evocação de uma memória comum recuperada de um passado distante, na fundação da igreja, é determinante nessa comunidade religiosa. O estudo da comunidade do Rosário de Minas Gerais, realizado por Elizabeth Kiddy⁶¹, é também esclarecedor no que se refere à utilização de símbolos que proporcionam ao grupo uma identificação étnico-religiosa. No caso estudado pela historiadora americana, Nossa Senhora do Rosário seria o símbolo do “passado africano” para os congadeiros de Minas Gerais.

Neste ponto é oportuno recorrer a Cohen, que, citando estudo de Lenski, afirma ser a subcomunidade étnica uma subcomunidade sócio-religiosa, um grupo unido por laços de raça e religião. A devoção à Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais seria um fator que unificaria os devotos em torno de uma fé e de uma “causa”, a saber, o passado escravista. No Rio de Janeiro, a Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos revitaliza-se constantemente através do culto aos padroeiros. Estes são tratados historicamente como elementos que remontam ao período escravista e reforçam o sentimento de continuidade e pertencimento⁶², sendo a construção da igreja entendida como obra de seus ancestrais. Detectamos na Irmandade do Rosário essa formação étnica, que busca no resgate e na manutenção de algumas raízes comuns a identidade e o sentido para continuar existindo como grupo. A Irmandade mantém uma organização que, a princípio, articula-se em torno da religião, sem que isso impeça o deslocamento para funções políticas, como veremos posteriormente.

Ao relatar esse sentimento de pertencimento buscado nas raízes, Manuela Carneiro da Cunha⁶³ lembra que a distância, o afastamento, produz um comportamento de fortalecimento de uma determinada identidade, uma exacerbação desta. É nesse sentido que a autora cita o exemplo da diáspora africana, segundo ela, o momento de maior apego desse povo as suas tradições culturais. Na sua análise, a etnicidade funciona como uma espécie de linguagem, ou seja, atua no sentido de permitir uma comunicação. A cultura herdada, mantida através da memória, não se perdeu; contudo, sofreu interpretações que permitem alcançar, mesmo que com significados diferentes do "original", outras funções na atualidade.

Portanto, para a sobrevivência da Irmandade, existe uma determinada construção de identidade como grupo étnico, através de uma escolha, nem um pouco aleatória, do que realmente é ser uma irmandade religiosa de tradição escrava no Rio de Janeiro do século XXI. Seus integrantes se consideram descendentes de escravos, seja através da herança biológica ou por vias culturais e, desse modo, buscam ser reconhecidos como tal. Não importa o grau de afastamento no espaço-tempo dessa “hereditariedade”, mas a reconstrução, no cotidiano, de valores e costumes representativos das próprias construções que eles fazem sobre o seu passado.

A maior parte dos irmãos conserva, por exemplo, uma relação de proximidade com a família real. Sentem-se devedores para com aqueles tidos como responsáveis pela abolição da escravatura. A Irmandade se empenhou na vinda dos despojos do corpo da Princesa Isabel, realizando, na ocasião, cerimônias festivas, e foi co-participante na

organização de sua transferência para Petrópolis. Daí a manutenção, no Museu do Negro, de uma esfinge em homenagem à Princesa Isabel, instalada em ocorrência das comemorações do 13 de maio.

A irmã Kênia, filha do tesoureiro Itamar e responsável pelo Museu do Negro nos anos de 1998-2000, descreveu, em entrevista, conversas em que o pai lhe contava uma história diferente da registrada nos livros:

“(...) eu converso muito com meu pai, a gente tem uma conversa muito aberta (...) meu pai fazia parte do movimento [negro], meu pai tem a mente totalmente aberta (...) desde pequena ele fala que o que está no livro não é bem a realidade, entendeu? As flores que tem nos livros, você lê na escolinha, não é realidade. Tem muita coisa por trás que eles escondem, entendeu? Aí eu ficava pensando: por que eles escondem? Por isso eu digo isso: ela não foi tão boazinha assim. Porque a gente vê que até hoje existe escravidão, pode não ser daquele jeito, com palmatória, aquela coisa toda, mas existe, entendeu? Você vê aí no centro da cidade mesmo. No urbano, entendeu? Porque eles deram liberdade, mas não deram trabalho, não deram casa, não deram nada. Largaram os escravos e negros nas ruas. Então o que acontece? Agora estão no morro, né? Tem essa violência toda, porque você não arruma trabalho, você não tem condição de vida boa. Isso que acontece não é de hoje, não vem de agora, isso vem de muito tempo, entendeu?” ⁶⁴

O 13 de maio adquire um sentido quase religioso: “Não é para a Igreja, mas, para a Irmandade. Em relação aos negros, aos que fizeram a igreja.”⁶⁵ Os irmãos fazem questão não só de manter a memória de gratidão em relação à Família Real, mas de realizarem festividades que exaltem essa afinidade.

Cabe ressaltar que todas essas associações religiosas estão submetidas espiritualmente à Igreja Católica, que regulamenta seu funcionamento religioso. O papel da Irmandade é fazer com que a parte administrativa seja eficiente, com contas pagas, prédio limpo, estrutura pronta para receber o sagrado sacramento da eucaristia. As palavras do procurador do Cardeal, chefe do departamento jurídico da arquidiocese do Rio de Janeiro⁶⁶, são significativas. Segundo ele, toda irmandade deve ter por princípio a religiosidade, caso contrário corre o risco de virar um clube, ou seja, deve haver um comprometimento das irmandades com uma função religiosa; há rigores a serem respeitados. O papel da irmandade nos dias de hoje merece do procurador a seguinte reflexão:

"Seria justamente isso, a lealdade de princípios pelos quais elas foram criadas, para servir à igreja e para ajudar aos irmãos que eventualmente necessitem, como se fosse uma assistência social dirigida para a sua comunidade. É um apoio, é um braço da igreja, um trabalho de católicos leigos que fortalece a igreja de modo geral. Então, é fundamental que ela tenha uma vida espiritual, além de exercer sua função de assistência social." ⁶⁷

Existe atualmente no Rio de Janeiro cerca de oitenta irmandades religiosas. Para a Cúria, a importância destas reside no campo do assistencialismo, sem nunca perder de vista uma vida voltada para a religiosidade. As ações das irmandades são seguidas de perto pela Cúria, que, em alguns casos, interfere diretamente na organização delas. A Irmandade do Rosário tem, em sua história, alguns registros de conflitos com o braço secular da Igreja. O prédio em que hoje funciona a irmandade já serviu de abrigo à sede episcopal, fato que motivou longos embates no século XIX. Por duas vezes, nos últimos vinte anos, a interferência da Cúria limitou algumas ações da irmandade. Na década de 1980, o conflito ocorreu abertamente na agremiação, devido à devoção à escrava Anastácia no interior da Irmandade. Na última intervenção da Cúria, no ano de 2000, retirou-se o "sagrado" do interior da igreja do Rosário⁶⁸, devido a questões ligadas à administração. Posteriormente, as autoridades clericais ordenaram o retorno do funcionamento religioso.

A respeito deste fato, o jornal O Globo⁶⁹ publicou a seguinte nota:

"Irmandade sob intervenção tenta cumprir o estatuto. Arquidiocese exige eleições e pagamento de dívida trabalhista. Impedida desde 30 de março de realizar atos religiosos por irregularidades que ferem o estatuto da instituição, a Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos está trabalhando para conseguir o perdão do cardeal-arcebispo, Dom Eugênio Sales. A não realização das eleições para diretoria desde 98 e dívidas trabalhistas são algumas irregularidades apontadas. A instituição, que tem mais de trezentos anos, está sob a intervenção da Arquidiocese (...) Uma nova junta foi nomeada sábado passado e, segundo a atual primeira secretária, Rosângela Alves, a nova direção ontem mesmo já estava analisando os livros contábeis, assim como os atos da administração passada."

Esta intervenção marcou muito os irmãos, pois as atividades religiosas foram suspensas no decorrer da missa mensal:

"Aí depois, na hora da comunhão, demorando tanto, disse: O que está acontecendo? Aí, quando olho para o altar, está lá o homem se paramentando todo, chegou junto do outro padre que já estava distribuindo a hóstia, aí dividiu a hóstia, ele então ele levou a metade

da igreja para lá e distribuiu. Então, eu, que estava lá na frente estava achando que estava demorando demais e quem comungava saía meio esquisito. Eu estava sentindo que estava acontecendo uma coisa diferente. Até que uma moça que comungou disse: Eu ganhei três. Aí eu fiquei... ficou uma coisa meio esquisita. Aí terminou a missa toda, veio o aviso do mês da Irmandade e depois veio o padre a mando do Dom Eugênio Sales que deu um comunicado para todo mundo. Foi quando o padre falou: essa foi a pior missão que já me deram na vida. Não lembro nem o nome dele e se eu vir não reconheço de tão traumatizada que eu fiquei. Disse que tinha que distribuir todas as hóstias consagradas e que, por mando de Dom Eugênio Salles, por causa do estatuto que não cumpriram, estava encerrada todas as atividades sacras da igreja. Então não podia ter missa, casamento, mais nada, nada, nada. Podia até abrir a igreja, o cantor cantando, mas não tem atividade eclesial nenhuma.”

Os irmãos ficaram muito abalados. Além da questão religiosa em si, havia o ataque à autonomia. Se esta irmandade se manteve no passado com tantas dificuldades, como iria sucumbir nos dias atuais? Apesar de a religião ser muito importante para a articulação dos membros da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, pois nela está a devoção aos padroeiros, existe a nítida preocupação de evidenciar seu caráter distintivo diante de outras irmandades: trata-se de uma irmandade de negros, embora haja, na própria cidade do Rio de Janeiro, outra irmandade de “Pretos”⁷⁰.

“Escravidão” como veículo organizador de identidades

Existem vários modos de expressar os interesses desta comunidade, dentre eles, as festas dos santos padroeiros e as missas dominicais mensais. A comunidade prepara diversos eventos comemorativos que trazem fortes representações do conteúdo dessa irmandade, especialmente do seu sentimento étnico. Novamente, enfatizamos o fator etnicidade por entender que o mesmo traduz o caráter da irmandade nos dias atuais. A esse respeito, a definição de Weber sobre comunidade étnica é primorosa :

“chamaremos grupos ‘étnicos’ aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhança no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva.”

E ainda:

"A comunidade étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias" ⁷¹

No depoimento do Senhor Seixas encontramos aspectos do conceito de comunidade étnica que apresentamos. Evocando constantemente suas raízes, este senhor informa, a respeito da Princesa Isabel, que: *"foi ela quem libertou o negro. Então, nós tínhamos uma dívida de gratidão com ela. Porque meus avós, meus tataravôs faziam o que nós fazemos hoje ..."* ⁷².

Esse elemento facilitador das relações, a etnicidade, é o sinal dessa Irmandade que recria sua trajetória, rearranja sua memória e remodela seus símbolos identitários. A etnicidade é uma linguagem que facilita a comunicação no interior do grupo e deste com o universo social em que está inserido. Quanto à comunidade religiosa, permite uma aproximação com o sentido descrito por Weber⁷³, o de uma comunidade de culto, que resgata, tal qual as comunidades lingüísticas, recordações de um passado comum ou de exaltação de um povo, muitas vezes simbolizadas em lendas. Podemos partir desse princípio para pensarmos que a Irmandade do Rosário resgata, no passado escravista, um sentimento étnico, que seria um elemento de união, aquilo que os torna "irmãos". O caso dessa comunidade não representa um culto ao africanismo, mas o resgate da origem africana para estruturar os costumes do presente, manter e recriar tradições do passado.

Comunidades de culto utilizam-se do sentimento de consangüinidade imaginada nas nomeações de seus fiéis e no tratamento de reciprocidade no interior dos grupos. Nas mais diversas vertentes do pentecostalismo, nas religiões afro-brasileiras e no catolicismo, cria-se uma relação muito próxima a da consangüinidade, que geralmente leva os fiéis a se tratarem como irmãos, ou porque se consideram filhos de Deus, o chamado pai de toda a humanidade, ou de Maria, a "Mãe dos homens", ou ainda porque estão identificados com as religiões afro-brasileiras, nas quais a família é o núcleo primordial das relações⁷⁴. Nas religiões afro-descendentes, candomblé ou umbanda, o iniciado nos preceitos da religião, o abiã, recebe de uma mãe ou de um pai de santo as orientações religiosas e adquire, a partir de sua entrada na religião, uma família com mãe, pai, avós e muitos irmãos. Nas diversas religiões citadas, em maior ou menor grau, o papel exercido por essa família espiritual vai além do exercício religioso,

uma vez que o fiel tem pela frente uma série de "obrigações" para com todos os membros, e estes, pelo menos em tese, não o desamparam em caso de necessidade. Essa cumplicidade de chamar o outro de "irmão", de visitar ou mesmo vivenciar o cotidiano do lar do parente por religião, oferece a grande possibilidade de nutrir no crente o sentimento de pertencimento a uma grande família, com laços considerados mais próximos, pois as relações passam pelo plano espiritual⁷⁵.

Na Irmandade do Rosário e São Benedito, os membros chamam-se uns aos outros de "irmão". Muitos são realmente parentes por consangüinidade, pois mantêm uma tradição familiar de pertencer à Irmandade. Encontramos gerações de famílias que reconstroem sua genealogia até o período de fundação. Também existem casos de membros que participam por muitos anos antes de se tornarem irmãos. Estes quase sempre entram na irmandade por intermédio de um irmão do Rosário que lhe é muito próximo, um amigo ou parente. Desse modo, as redes de relacionamento no interior da irmandade remontam a uma espécie de laços de família consangüínea ou mesmo afetiva.

As relações da Irmandade, conforme assinalou Dr. Passos⁷⁶, não devem perder a dimensão religiosa, pois, segundo ele, poderia tornar-se um "clube". Na Igreja Católica, a missa dominical é uma determinação, uma obrigatoriedade de todo católico, segundo o Direito Canônico (canos 1.247): "Nos domingos e nos outros dias de festa de preceito, os fiéis têm a obrigação de participar da missa"⁷⁷. Essa obrigatoriedade dominical é compartilhada pelos irmãos do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. No primeiro domingo de cada mês, a missa conserva o padrão religioso comum a todas as outras. O cerimonial nunca é diferente, mas os irmãos reúnem-se para compartilhar memórias específicas ao grupo. É nas missas festivas que essas reconstruções da memória social são encenadas, encarnadas no ritual que, algumas vezes, ganha novos elementos como o som de atabaques. A missa e a recepção tornam-se uma grande festa, na qual podemos apreciar e perceber as organizações do "mundo" criadas pela Irmandade do Rosário.

Os santos padroeiros da irmandade, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, são considerados protetores dessa casa e dos "irmãos", que compartilham, dentre outras coisas, de uma fé comum em relação a esses santos. A crença nesses santos é o legado daqueles que os fiéis consideram ser seus antepassados. Assim sendo, os santos "armazenam" significados⁷⁸ importantes para essa comunidade de culto, mais do que valores morais e normas de convívio para o estabelecimento de um modo de vida. Os

oragos resumem, a partir da crença neles depositada através de séculos, a escolha de uma memória do grupo social que se quer resgatar: a dos escravos. Louvar São Benedito passa a ter um caráter diferencial; em músicas e preces, aparece como “santo de preto”, exaltando a especificidade do santo e de todo manancial de informações que representa.

Existem duas celebrações para esse santo padroeiro: a primeira é o aniversário de sua morte e, a outra, a data do seu nascimento. Nessa segunda comemoração, os irmãos promovem um grande almoço, uma feijoada. Segundo o Sr. José, esta comida é feita tradicionalmente pelas irmãs: para beber, "antigamente" serviam laranjada para as mulheres e caipirinha para os homens⁷⁹; atualmente, cerveja e refrigerantes. Para os irmãos, esta data é especial, é a comemoração da fartura e também ritual para atraí-la. Na celebração do santo, no ano de 2000, foram confeccionadas mais de duas mil sacolinhas de papelão, contendo uma oração do santo e um mini-pãozinho para ser depositado no interior de alguma reserva de alimentos; acredita-se que o pão multiplique os alimentos ou não os deixe faltar. Neste ano, a festa teve início às oito horas da manhã, quando começaram a chegar os primeiros irmãos. Todos tomaram o café da manhã e caminharam pelas ruas da cidade em procissão, com suas opas e estandartes em devoção ao santo padroeiro. A igreja estava bastante ornamentada com flores e bandeiras das cores do santo, o vermelho e o amarelo. Após a missa, os irmãos se reuniram para o almoço. A festa que se seguiu tinha o perfil da “fartura”, pois a quantidade e a variedade de comida deveriam lembrar essa “qualidade do santo”, além de representarem uma festa que já fora comemorada pelos “antepassados”. São Benedito tornava-se, naquele momento, uma espécie de elo perdido, ou seja, materializava não só a fé dos “antepassados”, mas uma ação que também já fora planejada e vivida pelos escravos. A festa daquele ano ocupou um domingo inteiro com bebidas, bate-papo e, à noite, uma roda de samba.

Na festa de Nossa Senhora do Rosário, o cerimonial não se estende tanto: há apenas café da manhã, a missa e um lanche acompanhado de um bolo. O café da manhã, como sempre, é o momento acolhedor, quando os irmãos chegam de diversos pontos da cidade, reencontram-se, conversam e partem para a etapa religiosa. Antes da missa, a imagem de Nossa Senhora é conduzida em procissão por trechos de ruas do centro do Rio de Janeiro, seguida por outro andor onde se encontra a imagem de São Benedito. Em lugar do almoço farto dedicado a São Benedito, o almoço da festa de Nossa Senhora do Rosário é um fino coquetel, servido por disciplinados garçons. Era nas festas

dedicadas à Nossa Senhora do Rosário que, no passado escravista, os irmãos festejavam a coroação do rei do Congo, com donativos de passantes, recolhidos nas ruas da cidade e na mesa colocada à porta da igreja para este fim⁸⁰. Consta também no livro de Compromisso que, nesta data, seriam sorteados irmãos cativos para serem libertos, ofício que cabia ao irmão escrivão:

*“[ao escrivão cabe]Fazer com tempo competente as cédulas de todos os irmãos e irmãs cativos, para se proceder à sorteação da liberdade, no dia de Nossa Senhora, pelas cinco horas da tarde.”*⁸¹

Segundo um depoimento,⁸² seria por meio desse recolhimento de óbulos e das taxas pagas pelos irmãos que se pagariam as contas, sendo o montante final utilizado para compra das alforrias:

“Tudo o que os irmãos davam em função de óbulos era contado, juntado, ficava sob a guarda do irmão tesoureiro. Quando chegava no dia de Nossa Senhora do Rosário, que a gente comemora em sete de abril: então a gente faz outubro, mês do Rosário, nossa Santa maior, primeiro domingo, posse dos novos irmãos; segundo domingo, alforria. Todo o dinheiro que a irmandade arrecadou durante todo o ano era contado e de acordo com aquilo [que sobrava] a gente sorteava um irmão cativo para ser alforriado.”

Nesse dia, os irmãos escravos vindos dos mais variados e distantes lugares rumavam para a igreja para participarem da festa de seu santo de devoção e aguardarem ansiosamente pelo sorteio que libertaria alguns presentes. Em caso de ausência do sorteado, novo sorteio seria realizado. Assim, não é por acaso que a festa de Nossa Senhora do Rosário é conhecida como a festa da libertação.

É também na festa do Rosário que a nova Mesa Diretora toma posse. A eleição segue o artigo 168 do “Compromisso”, o qual determina que, dias antes da festa de Nossa Senhora, o irmão escrivão, o irmão juiz, o irmão procurador e um mesário mais antigo façam a escolha dos irmãos que farão parte da nominata para os cargos. O artigo 170 explicita todo o procedimento:

*“Na véspera da festa de Nossa Senhora, pelas nove horas da manhã todos os votantes atuais, vestidos de opa, se juntarão no consistório da irmandade, sendo para isso avisados pelo andador, e caso falte algum, o irmão escrivão fará suprir sua falta, convidando algum outro irmão, e que tenha servido na Mesa, para o substituir.”*⁸³

No passado, o cerimonial religioso festivo determinado pela Igreja Católica era utilizado do modo mais proveitoso possível pela comunidade. Festejava-se seu santo, comemorando a possibilidade de livrar alguns irmãos e de escolher “seu” rei. A confraternização tornava possível o gozo de um pequeno bocado de liberdade, propiciado pela própria existência da Irmandade.

Nos dias de hoje, essas cerimônias festivas não têm o mesmo significado do passado, mas algumas tradições ainda servem de parâmetro para organizá-las. Mantêm-se, ainda, as eleições, às vésperas da festa de Nossa Senhora, assim como a posse dos irmãos eleitos. A coroação dos reis do Congo fora proibida no século XIX e, atualmente, resiste na memória em forma de “folclore”. Curiosamente, no ano de 2000, mais precisamente na véspera das festividades do 13 de maio, data comemorativa da abolição da escravatura, a igreja do Rosário recebeu a visita de um grupo de “congadeiros”, pagos pela Prefeitura do Rio. Portavam um estandarte de Nossa Senhora do Rosário e dançaram na porta da igreja, entoando músicas que falavam de escravidão e fé: “Marcha bonito, que eu vou voltar para Angola. Eu vou cantar para não chorar... Aruê...”. Uma senhora que passava em frente à Igreja perguntou: “É por causa da escrava Anastácia?”

Henry Rousso⁸⁴ afirma que a memória é uma “reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado”. Acrescenta, ainda, que essa reconstrução nunca é somente do indivíduo, mas de um indivíduo inserido em um contexto familiar, social, nacional⁸⁵. Portanto, a comunidade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos reconstrói permanentemente, em seu cotidiano de instituição secular, uma organização específica. Ressalta suas preferências em relação à memória que está sendo construída pelo grupo atual, mantendo algumas tradições seculares que se encontram em registros escritos, como, por exemplo, as regras de funcionamento dessa irmandade, e outras não impressas, mas igualmente assimiladas. Garante-se, assim, uma “continuidade” com o passado, compartilhando “experiências” que não foram vividas, reestruturando sua identidade no momento atual, utilizando-se de memórias passíveis de compreensão por todo o grupo.

A identificação com o passado resgatado é absorvida com mais intensidade se há uma relação com o presente vivido; talvez seja essa a fórmula que mantém a afinidade com os antigos escravos e a imaginada “escravidão do presente”, que é associada, por exemplo, ao trabalho exaustivo e à remuneração muito baixa, ou mesmo às variadas formas de opressão vividas no cotidiano e descritas nos bilhetes de pedidos

aos santos e ex-votos, na forma “livrai-me da opressão do meu trabalho”. As motivações dos pedidos variam: homens que batem nas mulheres, falta de emprego, abandono do marido, pedido de força para sustentar a casa sozinha, conflitos familiares, “servidão” à amada, entre tantos outros. Tantas formas diferentes do sentir-se acuado pela vida podem ser o princípio que leva à associação dor-sofrimento-escravo, intimamente relacionada à igreja do Rosário. Nela, são recebidos os integrantes da Irmandade, que reconstroem suas histórias partindo de uma vertente da escravidão, mas grande parte das visitas conhece a igreja como igreja dos escravos e a procura com a intenção de se libertar de seus imaginados algozes ou correntes responsáveis por seus sofrimentos⁸⁶. Existem, portanto, diversas memórias que são resgatadas do passado e que, na verdade, vão se encaixando às necessidades de grupos e/ou pessoas de acordo com a situação em que vivem no presente. Todos fazem escolhas deliberadas que possam servir de explicação, expiação ou conforto para o momento em que vivem. Utilizam-se da escravidão para simbolizar a dor ou a libertação, a acomodação ou a luta, recorrendo às variações de modo que possam realmente manipular tais informações em benefício de seus propósitos atuais.

As memórias da Irmandade do Rosário e São Benedito, por exemplo, não têm um sentido cristalizado, definitivo, mas, ao contrário, têm se mostrado bastante dinâmicas nos últimos cinquenta anos, permitindo a reconstrução de sua identidade.

Uma cerimônia religiosa como a dos padroeiros é um momento propício para vir à tona a memória construída por parte do grupo. É o maior momento de partilha. No ano de 1998, a festa promovida pela administração levou ao altar uma encenação que teve como temas a Lei do Ventre Livre, a Lei dos Sexagenários e a veneração dos padroeiros da igreja pelos escravos. Os atores, um grupo de artistas amadores da Comunidade de Nossa Senhora de Aparecida do Galo Branco, de São Gonçalo, utilizaram os instrumentos de tortura que ficam expostos no Museu do Negro, peças pesadas como correntes, palmatórias, vira-mundo. Cantou-se e dançou-se ao som de atabaques, tendo por vestimentas panos coloridos enrolados no corpo e na cabeça. A igreja encontrava-se lotada de fiéis, destacando-se a presença do Príncipe Dom Fernando de Orleans e Bragança - irmão do chefe da Casa Imperial do Brasil, Dom Luís - acompanhado da esposa, princesa Dona Maria da Graça, e da filha, Princesa Isabel Eleonora⁸⁷. O jornal "Redenção" noticiou a encenação dos autos da escravidão e descreveu a comoção causada pela peça. Posteriormente, essa informação foi confirmada no decorrer do trabalho de campo; diversas pessoas comentaram o quanto se emocionaram e como

chegaram a chorar durante a apresentação. Ressalto que a memória é partilhada e reconhecida pela comunidade e que é utilizada na construção da identidade. Porém, embora a memória do sofrimento escravo tenha sido partilhada por todos os presentes, alguns ficaram incomodados com a apresentação dessa memória em detrimento da alegria ou da bravura dos escravos; queriam ver a liberdade, e não o doloroso cativo. Outros apontaram a semelhança com cerimônias afro-descendentes, o que gerou certo incômodo:

“Aquela representação? Eu achei aquilo completamente fora do que se diz da Irmandade.... fora da realidade do que é ali na Irmandade. Porque levaram para lá uma espécie de macumba na minha opinião (risos) Tinha atabaque, tinha moças vestidas de africanas ... aquilo dentro da igreja ...”⁸⁸

A dramatização causara impacto: alguns se emocionaram, outros se indignaram. O fato, contudo, faz emergir uma reconstrução parcial do passado: música, dança, comida, gestuais. Gostando ou não daquela encenação, os irmãos interagiram com uma determinada memória. Através da peça, identificaram-se com personagens e situações, reforçando o anunciado caráter étnico da irmandade do Rosário e São Benedito.

Weber descreve que a produção de uma “comunidade cultural”, surgida não só por condições puramente étnicas, mas também religiosas, faz nascer a crença na “comunidade de sangue”, que, por sua vez, seria fruto de uma ação comunitária política. A expressão “comunidade de sangue”⁸⁹ cunhada pelo autor, traduzindo a crença em uma aproximação étnica, permite pensar a organização da Irmandade no presente. A reelaboração da cultura somada à estruturação de uma identidade que faz uso de uma memória particular, baseada na questão étnica, torna possível pensar as festas promovidas hoje pela Irmandade como ritos que resgatam e reforçam o sentimento de pertencimento comum. Nesses momentos festivos, há partilha e reestruturação da identidade dessa irmandade, e o elemento étnico é a linguagem que permite a comunicação entre todos. No momento da peça, com a igreja lotada de fiéis, ocorria uma demarcação de fronteiras. Delimitava-se o que significava ser irmão dessa Irmandade, a especificidade da mesma em relação a tantas outras irmandades religiosas do Rio de Janeiro. Naquele momento, a Irmandade, por meio da peça, representava, para todos que a assistiam, o que era ser um irmão do Rosário.

Possibilidades de laços identitários étnicos

Pode-se observar nas missas dominicais mensais, reservadas ao encontro dos membros da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, que todos ali presentes de algum modo se preocupam com o traje que estão usando. Dentre as práticas tradicionais mantidas pelos irmãos está a vestimenta. Nos domingos de missas e naqueles festivos as roupas são sinais que determinam cargos dentro da hierarquia da irmandade. Demonstram também a condição civil das mulheres: as solteiras comparecem de branco e as casadas ou viúvas com cores escuras como o preto ou azul marinho. Ambas usam sobre a roupa uma opa branca, espécie de manto bordado. A maior parte dos homens veste ternos completos na cor escura. A presença maciça de pessoas vestindo preto reflete a predominância de uma faixa etária mais elevada. A cerimônia ganha ares majestosos com essa pompa, e alguns irmãos comentam que procuram realizá-la dessa forma como homenagem aos antepassados, citando exemplos de importantes confrades e suas vestes. Os trajes remetem, sobretudo, ao costume de comparecer às reuniões públicas religiosas de maneira impecável, com as melhores roupas e jóias, demonstrando opulência e prestígio, pessoal e da coletividade da qual fazem parte. Numa festa de Nossa Senhora do Rosário, um grupo de mulheres conversava a respeito do uso das roupas. A mais nova, atualmente juíza da irmandade, dizia o quanto era importante apresentar-se bem. Havia preocupação em relação ao tipo de tecido escolhido: as mulheres geralmente usam um cetim brocado, algo com caimento. Minha falante interlocutora comentava que, ao ver uma irmã com a aparência descuidada tinha vontade de dizer: “Minha irmãzinha, se cuida”. Em seguida, iniciou uma divagação sobre o passado, repetindo que seus “antepassados” chegavam à igreja de carruagem, as mulheres “enchapeladas” e cheias de jóias.

Nesse momento crucial, o recurso à memória trabalha no sentido de preparar um novo discurso, uma nova elaboração dos fatos passados que são recuperados para construir novas tradições. A expressão “invenção de tradições”, segundo Éric Hobsbawm⁹⁰, deve utilizada num sentido amplo, seja para as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, seja para aquelas que surgiram num período determinado de tempo, mais fácil de localizar. Hobsbawm

destaca que algumas tradições são tomadas como fruto de um passado quase imemorial, quando, na verdade, foram estabelecidas recentemente, com enorme rapidez e força.

A prática dessas “tradições inventadas”, ou seja, de um conjunto de práticas reguladas ou aceitas, visa, conforme afirma o autor, a estabelecer certos valores e normas de comportamento pela repetição, o que implica numa continuidade em relação ao passado. As práticas desse passado, que serão “restauradas” no presente vivido, são deliberadas e reconstruídas a partir de uma necessidade do tempo presente.

As roupas referidas pela juíza representam apenas uma parte dessa busca de costumes no passado. A irmandade religiosa, nos dias atuais, passa por uma série de reformulações de suas práticas, bem como do significado e das atribuições do que seja ser “irmão”. Grande parte dos irmãos são “irmãos novos”; isso significa dizer que existe uma hierarquia de pertencimento no interior da Irmandade. Considera-se um irmão novo aquele que pode ter ingressado neste ano ou há menos de trinta. Os irmãos considerados antigos estão na irmandade há mais de cinquenta anos e, muitas vezes, representam uma geração que segue a tradição da sua família. No caso das irmãs Ilda, Irma e Helena, foi a avó Isméria quem iniciou na Irmandade os netos Brás e Iva; posteriormente, levou José Seixas e Helena, seus bisnetos. As irmãs Ilda, Irma e Helena, apesar de conviverem com membros da Irmandade bastante de forma bastante próxima, até mesmo por laços de consangüinidade, entraram há apenas alguns anos e são consideradas irmãs novas⁹¹.

Esse processo de reconstrução da identidade do grupo não é fato isolado dessa Irmandade, nos dias atuais. Como afirmamos anteriormente, as irmandades deitam suas raízes no período do Brasil colonial e desde então pretendiam ser, como afirma Reis, “associações corporativas, no interior das quais se teciam redes de solidariedade”⁹². Confrarias havia em que a profissão comum estabelecia o sentido identitário do grupo, que, além de representar seus componentes, auxiliava-os na integração, entre eles e com a sociedade a que pertenciam, servindo, muitas vezes, como meio de ascensão social. Por outro lado, existiam irmandades que associavam leigos por ocupação profissional:

*“os oficiais mecânicos de Salvador organizavam-se durante toda colônia em torno das “confraria dos mesteres”, dedicadas aos santos patronos de cada ofício. Havia na Bahia a de São Jorge, que reunia ferreiros, serralheiros e ocupações afins, a de São Crispin, dos sapateiros e celeiros, a de São José, dos carpinteiros, pedreiros, canteiros e torneiros. Outros grupos ocupacionais também possuíam suas confrarias, como a de Santo Antônio da Barra, cujos membros eram comerciantes dedicados ao tráfico de escravos.”*⁹³

Algumas dessas irmandades sobreviveram às transformações ocorridas no período colonial até os dias atuais, mas acabaram sofrendo modificações que, na atualidade, ocasionaram o dismantelo quase por completo da estrutura anterior. Entre essas irmandades, estão as que visavam à sustentação dos membros participantes e constituíam, muitas vezes, o único suporte destes no interior de uma sociedade estanque e excludente. Em decorrência desse quadro, não só a Irmandade do Rosário, nosso objeto de estudo, passa por uma inevitável transformação. Um bom exemplo seria o da Irmandade de Nossa Senhora da Lapa dos Mercadores. Atualmente, esta irmandade sofre igualmente com as mudanças. Até a década de 1950, seu caráter de confraria dos comerciantes se mantinha; nos dias atuais, o perfil é bastante plural e, por mais apelos que se façam aos comerciantes locais, a adesão deles à irmandade é quase nula. Segundo Seu Florentino, irmão e funcionário da confraria, os comerciantes receiam ter de investir dinheiro na igreja⁹⁴. Na verdade, o instrumento que de certo modo protegeu os comerciantes durante vários séculos, que lhes deu uma identidade de grupo quando necessário, hoje limita suas intenções devido à competitividade do mercado. Já houve um tempo em que os comerciantes chegavam numa terra estranha e de oportunidades limitadas, e a Irmandade podia funcionar como meio de ascensão social. O princípio de solidariedade está ultrapassado e ainda não foi colocado outro em seu lugar.

Segundo Kobena Mercer, a crise de identidade leva à reflexão sobre o assunto:

*“(...) a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da certeza”*⁹⁵

Esse deslocamento do sentido de pertencimento a uma irmandade, atualmente, vem sendo questionado pelos que nunca integraram e não encontram sentido em participar desse tipo de agrupamento, ocorrendo, portanto, um desgaste dessas instituições seculares por falta de renovação. No caso da Irmandade do Rosário, além do sentido religioso da devoção aos santos, existe uma construção identitária dessa Irmandade, uma identificação com um passado de negros. Quem dela participa, o faz como espaço religioso, mas também por ter constituído, nesse espaço, os tais laços identitários étnicos. Longe das agruras e sofrimentos da escravidão, a Irmandade do Rosário e São Benedito permanece com a devoção a São Benedito, santo de grande popularidade entre os escravos. A devoção aos santos pode ser considerada como importante amálgama na construção de uma identidade étnica desse grupo, é o elo com

os seus “antepassados”. Mesmo existindo um compromisso espiritual com os santos padroeiros, este não impede que haja uma valorização de princípios de ordem não-religiosa considerados importantes, como, por exemplo, a “luta pela liberdade” e a “luta contra a violência”, expressos no hino religioso em louvor a São Benedito ⁹⁶:

*“Meu glorioso São Benedito
Com os famintos repartia o pão
E quando os frades lhe
Perguntavam
O que vai levar bondoso irmão*

*Coro: São flores, são flores e em
Flores se tornarão*

*Assim os bens que Deus nos dá
Se repartires, flores serão
Que a vida, amarga triste e
Sofrida
Dos desvalidos enfeitarão*

CORO

*Também são flores o amor e a paz
Que em semear nos corações
Dos pequeninos e oprimidos
Sedentos de libertação*

CORO

*São Benedito é amparo e guia
De seus irmãos de negra cor
E por nós todos, devotos seus
Sempre intercede junto ao senhor*

Na oração que fazem atualmente para o santo, invocam ainda a liberdade e abordam a questão da segregação racial:

*“São Benedito, **filho de escravos**, que encontrastes a verdadeira **liberdade** servindo a Deus e aos irmãos, independente de raça e de cor, **livrai-me** de toda escravidão, venha ela dos homens ou dos vícios, e ajudai-me a desalojar de meu coração toda a segregação racial e reconhecer todos os homens por meus irmãos.
São Benedito, amigo de Deus e dos homens, concedei-me a graça que vos peço de coração.
Por Jesus Cristo Nosso Senhor. Amém.”⁹⁷*

A oração de São Benedito aparece, então, como um convite a todos, “independente de raça ou de cor”. Mantém, porém, a preocupação atualizada de libertar-se da escravidão: “livrai-me de toda escravidão, venha ela dos homens ou dos vícios”.

Já a oração de Nossa Senhora do Rosário, santa de devoção também dos escravos, pede vitória para as batalhas. Curiosamente, ao perguntar a uma irmã o motivo pelo qual os escravos eram devotos de Nossa Senhora do Rosário, soube que o rosário está associado às orações feitas pelos escravos com terço confeccionado de feijões pretos, pretos como a “Senhora dos negros”⁹⁸. Na oração, Nossa Senhora do Rosário clama a meditação dos “Santos mistérios da vida e morte de Jesus”, ou seja, do sofrimento, para em seguida relembrar a luta da vida em busca de vitórias:

“Nossa Senhora do Rosário, dai a todos os cristãos, a graça de compreender a grandiosidade da devoção do santo Rosário, na qual, à recitação da Ave Maria se junta a profunda meditação dos santos mistérios da vida, morte e ressurreição de Jesus, vosso Filho e nosso Redentor.

*São Domingos, apóstolo do rosário, acompanhai-nos com vossa bênção, na recitação do terço, para que por meio desta devoção a Maria, cheguemos mais depressa a Jesus, e como na batalha de Lepanto, Nossa Senhora do Rosário **nos leve a vitória em todas as lutas da vida**; por seu Filho, Jesus Cristo, na unidade do Pai e do Espírito Santo. Assim seja.”⁹⁹*

No século XIX, como forma de conseguirem proteção, os escravos usavam a imagem de São Benedito tanto nos escapulários como junto à pele¹⁰⁰. O santo era considerado poderoso, pois acreditava-se que tinha a capacidade de desencadear a febre amarela. Os santos protetores da Irmandade permaneceram os mesmos no decorrer dos aproximadamente trezentos e cinquenta anos de sua existência. Mas a confraria continua com os mesmos propósitos? Quais são as expectativas dos membros de uma irmandade religiosa de negros neste século que se inicia? Quais são as memórias que estão sendo criadas pelo grupo para a reconstrução de sua identidade? Que memórias são mantidas e recriadas pelo grupo?

Convivem no interior da Irmandade permanências e mudanças próprias à sociedade em que elas estão inseridas. Portanto, seu perfil “preto” sofreu alterações; a irmandade congrega, hoje, “pretos” e “brancos”¹⁰¹, o que ainda causa estranhamento em um irmão: “Você deve estar achando estranho um branco numa irmandade de negros,

né?”. A fala do Sr. Deomir¹⁰², 78 anos e irmão novo, é uma tentativa espontânea de explicar a razão pela qual está numa irmandade de pretos. Não veio em resposta à pesquisadora, que nada inquiriu a esse respeito. Provavelmente, isso se deve às mudanças recentes, dos últimos cinquenta anos, que vêm alterando o “perfil” da irmandade.

Não é exagero dizer que a Irmandade do Rosário e São Benedito representa para muitos de seus associados uma casa, o segundo “lar”, espaço onde se sentem à vontade, próximos de pessoas queridas. Alguns depoimentos, em conversa informal, entrevista ou para o jornal de circulação interna “Redenção”, registram este sentido. Diversas descrições de vida fazem referências à Irmandade: “vinha aqui com minha avó desde criança”; “corria por esses corredores e ficava observando os grandes móveis”; “aqui batizei meus filhos”; “meu marido morreu e desde então me dedico exclusivamente à Irmandade”¹⁰³. Estes fragmentos de discursos não perdem, isolados, o sentido original aqui ressaltado, o de que a Irmandade, mesmo distante do projeto inicial impresso em seu compromisso, o de auxílio aos irmãos de cor, continua sendo centro de apoio importante para o estabelecimento de identidades. Resta refletir sobre qual identidade os irmãos vêm construindo para si nos últimos cinquenta anos, período, como já ressaltamos, de grandes transformações internas em diversas irmandades.

Como afirmamos anteriormente, a reconstrução da memória do grupo está ligada de forma “embrionária” à construção de seus assentamentos materiais no início do século XVIII. Desse modo, a exemplo de um indivíduo que guarda na memória recordações da infância, da casa em que vivera, dos bons e maus momentos vividos entre parentes e amigos, também a Irmandade é associada, pela maior parte de seus irmãos, a um passado vivido ou herdado de antigas histórias orais. O espaço material, a construção secular, é a base necessária para um montante maior de informações, e os irmãos, membros atuantes dessa Irmandade, interagem nesse ambiente, partindo de suas experiências externas.

Retomo a idéia já expressa de que a Irmandade não abriga um único grupo identitário tão delimitado e determinado como o de “pretos”. Não só por estar aberta a “brancos”, mas por realmente estar vivendo um fenômeno de reconstrução, durante o qual é se desenvolve de fragmentação e deslocamento das identidades. Portanto, não existiriam indivíduos centralizados numa única identidade, antes, cada indivíduo se encontra apto a assumir identidades diferenciadas de acordo com os vínculos que estabelece no interior da sociedade. Argumenta Hall¹⁰⁴ que não existe, na pós-

modernidade, nenhum princípio articulador ou organizador único. Nesse sentido, uma mulher pode, por exemplo, articular diferentes identidades, acionadas de acordo com o apelo do momento: uma identidade de mulher, outra étnica ou ainda outra a relativa à sua categoria profissional.

A Irmandade abriga um espaço de aglutinação em torno de interesses comuns ao grupo. Esses interesses, obviamente, não são os mesmos de há quatro séculos; porém, parte do passado é reutilizado pelo grupo como fator responsável por sua coesão. Participar da Irmandade, nos dias atuais, não significa engajar-se ou identificar-se com o projeto de erguer um espaço próprio aos homens de cor, que lhes servisse de suporte em uma sociedade que lhes excluía. No entanto, mais do que seguir uma tradição familiar, através da qual, geralmente, as avós iniciam seus netos, a decisão de ingressar na Irmandade é uma opção política, resposta a um sentimento não de integração, mas de marginalização na sociedade. A existência da Irmandade do Rosário nega o paraíso tropical da democracia racial, visto que até hoje seus consórcios recorrem à oração do santo padroeiro para lhe pedir que desaloje do coração “toda a segregação racial”.

Portanto, a identidade, não sendo fator hereditário, é construída culturalmente pelos homens, compartilhada na relação cotidiana e fornecedora de sentido e direção a grupos e/ou sociedades. A identidade de um grupo corresponde à sua aproximação ou resistência a uma cultura nacional que constrói “identidades”. Na análise de Hall¹⁰⁵:

“a nação não é apenas uma entidade política mas algo que produz sentidos – um sistema de representação cultural. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da idéia da nação tal como representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade simbólica ...”

Tal qual a definição de nação preconizada por Hall, a própria identidade é uma construção. As culturas nacionais produzem sentidos sobre o que seja “nação”, e esses significados constroem identidades das quais podemos compartilhar, se acaso nos convier, dependendo dos interesses que estejam em jogo no momento. Nesse processo de “criação”, recorre-se às histórias contadas sobre a nação, memória sobre o passado que se configura em outras representações no presente vivido¹⁰⁶. Trata-se de um contínuo reelaborar, de uma releitura constante de “novas histórias” que permite a

formação de identidades, quer de grupos ou de nações. O processo visa, de certo modo, a determinar o perfil que se quer possuir, em alguns casos resgatando alguns valores e ações do passado e reutilizando-os noutra contexto.

Por preservar o discurso de uma cultura nacional de identidade “mestiça” (como se esta anulasse os preconceitos e discriminações vivenciados por negros na sociedade em que vivemos), a irmandade de “pretos”, sem se dizer militante de qualquer movimento negro, defende constantemente a igualdade e a liberdade contra as opressões. Acredito que esses questionamentos não seriam necessários se houvesse, em nosso país, uma “igualdade social” de fato, ao invés de imperar uma falsa igualdade disfarçada na afirmação de uma suposta de ausência de preconceito. No entanto, predomina no país o “preconceito de se ter preconceito”. Essa construção “onírica” procura encobrir a diversidade de grupos que buscam marcar sua identidade sobre bases étnicas e que, quase sempre, estão questionando a tal “igualdade” e denunciando as violências vividas no cotidiano. Se a cultura nacional tenta unificar todos os membros da sociedade, independente de classe, raça ou gênero, do seu interior, porém, emergem inúmeros grupos que determinam suas próprias identidades, recorrendo às suas memórias. Estas podem se referir a um mesmo fato a que se refere a “cultura nacional”, porém vendo-o sob outro ângulo, como ocorre, por exemplo, na Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos.

Joel Rufino dos Santos afirma que a Irmandade do Rosário é um espaço de produção de um processo identitário, e reflete:

*“o que leva um sujeito entrar para a Irmandade do Rosário e se tornar devoto de santa Anastácia? Os sujeitos das mais variadas condições sociais, negro rico empresário, negro operário, mendigos, donas de casa ... Eu penso que é isso: a necessidade de ter uma identidade acima da identidade profissional. Não é uma crença mística nos milagres, nas divindades, não é isso ...”*¹⁰⁷

Quando, no salão, na festa de Nossa Senhora do Rosário, a juíza afirmava a importância de as mulheres estarem bem vestidas nas cerimônias, isso representava muito mais do que um gesto de vaidade, a afirmação de um tipo de identidade ritualizada nas últimas décadas. Estar arrumada é um fator distintivo em oposição a estar suja e mal vestida, assim como negros descalços, no passado, representavam a

condição de escravos e, negros calçados, de libertos. A roupa que se usa tem um significado. Os irmãos procuram vestir-se de acordo com a circunstância: na missa, por exemplo, há um rigor em relação ao comprimento das saias ou vestidos das senhoras. A opa distingue os irmãos: aqueles que pertencem à diretoria usam a cor branca com detalhes em dourado, e os demais adotam somente a cor branca.

Retornemos à questão do pertencimento a uma irmandade de “pretos” no século XXI e a de não ser esse pertencimento um fator de solidariedade entre seus membros, mas uma questão política, de afirmação do grupo. Abdias do Nascimento, ator que inaugurou com outros companheiros o teatro negro (TEN) na década de 1950, é também autor de livros sobre racismo e um político que tem como plataforma questões raciais. Escolheu a Irmandade para tomar posse do cargo de Secretário de Estado dos Direitos Humanos e Cidadania do Rio de Janeiro. Esta escolha poderia ser vista como natural: é irmão e está utilizando o local para uma festividade. No entanto, como já foi visto, a personagem em questão é uma figura de destaque na luta contra a discriminação do negro, no Brasil, já há muitas décadas. Seu discurso descrevia a irmandade como importante local de memória:

*“Não foi casualidade estarmos aqui, agora, nesta Igreja de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito dos Homens Pretos. Além de sagrado, este é um espaço histórico da cidadania construída na pluralidade e na diversidade. Temos aqui cristãos católicos e evangélicos, crentes da umbanda e do candomblé de origem africana, adeptos quem sabe do judaísmo, do budismo e do islamismo, todos irmanados no esforço de concretizarmos nossos ideais comuns (...) sob este teto e ao abrigo destas paredes, tal como em lugares semelhantes em todo este País, escreveu-se um longo e importante capítulo do mais antigo movimento social do povo brasileiro pela cidadania e pelos direitos humanos, iniciado já no século XVI: a luta dos descendentes africanos pela liberdade e pela igualdade ...”¹⁰⁸
[grifo meu]*

O texto oferece a possibilidade de pensar o exercício de afirmação da pluralidade por essa Irmandade, mas motivado por uma causa determinada. No caso de Abdias, a posse como Secretário dos Direitos Humanos envolveria uma política racial? É ainda premente a luta dos descendentes de africanos pela liberdade e pela igualdade? Aqui importa destacar que Abdias se fez irmão sem o envolvimento com as obrigações que acompanham o pertencer a essa comunidade; tanto ele quanto outros tornam-se

irmãos por considerarem a Irmandade um importante lugar de preservação da memória da luta dos africanos por parte dos que se consideram afro-descendentes.

Ocorre que a realização de um ato de empossamento como este na Irmandade do Rosário tem um enorme valor simbólico. Independente do grupo político a que pertence, a personalidade em questão estava inserida naquele contexto como representante da comunidade negra. O lugar deixava de ser um centro religioso católico para se tornar um ambiente plural. Neste sentido, a posse de Abdias do Nascimento representava um pequeno retalho dentro da colcha que a Irmandade, com seu histórico, vem construindo.

Abdias foi o primeiro senador negro na história do Brasil. Os convidados para a solenidade revelavam caminhada política semelhante a sua, vide Benedita da Silva, ex-governadora do Rio de Janeiro e ex-ministra, ganhadora de várias eleições com o bordão “mulher-negra-favelada”. Tomados em seu conjunto, secretário em posse e convidados representavam, naquele momento, além de uma identidade marcadamente étnica, a afirmação desta irmandade como espaço político e de pluralidade religiosa. Em seu discurso, Abdias destacou a diversidade religiosa presente: *“Temos aqui cristãos católicos e evangélicos, crentes da umbanda e do candomblé de origem africana, adeptos quem sabe do judaísmo, do budismo e do islamismo.”*

Joel Rufino descreve a Irmandade como um importante veículo de inserção do negro no interior de uma coletividade, de afirmação de laços comuns. Embora não participe do cotidiano da irmandade, demonstrou emoção e encantamento em seu relato. Junto com seu amigo, o ator Milton Gonçalves, conta que chegou a desfilar em procissão usando a opa. Em seu depoimento relata:

*“eu estava muito contente lá pois estava me sentindo inserido, através de uma irmandade antiga, de uma crença: eu não tenho essa crença, mas eu gostava de, naquele momento, estar inserido assim. Então são formas de inserção, as sociedades funcionam assim. O que a gente chama de sociedade é um jogo de identidades.”*¹⁰⁹

A Irmandade é um convite a se partilhar de uma memória comum, de sentir-se parte de algo maior que sua vida, de estar integrado a uma totalidade que supera o fórum individual. Nessa combinação de busca por integrar-se a um grupo de afinidades há ainda um sentimento de orgulho por pertencer a uma sociedade com tanto tempo de existência. Rufino destaca a importância desse sentimento de pertencimento:

*“é um sentimento profundo de que para existir tem que pertencer a alguém, a alguma coisa. Bom, então, quando um negro de classe média, intelectual, profissional liberal, cético, materialista, descrente de outra vida, etc., que acha que tudo isso é representação, ingressa numa irmandade religiosa, ele está obedecendo a essa necessidade de pertencer. É como se você descobrisse que se você não pertencer, você não é nada. Você tem que pertencer a alguém ou a algo. Eu penso que esse sentimento de pertencimento foi muito realçado na escravidão ... você tem que pertencer a uma comunidade, sozinho você não existe.”*¹¹⁰

Caó, importante liderança do Movimento Negro, também reforça o caráter aglutinador da Irmandade, o seu papel de elemento canalizador das pressões vivenciadas no momento presente. Além disso, ressalta o importante papel de reduto para a sobrevivência de determinados grupos e práticas em meio ao processo de discriminação social:

*“Eu acho que até hoje, se a sociedade impede que os negros se insiram em outros estratos organizacionais que ela cria, só reservados como espaços nobres para as elites, nada mais natural que os negros criem seus próprios redutos. É uma reação legítima à marginalização, à discriminação que lhe está sendo imposta.”*¹¹¹

Para o grupo manter-se com tal finalidade nos tempos atuais é necessário um esforço conjunto. De fato, eles vêm mantendo um esforço coletivo para sobreviverem ao longo do tempo, dentre os esforços que destacamos nesse sentido estão a cooperação para reerguer o prédio após o incêndio, fato descrito adiante, e a solidariedade após a proibição recente do funcionamento das funções religiosas. A tentativa de recuperação da igreja após o incêndio, tal qual fora no passado, foi fruto dessa tentativa de manter, da melhor maneira possível, o fio condutor que leva os irmãos ao passado e também os une. A necessidade de reerguer o prédio, na década de 1960, contribuiu para reafirmar laços identitários antigos. Esse período marca a necessidade de reformas tanto na estrutura material como na própria identidade da Irmandade no mundo contemporâneo. Fato mais simples como a proibição pela Cúria do exercício das atividades religiosas causou comoção e reavivou o sentimento de pertencimento. Sentimento esse expresso por Rufino, que, embora alheio da vida cotidiana da Irmandade, demonstra engajamento ao descrever a necessidade de se estar no grupo.

Partindo das cinzas para “novas” tradições e “novos” símbolos

A construção original da igreja, ainda belíssima, refletia a tradicional arquitetura portuguesa, com duas torres de bases quadradas, nave retangular com corredores laterais, capela-mor ladeada de sacristia e capela privativa com adoração permanente do corpo crucificado de Cristo. Na parte interna, uma riquíssima decoração cobria as paredes de folhas de ouro, luxo complementado por imagens sacras do período colonial e um altar suntuoso. Dizem que tanto o trabalho de levantamento da igreja quanto o de talha na decoração foram feitos pelos escravos. Todo esse trabalho desmoronou com o incêndio, em 26 de março de 1967; documentação, santos, vestimentas, cortinas, livros, tudo ficou destruído.

A Irmandade também se viu no meio dos escombros. Esse momento é lembrado com muita dor e, por algumas vezes, com lágrimas nos olhos: “menina, você não conheceu aquela igreja...”. As recordações impedem as palavras: “tudo aquilo que eu tinha vivido lá dentro ficou debaixo das pedras”. O fogo tomou conta de tudo em poucas horas¹¹². Naquele momento, os irmãos foram os responsáveis por uma nova construção. Tal qual seus “antepassados” sentiram-se importantes e, sobretudo, encarregados pela manutenção não só da história, mas de suas próprias vidas, que estavam entrelaçadas ao passado e à Irmandade.

Foi esse o significado que verificamos quando estabelecemos a importância do espaço material da igreja na manutenção de uma determinada memória da Irmandade do Rosário e São Benedito. É através da igreja que se estabelece uma relação com o passado, sendo este recuperado de modo a ressaltar uma crença no pertencimento étnico comum, quase parental. É na construção do templo pelos escravos que se fixa uma memória coletiva da comunidade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. As recordações do passado, não só dos membros dessa irmandade, mas também de diversos frequentadores desta igreja, remetem à sua construção. No entanto, a primeira construção, do século XVIII, praticamente não existe mais. O incêndio de 1967 colocou praticamente todo o prédio abaixo, restando apenas algumas paredes e o alicerce. Se toda a construção do século XVIII se foi com a remoção dos escombros, qual é o motivo de ser, ainda hoje, esta igreja denominada "igreja dos escravos" ou "igreja dos pretos"? E de, ainda, ser continuamente vista como igreja erguida por escravos, embora quase toda construção original já não exista mais? Além disso, que motivos levaram à

reconstrução da igreja, tendo como modelo básico a obra anterior, quando se podia construir algo totalmente novo?

Esse novo elemento, o incêndio, tal qual a construção da igreja no século XVIII, é um marco importante para a irmandade, pois atuou como um elemento constitutivo de sua memória. No caso específico da igreja, ela é, para todo o grupo, um importante campo de significação. A perda física desse lugar, com o incêndio, possibilitou, através do grande impacto emocional que tomou conta de todos, uma avaliação da real importância daquele espaço. Este foi um momento crucial para a reelaboração do que seria uma "igreja de pretos" e uma "irmandade de pretos".

O incêndio começou na noite de 26 de março do ano de 1967. Irmãos que moravam nos arredores chegavam desesperados, tentando em vão controlar o incêndio com baldes d'água. Muitos ficaram atônitos olhando o fogo. Uma devota de São Benedito tentou, à força, entrar no local em chamas, passou mal em frente à igreja e morreu no hospital¹¹³. A dor era imensa para todos. A perda da igreja significava a perda de um referencial para os irmãos. As pessoas com quem conversamos a respeito do episódio se referiam àquela noite com profunda tristeza. Como Helena, que disse fechar os olhos e ver novamente o altar como era. Ao abri-los, seu rosto sereno se transformou¹¹⁴. As descrições comparam sempre o passado com o presente: "Você não viu isso antes, era uma maravilha...". Mas a igreja passou por um processo de reconstrução que, se não foi possível restaurar o brilho e o luxo do passado, manteve sua estrutura com as mesmas divisões internas que existiam anteriormente.

Relembramos novamente o historiador Eric Hobsbawm, que descreve a necessidade de se inventarem tradições quando ocorrem transformações muito amplas e rápidas. "Novas" tradições surgem nesse contexto de demanda de adaptações, normalmente utilizando-se de antigos modelos reutilizados para novos fins. Nesse sentido, a construção da igreja foi revestida de um caráter de antigüidade não só na reconstrução do prédio, que manteve o projeto inicial do século XVIII, mas na reinstauração de determinadas práticas rituais cheias de uma aura de pompa principesca, de hierarquias e cerimoniais revestidos pelos simbolismos dos estandartes, das procissões e das vestimentas. Como o fogo tomou conta de quase tudo, podia-se ter optado por reconstruir um novo templo, com uma linguagem arquitetônica mais moderna; no entanto, a escolha recaiu sobre o projeto anterior. Essa escolha é significativa, na medida em que o interesse era o de manter-se algo que simbolizasse a relação com o passado, que se concretizasse, no templo, esse constante relacionamento

com o que já se foi, reinventando, desse modo, a permanência da tradição dessa casa como uma casa de "pretos" e, mais ainda, como de "escravos". Os relatos levam a pensar que, ao se encarregarem de reconstruir a igreja, os irmãos se sentiam responsáveis, tal qual os seus antepassados, pela manutenção de um lugar somente deles, de um refúgio de liberdade. Seria preciso manter essa tradição. Era necessário valorizar o que os escravos haviam construído com tanto sacrifício, e não seriam as dificuldades daquele momento, consideradas menores diante da vida do cativo, que impediriam o empenho desses homens na reconstrução também de suas memórias.

Mais uma vez, recorreremos à descrição da memória, buscando compreender aquele evento de reconstrução material e imaterial em torno do prédio. A definição de memória de Pollak é de que esta é basicamente um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes. A memória é a base constitutiva da identidade, assim como as paredes e os alicerces que sobreviveram ao incêndio passaram a ser a estrutura da nova igreja. Segundo Pollak:

*"...a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si."*¹¹⁵.

Portanto, a memória reconstruída pela Irmandade, nesse período posterior ao incêndio, é um manancial de informações que não segue necessariamente uma cronologia linear. Após o incêndio que incinerou as documentações dessa irmandade, os relatos passam a ser fontes preciosas de informações, principalmente no que diz respeito ao tipo de lembranças que estão sendo resgatadas na reconstrução da memória do grupo.

Para a reconstrução da igreja foram necessários esforços e empenho extras por parte dos irmãos. Quem tinha melhores condições sociais doava dinheiro e os que ocupavam cargos de prestígio conseguiam doações de grande porte. Àqueles que possuíam apenas a imensa vontade de ver a igreja reerguida coube um afinco maior para recolher donativos. Andavam atrás de contribuições levando caixas de esmolas tal qual seus ancestrais (não por consangüinidade, mas por afinidade). As caixas eram deixadas em pontos estratégicos da cidade, como, por exemplo, a Central do Brasil, e posteriormente recolhidas. Havia também quem, após um dia de trabalho árduo, arregaçasse as mangas para uma segunda jornada na obra, primeiro retirando escombros e, depois, na construção propriamente dita. O relato do Sr. José Seixas é tomado de

emoção. O irmão lembra-se do modo como chegava de terno e gravata, retirava a roupa e “caía” na obra, acreditando que seu esforço era semelhante ao do escravo que doava sua hora de folga, empenhando-se em construir sua igreja. Seu José afirma que por várias vezes sentiu a presença de espíritos, escravos que naqueles momentos o ajudavam:

“foi uma construção tão bem feita, a primeira, dos nossos antepassados, que caiu tudo, mas as paredes ficaram, porque se fosse igual a da minha casa ia cair tudo, mas ali foi feito com pedra de mão e óleo de baleia. Eu saía da TV tupi e ia direto para lá, encontrava dois irmãos, agora já falecidos, Sidnei Pereira Maciel e Cesarino; este era procurador geral e o Sidnei, Juiz de São Benedito. A impressão que nós tínhamos era que tinha escravos ali com a gente, a gente sentia isso, sentia essa energia.”¹¹⁶

O prédio foi parcialmente reconstruído, visto que não foi possível restaurar por completo as características arquitetônicas originais da igreja. A preocupação maior foi preservar o que havia sobrado e os objetos que contavam um pouco a história dessa irmandade. Inaugurou-se um museu, o "Museu do Negro", para abrigar objetos recuperados entre os escombros, dentre eles, peças do cativo como correntes, vira-mundo (instrumento de tortura que deixava os escravos virados de cabeça para baixo), palmatórias, gargalheiras, candeias e cadeados, além de acessórios de santos, como esplendores e pequenas coroas. Parte do acervo foi complementado com livros sobre escravidão e imagens diversas de negros em gravuras, esculturas ou estátuas como as de preto-velho espalhadas pelo salão.

O Museu do Negro foi reinaugurado no início da década de 1970, com a finalidade maior de expor a dor da escravidão. Este local sintetiza o que a irmandade representa, é parte da identidade construída por esse grupo. As possíveis "transformações" dessa memória passam a ser representadas no interior do Museu. Na matéria do jornal “O Fluminense”, sob o título "Museu do Escravo conserva a grande dor de uma raça", logo no primeiro parágrafo encontramos destacado o fato de a igreja ter sido erguida por escravos:

“Construída pelos escravos em 1710, com a finalidade de prestar culto aos seus padroeiros e de enterrar seus mortos, a Igreja dos Negros foi totalmente destruída por um incêndio em 1967, permanecendo apenas suas paredes, argamassa de pedra, cal e óleo de baleia. Era nessa mesma igreja que os escravos promoviam festas,

*para arrecadar dinheiro para comprar a liberdade. Essas são algumas das características do Museu..."*¹¹⁷

A dor e o sofrimento dos escravos estavam impressos no Museu, a mesma dor descrita por alguns irmãos que assistiram à já mencionada peça representativa dos martírios da escravidão, em comemoração na igreja, aos 110 anos da abolição da escravatura. Este sentimento também transparece na entrevista com a museóloga D. Juracy, irmã do Rosário e atual responsável pelo museu. Emocionada, a irmã relata que chorou ao manusear as peças de tortura dos escravos; o peso dos ferros fez emergir o sofrimento dos cativos. Ouvindo o relato, tem-se a impressão de ainda existirem escravos, de que a irmã, de algum modo, estava se referindo a uma espécie de passado que não passou, embora a própria D. Juracy não tivesse sofrido os martírios da escravidão¹¹⁸.

O incêndio provocou inúmeras mudanças nessa irmandade. O fogo, em um sentido simbólico, assim como a água, atua como um princípio purificador, podendo ser considerado morte e também renascimento. Algumas cerimônias podem utilizar esse princípio como fonte de adivinhação. Ao se acenderem fogueiras ou velas, dota-se o fogo da qualidade de mensageiro entre dois mundos. O fogo também pode também iluminar um caminho escuro, causar dor, obscurecer a visão e sufocar. Na representação do inferno, não pode faltar fogo. Jean Chevalier e Alain Gheerbrand descrevem o poder simbólico do fogo como agente de purificação:

*“Nessa perspectiva, o fogo, na qualidade de elemento que queima e consome, é também símbolo de purificação e de regenerescência. Reencontra-se, pois, o aspecto positivo da destruição: nova inversão do símbolo. Todavia, a água é também purificadora e regeneradora. Mas o fogo distingue-se da água porquanto ele simboliza a purificação pela compreensão, até a mais espiritual de suas formas, pela luz e pela verdade; ao passo que a água simboliza a purificação do desejo ...”*¹¹⁹

O fogo, além de destruir, inspirou a necessidade de reconstruir simbolicamente a identidade da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Em algumas descrições sobre a escrava Anastácia, relatadas por seus fiéis, sua imagem teria surgido do fogo, após o incêndio. Esta versão foi confirmada na entrevista do Sr. José Seixas e em conversas informais com Seu Manuel, zelador do Museu. A imagem de Anastácia teria resistido ao incêndio e sido encontrada por um dos juízes da irmandade. A escrava

estaria, segundo tais versões, enterrada na igreja, e a conservação de sua imagem seria um indício de que a reconstrução teria êxito. Partindo do fogo, surge uma “nova” igreja, uma “nova” irmandade e uma “nova” crença: a fé na escrava Anastácia.

O passado não havia se perdido; ao contrário, era o alicerce dessa nova construção, a base para invenção de novas tradições, visto que estas recuperam o passado de forma bastante particularizada, associando antigos símbolos a novos costumes ou inventando símbolos para antigos costumes. Hobsbawm e Ranger¹²⁰ afirmam que não há necessidade de inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam. Refletindo o que propõe tais autores, a perda do espaço material promoveu a recuperação de uma memória do grupo, não no sentido de preservação de uma memória intacta, mas como forma de utilizar a história com outras finalidades: elementos antigos seriam utilizados na elaboração de tradições.

Nessa reelaboração do grupo, em fins da década de 1960, a etnicidade foi o elemento mais utilizado como veículo organizatório. Independentemente de laços de parentesco ou de cultura, os irmãos compartilharam, desde o primeiro momento, a necessidade de manter um determinado passado “comum”. Essa seria uma das invenções de tradição realizadas pelo grupo, que se utilizou com propriedade dessa linguagem que é a etnicidade e que, de certo modo, garantiu, assim, sua sobrevivência enquanto comunidade não só de culto a santos padroeiros, mas, sobretudo, enquanto comunidade de cor e, como tal, responsável pelo compromisso de manter vivas as memórias dos homens “pretos”. Nesse sentido, a opção pela adesão à Irmandade é, hoje, política, definidora de atuação na sociedade em que se vive, seja na recepção de membros políticos com um histórico de luta pelo Movimento Negro, na encenação de peças que lembrem o martírio da escravidão, nos hinos de louvores aos santos padroeiros, na preocupação da beleza como as “irmãs de antigamente” ou na manutenção de uma memória através do “Museu do Negro”. Neste local, a escrava Anastácia permanece como expoente das tradições recriadas pela comunidade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos.

A aproximação da Irmandade ao culto à Anastácia, num momento específico na década de 1970, não está isenta de maiores articulações políticas e sociais do período; ao contrário, é fruto de uma dinâmica que, de certo modo, estimulou seu surgimento e o mantém. As articulações com outros segmentos da sociedade serão responsáveis pela definição do perfil de negra que a escrava Anastácia representa. Eis, então, o que analisaremos a seguir.

¹ A história de Madureira foi contada numa entrevista com o Sr. José Seixas, no dia 23 de outubro de 2000, e repetida por outro irmão em conversa informal, registrada no diário de campo de 05 de novembro de 2000. Madureira seria uma espécie de escravo guerreiro que no cativo já havia solidificado alianças e costumes; não deixava de realizar o que queria, mas continuava cativo. O senhor José Seixas é um importante membro da Irmandade por pertencer a uma família "tradicional" (com mais de cinquenta anos nessa irmandade), além de ter ocupado cargos administrativos em momentos de grande importância para nossa pesquisa. Foi acólito dessa igreja; na Irmandade, Procurador, Juiz e hoje mantém o cargo de sub-rogado, que é uma espécie de cargo vitalício, ocupado por pessoas que tenham antiguidade na Irmandade. Qualquer decisão que possa comprometer a existência da Irmandade, como por exemplo, a venda de algum bem, passa anteriormente pelo crivo dos sub-rogados.

² Descrevendo a origem portuguesa-africana das coroações de reis do Congo, José Ramos Tinhorão relata haver a coroação realizada "no âmbito das confrarias de Nossa Senhora do Rosário" no próprio território português, no século XV. No Brasil, a data de existência de uma primeira confraria do Rosário é de 1552, em Olinda. In: TINHORÃO, José Ramos. Os sons dos negros no Brasil. São Paulo: Art Editora, 1988, p. 97.

³ Retirado do artigo "A História dentro da História". In: Boletim mensal da Irmandade de N. Sra. do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, nº 50 ano 5 – out. 1983.

⁴ COARACY, Vivaldo. Memórias da Cidade do Rio de Janeiro. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1988.

⁵ MOURA, Roberto. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Coleção Biblioteca Carioca, 1987, p.34.

⁶ KARASCH, Mary. Vida dos Escravos no Rio de Janeiro – 1808 a 1850. São Paulo: Cia das Letras, 2000, p.360.

⁷ KARASCH, op. cit., pp.324-334, respectivamente.

⁸ Trecho da carta do Pe. Antônio Pires, datado de 04 de julho de 1552, retirado de TINHORÃO, José Ramos. "A origem portuguesa-africana das coroações de reis do Congo: séculos XV e XVI". In: Os sons dos negros no Brasil. São Paulo: Art editora, 1988, p. 97.

⁹ Ver: ABREU, Martha, O Império do Divino. A autora estuda a festa do Divino no Rio de Janeiro do século XIX, demonstrando a riqueza da festa e a diversidade de seus participantes, bem como a manutenção de uma determinada ordem, através da repressão policial.

¹⁰ BOSHI, Caio César. Os Leigos e o Poder. São Paulo: Ática, 1986, p.14.

¹¹ BOSCHI, op. cit., pp. 68-69.

¹² Vale conferir o seguinte trecho da obra História da Igreja no Brasil, de Eduardo Hooarnaert: "*a função do branco junto ao preto sempre foi à mesma, nas confrarias, nos compadrios, nos apadrinhamentos de batismo ou casamento: a de atrair o homem preto para o mundo branco. Desta forma fica bem claro que as irmandades provocaram em parte a progressiva integração dos africanos na sociedade colonial (...)*". Apud: BOSHI, op. cit., p.69.

¹³ SOARES, Mariza de Carvalho. Os devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Tese de doutoramento, Departamento de História da UFF, 1998.

¹⁴ Espécie de estatuto contendo a história da irmandade, as regras e os direitos de cada um de seus membros.

¹⁵ REIS, João José dos. A Morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p. 55.

¹⁶ KARASCH, op. cit., tabela pp.358-360.

¹⁷ KARASCH, op. cit., pp. 358-359.

¹⁸ "Compromisso" da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, 1831, p. 5.

¹⁹ Informação do Sr. José Seixas em entrevista citada anteriormente.

²⁰ POLLAK, Michael. "Memória e identidade social", in: Revista Estudos Históricos, vol.5, nº 10. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1992, p.200.

²¹ Falo que a construção foi uma iniciativa exclusiva dos escravos devido ao fato de ser esta a memória do grupo. Ainda não apareceram relatos sobre a participação de homens livres na construção. Já na composição da parte administrativa aparecem forros e livres.

²² KARASCH, op cit., p. 299-300.

²³ Mary Karasch, em obra citada anteriormente, capítulo I, pp.37-38, descreve a diversidade da cor e condição dos negros no Rio de Janeiro do século XIX. Eram chamados crioulos tanto os escravos nascidos no Brasil quanto os nascidos em territórios de domínio português, os chamados crioulos africanos; escravos pardos eram descendentes de europeus com africanos; escravos de "nação" eram os diversos escravos que traziam com seu nome a indicação de seu grupo de procedência. Já os crioulos

perdiam essa identificação, passando muitas vezes a serem reconhecidos pela sua província de origem ou somente por crioulos.

²⁴ A cidade favorecia a diversidade de ocupações e, segundo as descrições de Rugendas, os homens procuravam exercer atividades de marceneiros, alfaiates, marinheiros ou carregadores, enquanto as mulheres exerciam a atividade de amas, lavadeiras, floristas ou quitandeiras. Cf: RUDENDAS, Johann Moritz. “Usos e costumes dos negros”. In: Viagem Pitoresca através do Brasil. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979, p.269.

²⁵ Chalhoub faz algumas críticas à idéia de que negro descalço era escravo. Segundo ele, um escravo querendo passar por livre poderia utilizar esse recurso ou, ao contrário, um livre ou liberto poderia ter o costume de andar descalço. In: CHALHOUB, Sidney. Visões da Liberdade, São Paulo: Companhia das Letras, 1998 p. 213.

²⁶ KARASCH, op. cit., p. 375.

²⁷ Ver: NEDER, Gizlene. “Racismo e cidadania no Brasil”. In: Violência & Cidadania. Porto alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1994, pp.49-50. A autora mostra que no início da República era comum nos relatos contidos nos processos criminais e na imprensa encontrarmos referência à origem africana dos criminosos, o que remete a uma possível associação crime-negro no imaginário social.

²⁸ MAGGIE, Ivonne. Medo do Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça, 1992.

²⁹ KARASCH, op. cit., p.374.

³⁰ KARASCH, op. cit., p. 361.

³¹ SOUZA, Marina de Mello e. Reis Negros no Brasil escravista: História, mito e identidade na festa de coroação de rei congo. Tese de doutoramento, Universidade Federal Fluminense, 1999, p.233.

³² Afinidade no sentido de sentirem-se com gostos e crenças afins ou mesmo forte relação de amizade. Não se trata de uma relação parental com significado antropológico advindo do casamento em oposição à relação do parentesco por consangüinidade.

³³ Acumulou por duas vezes a responsabilidade de permitir o funcionamento da sede episcopal em sua casa, nos séculos XVII e no XIX.

³⁴ CHALHOUB, op. cit., pp.102-108.

³⁵ GORENDER, Jacob. A escravidão reabilitada. São Paulo: Ática, 1991, p. 28.

³⁶ MOURA, op. cit., p.43.

³⁷ MOURA, op. cit., Cap. “Vida de sambista e trabalhador”.

³⁸ BOSCHI, op.cit., p.12.

³⁹ Descrições do trânsito dos negros nesse espaço urbano são encontradas, com maior riqueza de detalhe, em: CHALHOUB, Sidney. “Cenas da cidade Negra”. In: Visões da Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Também a respeito das habitações populares no centro da cidade ver: MOURA, Roberto. “O Rio de Janeiro dos bairros populares”. In: Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Coleção Biblioteca Carioca, 1995.

⁴⁰ O número dessas estalagens em 1888 era de 1331, e o dos quartos de aluguel 18866, nos quais moravam 46 680 pessoas. Cf. CARVALHO, José Murilo. “O Rio de Janeiro e a República”. In: Os Bestializados. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p.36-38.

⁴¹ SOIHET, Raquel. “Festa da Penha: *avant-première* do Carnaval (1890-1920). In: Subversão pelo Riso. Estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas. Rio de Janeiro: Fundação ao Getúlio Vargas, 1998, p. 24

⁴² Entrevista com Sr. José Seixas; as mesmas informações já haviam sido relatadas anteriormente pelas irmãs Ilda (62 anos), Irma (63 anos) e Helena (75 anos), que são primas do Sr. José. Essas mulheres construíram toda a sua história de vida na irmandade, no entanto, apenas recentemente formalizaram sua entrada na mesma: Ilda entrou em 1998 e Irma e Helena em 1999. O pai era africano originário de Cabo Verde e era através da avó, Isméria, irmã desde a década de 1920, que tinham contato direto com a irmandade.

⁴³ O incêndio ocorreu no ano de 1967. Este período será tratado com maior riqueza de detalhes na parte dois deste capítulo.

⁴⁴ Esse é o dia no qual a igreja recebe mais visitas e a missa tem uma grande procura. A esse respeito ver o terceiro capítulo do presente trabalho.

⁴⁵ “Sagrado” significa a parte espiritual da Igreja; a presença do corpo eucarístico, o corpo de Cristo presente na Sagrada Eucaristia. Uma Igreja sem o Sagrado torna-se um local como outro qualquer, perde seu potencial sacro.

⁴⁶ “Provedores e dirigentes de Irmandades passam a ter encontros a cada três meses”. In: Jornal “Redenção”, março de 1999.

⁴⁷ Esses encontros mensais festivos passaram a acontecer há cerca de quinze anos. Mas, tradicionalmente, os irmãos encontram-se nas festas dos santos padroeiros, sendo que, na festa de São Benedito, no segundo Domingo de outubro, a cerimônia religiosa é acompanhada de uma tradicional feijoada.

⁴⁸ Atualmente, existem pessoas pagas para realizar esse trabalho, mas muitas senhoras, as antigas “zeladoras”, não deixam de realizar esse tipo de tarefa que, além de ser um compromisso pessoal com o santo, reflete uma importante satisfação em fazer parte da Irmandade e de cuidar da mesma, bem como dos “antepassados”.

⁴⁹ MOURA, op. cit., pp. 143-144.

⁵⁰ POLLAK, op.cit., p. 204.

⁵¹ COHEN, Abner. “Organizações invisíveis: alguns estudos de casos”. In: O homem bidimensional, a antropologia do Poder e o simbolismo em sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.117.

⁵² Recorro ao termo “preto” como genérico também utilizado pela irmandade ao se auto-intitular “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos”.

⁵³ SOIHET, op.cit., p.45.

⁵⁴ KARASCH, op.cit., p.375.

⁵⁵ Entrevista com Sr. José Seixas, membro da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, em 16 de agosto de 2000.

⁵⁶ Sala de reuniões dos Juízes, na qual as decisões mais importantes são tomadas.

⁵⁷ O uso do termo refere-se à forma utilizada pelo autor. Cf. citação completa na página 28. COHEN, op. cit., p.117.

⁵⁸ COHEN, op.cit., p.117.

⁵⁹ Essa questão será tratada com maior rigor no próximo capítulo. Vale conferir: SCHWARCZ, Lilia. “Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade”. In: História da Vida Privada no Brasil, vol. 4, São Paulo: Cia das Letras, 1998, pp.173-245.

⁶⁰ A chamada “democracia racial” e os antagonismos vividos pela maior parte da população negra, que sente na pele a falácia do mito, serão também discutidos no decorrer do trabalho.

⁶¹ KIDDY, Elizabeth. Brotherhoods of our lady of the Rosary of the blacks: community and devotion in Minas Gerais, Brazil. Abstract of Dissertation, University of the New México, August, 1998.

⁶² Não havendo como deslocar esse termo para outro campo, utilizo-o, sem, contudo polemizá-lo, mas ciente de sua conotação fortemente arraigada em seu uso no decorrer do sécs. XIX e XX como instrumento de hierarquização social. Segue, portanto, o uso sem o sentido empregado pelas teorias raciais, mas dentro de uma perspectiva culturalista.

⁶³ CUNHA, Manuela Caneiro da. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. In: Antropologia do Brasil - mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense-Edusp,1986, pp.98-99.

⁶⁴ Entrevista com Kênia Fagundes. Esta jovem irmã (23 anos) era filha do tesoureiro da irmandade, trabalhava como “responsável” pelo Museu, mas não freqüentava as cerimônias religiosas, pois era evangélica. Museu do Negro, 10 de maio de 1999.

⁶⁵ Entrevista com Helena Ribeiro, em sua residência, em maio de 2000.

⁶⁶ Entrevista publicada no jornal “Redenção”, de circulação interna da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Rio de Janeiro, junho / julho de 1998.

⁶⁷ Jornal “Redenção”, maio de 1998.

⁶⁸ A retirada do sagrado da igreja implica impossibilitar o exercício da fé através do rompimento das atividades religiosas como a santa missa. Esse ato da Cúria abalou os irmãos, provocando conflitos e muita tristeza. O fato e suas implicações estarão presentes no próximo capítulo.

⁶⁹ Jornal “O Globo”, 20 de abril de 2000.

⁷⁰ Refiro-me às irmandades de São Elesbão e Santa Efigênia

⁷¹ WEBER, Max. “Relações comunitárias étnicas”. In: Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva, vol.1, 3ª ed., Brasília: UnB, 1994, p. 270.

⁷² Entrevista com Sr. José dos Santos Seixas, em 16 de agosto de 2000.

⁷³ CARNEIRO, op. cit., p.273.

⁷⁴ Ver: MONTES, Maria Lúcia. “As figuras do Sagrado: entre o público e o privado”. In: NOVAIS, Fernando A. (org.) História da vida privada no Brasil, vol. 4. São Paulo: Cia das Letras, 1998, pp.63-172.

⁷⁵ Esses laços de familiaridade, mantidos e expressos no tratamento de irmãos, podem ser pensados, no caso específico da Irmandade, como resquícios do sentimento de parentesco reconstruído pelos escravos, ainda no navio e no mercado à espera de compradores. Desenraizados de sua terra e família, reconstruíam relações de fraternidade e lealdade. Interessante perceber que os iniciados no santo são apresentados num dia de festa conhecido como “saída de barco”, e que os iaôs, apresentados no mesmo dia, consideram-se irmãos.

⁷⁶ Entrevista no Jornal “Redenção”, maio de 1998. Dr. Passos é procurador do Cardeal e, nessa entrevista, orientava a nova mesa diretora que assumia o cargo.

⁷⁷ Fragmento do texto de Dom Eugênio Sales: “Domingo, uma festa primordial”. In: A Redenção, out.1998, p.10.

⁷⁸ GEERTZ, Clifford. “‘Ethos’, visão de mundo e a análise de símbolos sagrados”. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Ed. Livro Técnico e Científicos, 1989, pp.143-159.

⁷⁹ Entrevista com Sr. José Seixas, em 23 de outubro de 2000.

⁸⁰ RUGENDAS, op. cit., pp.280-281.

⁸¹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito dos Homens Pretos, p. 9.

⁸² Entrevista com Rosângela, 11 de maio de 2000. No período da entrevista Rosângela era membro de uma junta interventora que fazia parte da transição administrativa que sofria a irmandade.

⁸³ Compromisso, op.cit., p.19.

⁸⁴ ROUSSO, Henry. “A memória não é mais o que era”. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.) Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp.93-102.

⁸⁵ ROUSSO, op. cit., p.94.

⁸⁶ Uma senhora, em visita ao Museu do Negro, 05 de setembro de 2001, disse que procurava uma corrente com uma bola de ferro para “mentalizar” a situação em que vivia em seu trabalho. Desse modo ela deixaria “preso” no Museu sua angústia e se libertaria daquela situação.

⁸⁷ A princesa Isabel Eleonora é bisneta da princesa Isabel, a “redentora”. Jornal “Redenção”, out.1998.

⁸⁸ Entrevista com Helena, 75 anos. Apesar de ser irmã nova, ou seja, de ter “tomado posse” recentemente, sua família é tradicional na Irmandade, tendo a avó ocupado cargo de juíza. Maio de 2000.

⁸⁹ WEBER, op. cit., p.273.

⁹⁰ HOBSBAWM, op. cit., p.9.

⁹¹ Entrevista na casa de Helena em setembro de 2000, e com Sr. José Seixas, em sua residência, em outubro de 2000.

⁹² REIS, op. cit., p. 51.

⁹³ REIS, op. cit., p.52.

⁹⁴ Diário de Campo. Visita à igreja da Lapa dos Mercadores em 09 de novembro de 2000.

⁹⁵ MERCER, Kobena. Apud: HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p.9.

⁹⁶ O hino é cantado sempre nas missas, independente de ser festa do santo ou não. É uma homenagem feita sempre aos padroeiros e, no dia 05 de novembro 2000, quando homenageavam Nossa Senhora do Rosário, a música foi cantada pelos irmãos em uma pequena procissão ao redor da igreja, estando os irmãos devidamente paramentados segurando as bandeiras dos santos.

⁹⁷ Essa oração é divulgada nos santinhos e dita nas cerimônias, assim como nas ladainhas realizadas na Irmandade.

⁹⁸ Diário de campo, Irmandade do Rosário, maio de 2000.

⁹⁹ As duas orações são encontradas em qualquer loja de artigos religiosos. Essas foram distribuídas aos participantes das festividades em homenagem aos respectivos santos. A de São Benedito, dentro de uma pequena sacola de papelão, juntamente com um pedaço de pão que simboliza a fartura, devendo ser colocado com alimentos, um amuleto para atrair a bonança. E o santinho de N. S. do Rosário, além do pão embrulhado num fino lenço de “filó” com rendas, tinha um acompanhamento de um terço nas cores rosa e azul, terço de dedo, daquele que possui somente uma dezena de contas e o fiel repete cinco vezes as orações para completar o terço inteiro.

¹⁰⁰ KARASCH, op. cit., nota nº 32 do cap. 8: “Samba e canção: a cultura escrava afro-carioca”.

¹⁰¹ Optei por manter a designação usual da irmandade, que posteriormente será alterada para “negros”, termo, hoje, considerado mais politicamente correto do que “preto”. Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Negros, 2000. Com uma nova administração no ano de 2000, retornam ao termo “pretos”, dividindo opiniões.

¹⁰² Diário de campo. Conversa informal na festa de N. S. do Rosário, 05 de novembro de 2000.

¹⁰³ Como afirmei no corpo do texto, foram retirados de depoimentos orais e escritos. Ver matéria com a juíza D. Judith Gomes, no Jornal “Redenção”, maio de 1998. D. Judith (85 anos) foi juíza de Nossa Senhora do Rosário, atuando de forma quase integral, pois, além de suas funções religiosas, também era responsável por uma das lojas internas de artigos religiosos.

¹⁰⁴ HALL, Stuart. “A identidade em questão”. In: A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p.16.

¹⁰⁵ HALL, op. cit., p.49.

¹⁰⁶ HALL, op. cit., p.51.

¹⁰⁷ Entrevista com Joel Rufino dos Santos, em 08 de março de 2001. Joel é autor de vários livros sobre a questão da negritude, suas publicações alcançam também o público infanto-juvenil. Rufino é um importante expoente do Movimento Negro. Atualmente, é professor no departamento de Literatura na UFRJ e ocupa o cargo de sub-secretário de Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro.

¹⁰⁸ Trecho do discurso de posse publicado no Jornal "Redenção", nº 07, Março de 1999.

¹⁰⁹ Rufino, entrevista, op. cit.

¹¹⁰ Rufino, entrevista, op.cit.

¹¹¹ Entrevista com Carlos Alberto Caó de Oliveira, em 16 de março de 2000. Jornalista, político e atuante no Movimento Negro na década de 1970. Foi responsável pela elaboração da lei contra prática de racismo, que ficou conhecida como "lei Caó".

¹¹² Entrevista com Sr. José Seixas em 23 de outubro de 2000.

¹¹³ O episódio foi contado pelo Sr. José Seixas, em entrevista citada anteriormente. O marido desta senhora seria um dos principais colaboradores na reconstrução da igreja. Segundo Sr. José, seriam brancos de alma negra".

¹¹⁴ Entrevista em 13 de setembro de 2000.

¹¹⁵ POLLAK, op. cit., p. 201.

¹¹⁶ Entrevista com Sr. José Seixas, op. cit.

¹¹⁷ Jornal "O Fluminense", 03 de junho de 1974.

¹¹⁸ Entrevista com Dona Juracy, Irmandade do Rosário, maio de 2000. Dona Juracy é museóloga e atual responsável pelo Museu do Negro. Também participa de outras irmandades religiosas e já atuou em grupos de "consciência negra".

¹¹⁹ CHEVALIER, Jean e GHEERBRAND, Alain. Dicionário de Símbolos: mitos costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, pp.440-443.

¹²⁰ HOBBSAWM e RANGER, op. cit., p.16.

CAPÍTULO II: A construção de um símbolo

Efervescência de uma época

O Museu do Negro, criado pela Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos e reaberto nos anos setenta, tornou-se um centro de referência de memória do grupo. No entanto, houve uma seleção do tipo de memória que se pretendia manter da Irmandade e uma elaboração do modo como esta memória deveria se constituir como uma identidade “negra”. Para a Irmandade o Museu seria, portanto, uma espécie de álbum fotográfico familiar, no qual as diversas peças expostas funcionariam como fotografias. Essa manutenção mnemônica colaborou na atualização das tradições do grupo, assim como a elaboração do museu, que objetivou o resgate de história de um povo, afirmando “povo” como a totalidade dos africanos trazidos para o Brasil. Além disso, há a tentativa de preservação de heranças atribuídas aos que eram considerados “antepassados”. Aberto ao público, o Museu funcionaria como espécie de vitrine que se revela aos olhares, expondo e sugerindo as memórias desta Irmandade.

No início da década de 1970, a Irmandade do Rosário tentava se organizar, almejando, de algum modo, expor o que havia construído internamente após o incêndio: suas memórias. Nesse mesmo período, paralelamente, ocorriam no país diversos tipos de mobilização que visavam à organização de movimentos sociais em torno das questões que, de certo modo, envolviam a “identidade”. Formaram-se grupos a partir de afinidades de ideais: trabalhistas, revolucionários diversos, religiosos, reformadores, estudantes. Da mesma forma, grupos com projetos afinados com a questão da etnicidade se reestruturavam. Ainda que não exista o propósito de comparar a Irmandade a esses grupos, há que se considerar que o contexto de mobilização em torno de ideais influenciaria, naquele período, no rumo dessa Irmandade.

O depoimento de Caó, líder do Movimento Negro da época, é bastante elucidativo:

“Era um lugar de reunião. Aqueles que lutavam, que desenvolviam esta forma de questionamento, de contestação do regime militar, tinham a casa aberta. Ela era uma aliada, às vezes incômoda, dessas pessoas e instituições que cresciam e se formavam naquele momento. Aliás, dos líderes dos movimentos que se formavam nesse momento, muitos deles eram oriundos ou até integrantes da própria irmandade: Lélia Gonzales,

*Iedo, que está até hoje aí no MNU. Joel Rufino dos Santos estava nos dois campos. Então, não se pode separar um do outro*¹.

O estudo desse período, rico em mobilização, pode nos ajudar a refletir sobre a formação de uma identidade étnica no interior da Irmandade. Um importante fato que contribuiu para ampliar a reflexão sobre a identidade negra foi o processo de revisão historiográfica abordando o negro na sociedade brasileira, principalmente sua inserção no mercado de trabalho após a abolição da escravatura. Além disso, entidades negras que atuavam em diversas frentes de movimentos sociais no período organizaram-se no sentido de atuar de forma unificada em torno do projeto de lutar pela conscientização da situação discriminatória do negro na sociedade brasileira.

Nesse período, o debate acadêmico era intenso e caminhava para uma revisão da produção acerca do caráter e das conseqüências da escravidão². Intelectuais reavaliaram produções em torno de temas que envolviam a questão da negritude. Algumas revisões mantiveram versões produzidas anteriormente, como, por exemplo, em relação à anomia do escravo. O escravo era tomado como um ser completamente destituído de vontade própria, pois, segundo tal análise, havia internalizado a cultura dos senhores. Sua religião foi percebida como “sincretizada”, misturada, e, conseqüentemente, distante de suas raízes. Como resultado desta “internalização” completa da identidade do “branco”, a saída para o negro seria sua integração na sociedade de modo pacífico e ordenado, uma situação quase inevitável – parte do processo civilizatório. Essas visões corroboravam o ideal predominante de “unidade da pátria”. Os estereótipos contribuíam para sustentar uma ideologia na qual o negro era passivo diante de situações conflituosas, e este seria o princípio gerador de uma face da sociedade brasileira “harmoniosa”.

Os estudos buscavam analisar o impacto do cativo sobre os negros. Este foi o fio condutor dos trabalhos de Florestan Fernandes e Roger Bastide. Ambos examinavam a formação do cativo como sendo fruto de um processo de aculturação que, segundo Fernandes, seria resultado do esforço dos senhores em tolher e solapar todas as formas de união ou de solidariedade entre os escravos. Esse intento teria se concretizado e gerado, na visão dos pesquisadores, uma ausência ou dificuldade de mobilidade entre negros na sociedade brasileira até aquele momento. Para Bastide, a aculturação sofrida pelos negros trazia em si um processo psíquico de “interiorização” da figura do senhor branco como pai

e, portanto, de assimilação de sua cultura – sua concepção do mundo e da vida seriam as maiores referências³.

Na década de 1960, estudos promovidos por Florestan Fernandes analisavam a participação do negro no universo de trabalho daquele período e o classificavam como um ser completamente desqualificado, fruto de um sistema escravista que o esgotara:

*“O trabalho escravo nunca irá até além de seu ponto de partida: o esforço físico constrangido; não educará o indivíduo, não o preparará para um plano de vida mais elevado. Não lhe acrescentará elementos morais; pelo contrário, degradá-lo-á, eliminando mesmo nele o conteúdo cultural que porventura tivesse trazido do seu estado primitivo. Em síntese, a escola da escravidão não formou, apenas, o agente do trabalho escravo: deformou-o.”*⁴

Nessa concepção, o negro, tanto escravo quanto liberto, estaria completamente perdido. A “deformação” promovida pela escravidão era irrecuperável, e a integração do elemento negro na sociedade de classes prejudicada pela ausência de consciência. Segundo Fernandes, o que importava para o escravo era alcançar sua liberdade – estava alienado para todo resto. Sua capacidade organizacional era limitada, pois, na avaliação do autor, os negros, de modo geral, sabiam o que não queriam ser: escravos. No entanto, “não tinham consciência clara sobre o que deveriam querer coletivamente, nem como agir socialmente.”⁵

Assim, a obra de Fernandes e Bastide é de indiscutível importância, principalmente sob dois aspectos: no tocante à “alienação” do negro na sociedade brasileira e no que se refere ao tratamento diferenciado em relação à mão-de-obra “embranquecida”. Bastide e Florestan inovaram, foram além da observação e do trabalho de campo: levaram para dentro da universidade trabalhadores e intelectuais negros que foram tratados como informantes-chave da pesquisa⁶. Florestan, em seu depoimento, revela os encaminhamentos do seu estudo:

“Não é caso de repetir aqui o que foi o desenrolar da pesquisa. Graças ao prestígio de Bastide na comunidade negra, contamos com uma maciça colaboração de negros e mulatos de várias categorias sociais e das diferentes gerações de contato. A primeira reunião foi celebrada na Biblioteca Pública Municipal, com uma massa notável de ouvintes e

participantes. As demais foram realizadas no auditório da Faculdade de Filosofia, ciências e Letras da USP. Tínhamos a intenção de colidir os documentos pessoais, elaborados pelos próprios sujeitos ...”⁷

Esse seria um grande impulso para pesquisas nesse campo. Na década de 1970, Fernando Henrique Cardoso, ex-orientando de Fernandes, elaborou um estudo com a mesma temática. No entanto, seu trabalho aponta para um aprofundamento da idéia de “anulação”, além de ampliar as convicções de acomodação para as “camadas populares”:

“Em todo esse processo de ‘passagem’ [para uma sociedade capitalista e burguesa], os escravos, os índios, os peões livres, os libertos, os ‘camponeses’ são (...) uma espécie de instrumento passivo sobre o qual operam as forças transformadoras da história. Sua luta, quando houve, nada teve em comum sequer com os ‘rebeldes primitivos’ [sic] da Europa. (...) As lutas dos Quilombos (...) e a revolta pessoal do escravo que matava algum senhor e fugia não eram embriões de uma luta social maior, capaz de pôr em causa a ordem senhorial.”⁸ [grifo meu]

A análise de Cardoso, que se pretendia estrutural, mantinha orientações respaldadas nas pesquisas anteriores sobre as relações inerentes ao regime escravista. Em sua descrição, mostrava-se convicto quanto à existência de uma acomodação entre as classes opostas, senhores e escravos, que se harmonizavam, minimizando ou mesmo impedindo os conflitos. Visto sob esse ângulo, o efeito da escravidão foi pernicioso a ponto de anular por completo os projetos coletivos e as próprias ações individuais. Ações como os levantes, quilombos, fugas individuais, suicídios, homicídios e sabotagens não chegaram a constituir ameaça ao regime e, nessa avaliação, foram individualizadas, completamente anuladas, destituídas até mesmo do caráter de resistência.

Todavia, no decorrer da própria década de 1970, novos estudos inovaram o campo das pesquisas sobre a escravidão no Brasil, ressaltando aspectos que definiam um outro quadro diferente do descrito por Fernandes. É este outro panorama que cito como maior expoente desse pensamento sobre a anomia escrava. As tentativas de recuperar novos matizes dessa história valeram-se de influências metodológicas da América do Norte, da França e da Inglaterra. Extremismos como os existentes na obra de Fernando Henrique Cardoso receberam duras críticas da “nova historiografia”. As pesquisas ressaltaram as intervenções escravas no lugar da “coisificação”. No entanto, acredito que, ao propor novas

perspectivas de análise objetivando ressaltar um papel mais ativo por parte da escravaria e dos homens de cor, houve, de certo modo, um grande número de trabalhos que apontavam para uma escravidão quase consensual, como critica Jacob Gorender:

*“Mas, se a historiografia brasileira pretensamente nova quis recuperar a subjetividade autônoma do escravo, não o fez para destacar as reações anti-sistêmicas, como os levantes, quilombos, atentados e fugas. Ao contrário, subiram ao primeiro plano as estratégias cotidianas e suaves de acomodação do escravo ao sistema escravocrata. Recuperou-se a subjetividade do escravo para fazê-lo agente voluntário da reconciliação com a escravidão.”*⁹ [grifos do autor]

Aparece nas novas pesquisas um poder fortalecido dos escravos, poder de negociar e também de se rebelar. A rebeldia escrava é exaltada. Palmares, já há algum tempo, havia sido destacado como exemplo de luta no período da formação das organizações negras; nas décadas de 1920 e 1930 era um referencial¹⁰. Em 1958, a obra “Rebeliões na Senzala”, de Clóvis Moura, editada pela Zumbi, procurava romper com a corrente historiográfica da “harmonia quase amor”, aquela que negara todo conflito social existente e fantasiara um paraíso tropical brasileiro.

Embora a “escola paulista” tenha instaurado um questionamento acerca da real situação do negro no país, denunciando a condição de excluídos em que viviam os negros, foi ela também quem decretou a completa passividade dos escravos. Com o debate trazido à tona, estimulou-se uma gama de possibilidades para se reavaliar o papel a que o negro fora relegado: o de marionete da história. A ênfase nas pesquisas que se utilizavam de exemplos como os quilombos mostrava-se eficiente, no sentido de romper com a tese de anulação total do “ser” escravo. Era o início de um aprofundamento teórico-metodológico sobre a temática da escravidão e um passo importante no percurso de reestruturação dos movimentos sociais.

Há de se ressaltar que essas avaliações estavam sendo construídas no interior de uma sociedade que passava por profundas mudanças. Nesse período, acelerava-se a industrialização brasileira, solidária aos interesses multinacionais, como afirma Dreifuss:

Por volta de 1960 tais interesses haviam se tornado a força sócio-econômica dominante. Ao mesmo tempo em que esse processo ocorria, um novo conjunto de agentes sócio-políticos aparecia na economia e na

política brasileira. Esses agentes formaram um aparelho civil e militar modernizante responsável pelos assuntos relativos à produção e administração política do bloco econômico multinacional e associado.”¹¹

O país mergulhava num amplo processo de mudanças, numa nova fase de aceleração do capitalismo. O tipo de investimento nos setores os mais variados possíveis refletia o pacto existente entre a burguesia nacional, o capital estrangeiro e o Estado Militar. O crescimento econômico tinha suas raízes nesse “pacto”, que integrava interesses convergentes de seus participantes e mantinha alienada a maior parte da população brasileira.

Os estudos promovidos pela “escola paulista” pretendiam analisar a inserção do negro nesse mercado de trabalho, o qual estava comprometido com um determinado referencial externo. O “perfil” capitalista descrito por Dreifuss trazia o discurso da modernidade à custa da formação de uma sociedade excludente baseada na concentração de riqueza. Nesse sentido, a massa do povo brasileiro, nela incluídos os negros, permanecia como “reserva da reserva”, como descreve Gorender: *“Classificar as pessoas segundo a cor tem sido vantajoso ao funcionamento do capitalismo, pois mantém a reserva de segunda linha dos discriminados, sempre disponíveis para o trabalho em troca de salários rebaixados.”*¹² Os ofícios que requeriam menor qualificação eram reservados majoritariamente para essa “reserva”: construção civil, limpeza urbana, serviços domésticos, correios, segurança, transportes urbanos, etc.¹³

No campo acadêmico, as pesquisas encontravam-se em pleno diálogo com o contexto sócio-político do período. As indagações surgidas no interior da academia na verdade relacionavam-se com uma postura de tentar compreender o que se passava com a sociedade daquele momento. Estudiosos aplicavam-se em fornecer respostas às questões sobre quais rumos a sociedade brasileira tomava. E parte dessa busca em compreender as relações de classe e de luta de classes envolvia a capacidade mobilizadora da sociedade. A postura decisória, de organização, de mobilização, e a possibilidade de gestão por parcela ou grande parte da sociedade estavam sendo reprimidas. Naquele período, imperava uma ditadura militar no país.

Portanto, as análises elaboradas pela academia de algum modo sofriam influência desse contexto político. Anthony Giddens¹⁴, numa abordagem ampla no campo das

ciências sociais, afirma que a sociologia tem sido compreendida como geradora de conhecimento sobre a vida social moderna, conhecimento que pode ser usado no interesse da previsão e do controle. O conceito de “reflexividade” utilizado pelo autor ajuda a pensar a sociologia para além de um uso específico de interferência na realidade, mas co-participante da sociedade, intervindo e sofrendo intervenções:

*“O desenvolvimento do conhecimento sociológico é parasítico dos conceitos dos leigos agentes; por outro lado, noções cunhadas nas metalinguagens das ciências sociais retornam rotineiramente ao universo das ações onde foram formuladas para descrevê-lo ou explicá-lo. Mas esse conhecimento não leva de maneira direta a um mundo social transparente. O conhecimento sociológico espirala dentro e fora do universo da vida social, reconstituindo tanto este universo como a si mesmo como parte integral deste processo.”*¹⁵ [grifo do autor]

O debate que abriu novas possibilidades na historiografia da escravidão, nas décadas de 1960 e 1970, estava em sintonia perfeita com o processo de reconstrução política da nação. A “reflexividade” do conhecimento estava relacionada ao mútuo impacto ocorrido no período: de um lado, a sociedade vivenciando uma ditadura militar com um país fechado internamente e aberto ao capital internacional; do outro, uma produção acadêmica influenciando e também refletindo essa sociedade. Os intelectuais agiam de modo a sintetizar a realidade em que estavam inseridos, tornando-a compreensível. Essa inferência sobre a realidade é avaliada por Renato Ortiz como fruto da mediação simbólica dos intelectuais, pois eles confeccionam uma ligação entre o particular e o universal, o singular e o global¹⁶.

Assim sendo, o conhecimento acadêmico sobre a escravidão geraria “frutos”, intervindo sobremaneira nas posturas e ações relacionadas à questão “racial”, e estas seriam preciosos materiais para a reelaboração de interpretações acerca da temática. Dentre os diversos questionamentos do tema, estão as possibilidades de reação, que mereceram mais destaque naquele momento. Era necessário, naquela conjuntura, avaliar as potencialidades “revolucionárias” não só dos negros, mas do povo brasileiro, recorrer a uma nova avaliação de gestor de sua própria história. Esta postura, de certo modo, procura romper com o padrão descrito por Fernando Henrique Cardoso em sua análise estrutural, que incluía, além dos

escravos, os índios, os peões livres, os libertos e os “camponeses” como uma “espécie de instrumento passivo sobre o qual operam as forças transformadoras da história.”¹⁷

As mudanças de enfoque na historiografia fizeram eco nos movimentos sociais. Nesse período, início da década de 1970, o regime militar havia recrudescido e a violência imperava como forma de manter sob controle possíveis ameaças ao poderio dos militares. A tortura era o método comumente empregado pelo regime vigente para desmobilizar organizações ou levantes. Houve inúmeras prisões seguidas de morte daqueles que acreditavam ser possível acabar com a ditadura. Diversos intelectuais foram perseguidos, alguns presos, outros exilados. O debate em torno da viabilidade da ação rebelde e revolucionária estava de acordo com esse momento. Seria importante comprovar a falsidade da tese de Fernando Henrique Cardoso de que a maior parte da sociedade brasileira constituía uma “espécie de instrumento passivo”.

Em tempos de ditadura militar, no qual existia um aparelho repressor fortemente estruturado, apto a manter a ordem prescrita, apesar da vigilância e do medo de se expressar, aos poucos foram surgindo várias organizações contrárias ao regime. Na calada da ditadura, surgiam “ensaios” de grandes organizações que, lentamente, estavam construindo suas bandeiras de luta. A imagem de uma sociedade homogênea, portanto igualitária e solidária, rompia-se em fins dessa década. Se o *slogan* “Ame-o ou deixe-o” havia sido pensado como um recado para os descontentes com o regime, surtiu efeito contrário, pois, ao final da década de 1970, organizações opositoras encontravam-se bastante solidificadas; o coro dos descontentes só fazia aumentar.

Com aqueles movimentos sociais que começaram a emergir, rompendo com a extrema vigilância do governo ditatorial, desenvolveram-se laços de solidariedade entre diversas camadas da população, gerando importantes movimentos de base. Papel de destaque foi desempenhado pela Igreja Católica, pelo Movimento Democrático Brasileiro – o MDB – e pelo movimento estudantil, dentre outros. As reivindicações centralizavam-se na luta contra a carestia e contra o autoritarismo vigente.

Caó descreve o momento como o de uma grande efervescência de movimentos que visavam conscientizar e mobilizar a sociedade:

“eu começo a definir teses e posições dentro do IPCN. Este era o momento ... Durante o período da ditadura, no período mais intenso, o Movimento Negro, como os demais Movimentos sociais, foram sufocados.

Então a segunda metade dos anos setenta, no Brasil, teve o ressurgimento dos Movimentos sociais. Movimento sindical, lá no ABC paulista, Osasco. Movimento dos favelados no Rio de Janeiro. E o Movimento Negro. Era uma luta contra a censura, uma luta contra o racismo, mas dentro da luta da sociedade brasileira pelo restabelecimento das liberdades políticas e públicas. É nesse momento que ressurge o MNU: o Movimento Negro Unificado. É o ressurgimento. Isso é uma lição a meu ver definitiva, é que a luta contra o racismo no Brasil, o negro mais do que ninguém [sabe disso], é contra as desigualdades; não é coisa só de negro, não é. É de todos os segmentos. Tem que envolver todos os segmentos organizados democraticamente pela sociedade brasileira.”¹⁸

A Igreja Católica, nesse período, também passava por importantes transformações internas. Era um momento de busca de uma aproximação com camadas empobrecidas da população, julgadas “oprimidas”. A “Teologia da Libertação”, como ficou conhecida, objetivava, de certo modo, um resgate desse povo “oprimido”, sua valorização, através da conscientização contra a “opressão”:

“No fundamento da Teologia da Libertação se encontra uma mística: o encontro com o Senhor do pobre que hoje é toda uma classe de marginalizados e explorados de nossa sociedade caracterizada por um capitalismo dependente.”¹⁹

Há algumas décadas, a Igreja Católica da América Latina envolvia-se com propostas de aproximação com as camadas populares da sociedade. Na década de 1970, o encontro em Puebla proclamava uma abordagem teológica voltada para a aproximação da Igreja com a camada pobre da população. No Brasil, essa “corrente” estava bastante fortalecida, o que fez da Igreja um referencial para os movimentos sociais abrigados por organizações católicas, como a “Ação Operária Católica” e a “Juventude Operária Católica”, dentre outras. Muitos agentes dessas pastorais também militavam em organizações político-partidárias.

A liberdade desejada e buscada por parte da população brasileira, de certo modo, assemelhava-se à luta dos escravos pela liberdade. O momento era propício para uma reavaliação da identidade não só da parcela negra da sociedade, mas de todo o grupo social que, até o momento, convivia com a falácia da mistura afetiva das três raças. Num contexto

geral, construía-se um novo perfil do ser brasileiro, embalado por festivais de músicas brasileiras e jogos futebolísticos que fomentavam o nacionalismo.

Há de se ressaltar que alguns elementos marcadamente étnicos haviam sido incorporados à “identidade nacional” como uma demonstração de harmonia. O samba é um bom exemplo, já que foi perseguido e, posteriormente, tornou-se símbolo de uma “cultura nacional”, oficializado pelo aparelho do Estado²⁰ e reverenciado por diferentes e coloridas camadas sociais.

No entanto, a sociedade mantinha uma estrutura de exclusão social e um racismo velado. Juridicamente, o racismo era punido com a lei Afonso Arinos de 1951, mas o ato de racismo era comparado a uma prática de contravenção e não de crime propriamente dito. Aos negros continuava reservado o elevador de serviço e a perda do emprego, mesmo havendo qualificação para o cargo, sem falar na proibição de acesso a muitos lugares.

O debate em torno da temática “escravidão” estimulou novas pesquisas, que trouxeram à tona outras versões sobre o regime escravista brasileiro. Novas abordagens sobre o tráfico dos escravos, as fugas, os castigos, repercutiram e colaboraram para um questionamento da “real” formação do povo brasileiro. Um novo olhar rompia, com uma diferente abordagem do que se denominava “democracia racial”, sustentada por uma escolha política. A manutenção do mito da igualdade colaborava para os projetos de propaganda política da ditadura militar, tornava o país um produto atraente para o mercado externo.

Naquele momento político, das décadas de 1960 e 1970, tornava-se premente recuperar atuações mais incisivas para os movimentos sociais. De modo semelhante ao regime escravista, o regime ditatorial fazia largo uso da violência, valendo-se da tortura física e de outros instrumentos coercitivos igualmente desumanos. Instrumentos de tortura semelhantes aos da senzala retiravam de militantes políticos segredos procurados pela polícia política.

A busca da liberdade empreendida pelos escravos através da luta e da resistência nas mais variadas formas remetia à luta pela liberdade no contexto da ditadura militar, ao contrário de uma perspectiva que enfatizava o aspecto da negociação no contexto do regime escravista, que poderia remeter a um ato de aproximação com o regime militar. Negociar não era resistir, pois implicava constituir acordos com benefícios unilaterais para senhores

de escravos, e, nesse caso, o que existia era uma espécie de estratégia de controle utilizada para manter uma relativa paz e segurança para os senhores, ou seja, um acordo em seu próprio benefício. Mesmo que as pequenas conquistas escravas viessem mediante acordos, o objetivo final alcançado muitas vezes não era atingido com esse modelo de “negociação”. Podiam permitir “folgear”, mas não se concedia a liberdade. De forma similar, naquele momento histórico, em meio à ditadura militar, também não cabia a negociação com os setores conservadores da sociedade, pois a estes não interessava a total liberdade, mas a subordinação mediante o cumprimento de determinadas regras de bem viver. A liberdade, em ambos os casos, seria total, e não havia como conciliar desejos antagônicos. O “ser livre” implica não estar sob a tutela de um outro, quer juridicamente, quer ideologicamente²¹, daí um paralelo entre universos distintos. Embora fossem realidades completamente diferentes, o que pode ser deduzido é que nas análises historiográficas, das décadas de sessenta e setenta, o momento político favoreceu as interpretações voltadas para um caráter de rebeldia escrava muito maior do que em períodos anteriores.

Procurando ainda compreender a análise sobre a libertação, comumente nos deparamos com o seguinte questionamento: houve libertação dos negros? Embora o evento histórico seja farto de documentação e de fato não exista o julgo de um ser sobre o outro, aventam a escravidão como forma de tratamento dispensada ao negro. Ao “comemorar” 80 anos da lei Áurea, no ano de 1968, alguns expoentes do ideal de “negritude”²² e outros homens de cor foram unânimes em confirmar as limitações impostas ao negro, seja em relação ao mercado de trabalho, seja no ato de frequentar determinados lugares. O depoimento de José Correia Leite sobre sua experiência toca em um ponto fundamental: o dos negros libertos e escravagistas:

*“Os antigos escravagistas de São Paulo, parece que foram diluídos ou as colônias estrangeiras os absorveram porque não se fala mais neles. O negro ainda está lá, mas os velhos desapareceram. Aquelas velhas famílias, os turcos tiraram-nas da Avenida Paulista e desapareceram todas. Mas nós todos lá em São Paulo, em grupos, sempre tivemos choques de idéias.”*²³

Os escravistas sumiram? Do período de escravidão, manteve-se a submissão imposta aos negros?²⁴ E os senhores? Por serem “brancos” foram assimilados

completamente na sociedade? E a ideologia racista? Diluiu-se juntamente com os ex-donos de escravos?

Os relatos desse debate seguiam a linha de contestação, criticando a política excludente e a manutenção, na sociedade, de uma mentalidade que continuava a julgar os negros inferiores aos brancos ou menos capacitados. Aos negros havia restado a cor como estigma de sua descendência, mesmo que não o fosse de fato. Enfim, a discussão em torno da libertação era atual e necessária.

Os questionamentos dessa sociedade excludente e racista também estavam presentes na educação. Um modelo de educação então experimental se destacava: a “educação para a liberdade”, com metodologia desenvolvida pelo educador Paulo Freire²⁵. Uma liberdade que visava retirar da exclusão um considerável percentual de analfabetos. A adesão a este projeto nas cidades foi surpreendente e os agentes multiplicadores, aqueles que voluntariamente candidatavam-se a educar, agiam nos mais diversos lugares, em bares e praças, vislumbrando uma nova sociedade.

Nesse contexto, em síntese, a reboque de tantas manifestações contrárias ao regime ditatorial, na luta pela efetiva integração do negro na sociedade brasileira, surgia o Movimento Negro Unificado – uma tentativa de unificar a luta por questões voltadas para o problema racial no Brasil, sobretudo o racismo²⁶. Naquele momento, juntamente com a crítica e denúncia do racismo, o negro reavaliava e reconstruía sua identidade.

Ocorre, então, que as abordagens históricas contribuía para essa reestruturação, isso devido não somente à circulação do conhecimento através das publicações, mas, também, graças à movimentação de pessoas que participavam tanto dos movimentos de base quanto da própria academia. Esses personagens, muitos deles anônimos, foram, de certo modo, “espalhadores”²⁷ do revisionismo historiográfico ao se utilizarem desse conhecimento para a elaboração de novas estratégias de luta. Nesse sentido, o Movimento Negro buscava resgatar uma “memória comum” que representasse valores que o grupo necessitava ressaltar.

Os Quilombos, de maneira geral, tornaram-se um bom referencial para os objetivos do Movimento, pois representavam a luta pela liberdade e uma organização mais igualitária. A vida no Quilombo era marcada por esses princípios. Nele conviviam negros, brancos e índios. Mas como sintetizar todas essas características num símbolo que tivesse

um forte apelo e penetração na sociedade? O local em si, o Quilombo, não comove, diz pouco. Mesmo com significados expressos em suas histórias de aura liberdade, remete a um sentido espacial. Mas um personagem humano, com sentimentos, certamente, seria a forma ideal para sintetizar histórias de luta, bravura, resistência e afeto.

Do Quilombo de Palmares, organizado na Serra da Barriga, no Estado de Alagoas, surgiu o herói, o tipo ideal que sustentava os anseios do Movimento: Zumbi, o homem que havia lutado na resistência e morrido em combate – quando lhe cortaram a cabeça. Em 1979, começou a busca do Movimento Negro pelo reconhecimento de Zumbi como herói da nação. Em 1980, seus integrantes procuraram meios de construir um memorial que o homenageasse. Zumbi havia sido eleito pelo grupo como fonte de “memória do mais notável núcleo rebelde de nossa história.”²⁸

O Movimento Negro havia construído uma relação íntima entre a comunidade que representava e Zumbi; sua imagem equivalia à de um ancestral, de um familiar. O monumento em sua homenagem não representava apenas uma forma material, mas um conjunto de ideais a respeito da negritude. Nesse sentido, Zumbi virou um símbolo para o Movimento Negro e foi reverenciado com uma grande missão: representar um grupo que tinha, entre seus anseios, o resgate de uma memória de luta e resistência. A imagem de Zumbi, com sua altivez, deveria exprimir a consciência do papel do negro na sociedade brasileira, desfazendo-se da imagem de submissão para adotar a de resistência.

João José dos Reis²⁹ afirmou que os estudos sobre a rebeldia escrava ganharam popularidade paralelamente à ascensão dos movimentos de esquerda, num primeiro momento, e dos movimentos negros, posteriormente. O Movimento Negro estava sintonizado com a realidade: novos conhecimentos permitiram aprofundar questionamentos que existiam anteriormente e se transformaram em substância básica para a luta que se iniciava.

Abdias do Nascimento confirma a hipótese de Reis, descrevendo que fora a repressão da ditadura que, de certo modo, alavancou o processo de organização da comunidade negra: *“Ironicamente, pode-se afirmar ter sido a ‘revolução’, contrariando seus próprios desígnios, que dinamizou a participação do negro brasileiro nos fóruns internacionais do mundo africano”*³⁰.

A unificação de várias lutas num movimento único, que originou o MNU (Movimento Negro Unificado), não fora exemplo isolado. Outras organizações já haviam se estruturado anteriormente tendo como suporte questões acerca da “negritude”. Em 1931, surgira a Frente Negra Brasileira (FNB), um movimento de massa – chegando a possuir cerca de sessenta mil filiados - que logo sofreu a intervenção do governo Vargas e o efetivo fechamento (1937)³¹. Em 1954, foi fundada em São Paulo a Associação Cultural do Negro, com o objetivo de implantar uma ideologia para o negro paulista e brasileiro³². Nesse período, predominava a estruturação de práticas recreativas com propostas mais politizadas, como, por exemplo, o TEN – Teatro Experimental do Negro –, no Rio de Janeiro, que permitia também um trabalho de conscientização:

*“Sua posição crítica em face do racismo e suas práticas, seu trabalho concreto de alfabetização, informação, formação de atores e criação de peças que apontam para a questão racial, significou um grande avanço no processo de organização da comunidade.”*³³

Após o golpe militar e a subsequente repressão, foram desarticuladas as lideranças negras no país. Frente a essa realidade política, os movimentos negros novamente se direcionaram para a questão cultural, segundo Silva, como estratégia para estabelecer um discurso de recuperação de novos valores negros³⁴.

A partir dos anos setenta, o Movimento Negro³⁵ retomou o processo de protesto político reivindicatório exigido pela estrutura política daquele momento. Nesse período, foram introduzidos um ideário de “identidade étnica” e reivindicações anti-racistas. Este conjunto reivindicatório também estava em consonância e era influenciado pelas lutas de libertação que ocorriam na África, sem esquecer dos movimentos negros americanos, que por aqui chegavam principalmente através da *soul music*³⁶.

Cunha Jr., estudioso da questão negra, entende que houve um “reencontro de idéias quando se compreende que aqui o colonialismo, a escravidão e o racismo são partes integrantes de uma só exploração capitalista”³⁷. Em detrimento do então difundido ideal de “sociedade igualitária” entrou em cena os fatores heterogeneidade e desigualdade:

“No que se refere aos aspectos culturais negros, os movimentos buscaram não só valorizar o passado histórico, mas contestar e até

mesmo destruir os efeitos do racismo e da discriminação dos mitos e das ideologias – como a democracia racial da classe dominante sobre a população negra. A etnicidade passou a ser uma estratégia de mobilização ...”³⁸ [grifo meu]

Acreditava-se que a presença de negros brasileiros em fóruns internacionais sobre a questão do racismo tinha desvelado a máscara da falsa harmonia. O racismo brasileiro ganhou visibilidade. Abdias, presente no Seminário sobre alternativas africanas, ocorrido em Dakar, no ano de 1976, contou que muitos delegados manifestaram espanto, porque disseram ouvir pela primeira vez a história de um Brasil diferente do até então relatado, país de mulatas e carnavais, versões mais comumente difundidas de um país- atração turística ³⁹.

De volta à historiografia, o contexto em que o conhecimento está inserido é de suma importância. Retomo a dinâmica reflexiva, apontada por Giddens: penetra a realidade e retorna podendo se transformar em novos conhecimentos. O autor a descreve como: “ordenação e reordenação reflexiva das relações sociais à luz das contínuas entradas de conhecimento afetando as ações de indivíduos e grupos.”⁴⁰

Gonzalez afirma que “*não foi por acaso que um Florestan Fernandes, por exemplo, tenha iniciado suas pesquisas sobre o negro nesse período*”⁴¹. Confiando nessa hipótese, percebemos que o Movimento Negro, reestruturado em fins da década de 1970, utilizou da “nova” historiografia como instrumento de lutas. Dentre elas, estava a busca de ações e personagens da história que ressaltassem valores considerados importantes, tais como rebeldia e coragem. Nesse momento, a passividade e a anomia escrava eram coisas de um passado distante.

A academia funcionou como um importante instrumento para o Movimento estruturar uma nova tradição: o culto a um herói. Este seria o símbolo das lutas do movimento e seria de certa forma a sua estrutura, modelo para suas lutas.

Da mesma forma que o conhecimento circulou em diferentes ambientes e pôde ser utilizado pelo Movimento, também se propagou noutros cantos. As pessoas que transitavam por ambientes diversos contribuíam para ampliar o debate. Na Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, o ambiente favorecia, era um desses circuitos que abrigaria pessoas e idéias com posições mais críticas a respeito do negro na sociedade brasileira.

A Irmandade: negritude como modelo ou modelo de negritude?

O contexto político-social influenciaria a Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Os irmãos não estavam isolados num universo próprio, imunes a contatos externos que os abalasse. Ao contrário, havia relações entre diferenciados grupos sociais, o que colaborava para a sustentação da sua diversidade.

Conforme anunciamos anteriormente, existia um espaço reservado pela Irmandade para a manutenção e exposição de suas memórias. A partir desse espaço, intitulado “Museu do Negro”, podemos recuperar um pouco da influência das idéias de “negritude” que circulavam no período.

O Museu do Negro foi reaberto no início da década de 1970, após o incêndio, e possuía, nesse período, um maior acervo de instrumentos de tortura. Segundo relatos de funcionários e irmãos, grande parte das peças foi entregue pelos próprios escravos, que “vinham de muito longe” e deixavam, na igreja, parte de seus suplícios. Este era um modo de retribuir uma graça alcançada ou, quiçá, a conquista da liberdade. Observa-se no interior do museu as tais peças, e todos, tanto as pessoas que ali trabalham quanto as que freqüentam o local, reconhecem que é dos escravos que as mesmas procedem.

Igualmente importante e interessante é o efeito que essas peças produzem sobre os visitantes, provocando comoção diante da dor implícita nos instrumentos de tortura expostos. Não é à toa que exibir as peças foi a maneira encontrada pelos irmãos de expor o que acreditavam ser a sua memória da escravidão, “a dor de uma raça”. Utilizava-se das gargalheiras, das palmatórias, das correntes com peso e dos vira-mundos para representar tudo aquilo que fazia parte de suas memórias. As peças, de acordo com freqüentadores e organizadores do espaço, representavam a tortura e a dor. Esse sofrimento impresso nos instrumentos de tortura, além de recordar os castigos sofridos por escravos de modo individual, remetia à dor de um “povo”. É o que relata o jornal “O Fluminense”, na década de 1970, com a matéria intitulada “Museu do Escravo conserva a grande dor de uma raça”. Os instrumentos retratados nas fotografias trazem a seguinte legenda: “Instrumentos de tortura usados contra os negros escravos – a mancha histórica”.

Talvez, nesse primeiro momento, depois da reconstrução da igreja, o objetivo do Museu fosse o de descrever os sofrimentos que estavam muito presentes na

“memória herdada” dessa irmandade. Os irmãos haviam acabado de levantar a igreja, praticamente sozinhos, sem nenhuma ajuda governamental – toda a reconstrução fora fruto do empenho pessoal e coletivo. Enfim, a dor da “raça” exposta no Museu possivelmente traduzia o forte sentimento de angústia desses irmãos, sentimento reforçado também pela identificação deles com os escravos, que eram considerados seus antepassados.

No referido jornal, o depoimento do Sr. Yolando Guerra, professor de História, curador do Museu do Negro e Mesário dessa Irmandade, traduz sua angústia pessoal diante do histórico do “povo negro”:

“Em dezembro de 1890, o abolicionista Rui Barbosa, como ministro da Fazenda, mandava queimar toda documentação sobre o tráfico para que as futuras gerações dele não tivessem conhecimento. Puro engano. O solo pátrio, encharcado de lágrimas e sangue pela tortura dessa gente, teria de bradar alto para que o mundo inteiro pudesse ouvir ...”

Nesse contexto, o Museu tornar-se-ia o espaço que o Sr. Yolando Guerra procurava para “bradar alto” pelas lágrimas e torturas sofridas, para a manutenção de uma “cultura negra”. Isso nos leva a indagar se o Museu seria o espaço reservado para a manutenção e divulgação de uma determinada memória. Quais seriam essas memórias?

Em outro trecho da matéria do Jornal “O Fluminense”, o Sr. Yolando relata, minuciosamente, os costumes festivos da Irmandade:

“Eram os negros livres, emancipados, que cuidavam das solenidades da devoção à Nossa Senhora do Rosário, e os senhores de escravos também lhes davam ajuda nos festejos. Depois da ladainha, havia a coroação do Rei e da Rainha que, bem vestidos, ostentavam bordados imitando ouro e prata, coroa de latão e cedro ...”⁴²

Três páginas do jornal foram dedicadas a essa matéria, com destaque para a “cultura negra”: as festas, os castigos e a religiosidade. O mesmo formato “folclórico” destinado às festas repetia-se em relação à religiosidade:

“As fazendas dedicavam, aos domingos, obrigatoriamente, a segunda missa aos escravos na Capela, e depois os libertavam para, na senzala, darem expansão aos seus folguedos. Aí praticava seu exorcismo no batuque, no rastejar dos pés, nos volteios, nos êxtases, etc. com requebro das mulheres que endoideciam os olhares dos colonizadores, que acreditavam que o chamamento dos xangôs, dos oguns e da iemanjá, correspondiam no linguajar deles aos santos católicos: Jerônimo, Jorge e da Senhora do Rosário, numa tranqüila simbiose do catolicismo dominante com a vasta herança africana, que o povo admitia com respeito.”

Estaria, portanto, o Museu conectado com a preocupação de manter essa memória de um passado festivo e religioso de um “povo”? Existiria uma ação política implícita nesta revalorização de uma determinada “cultura negra”? Alguns vestígios nos permitem pensar na segunda alternativa. Ao reorganizarem esse espaço, os irmãos poderiam usá-lo de modo a atingir tal objetivo. Mesmo sofrendo variações, conforme a mudança de seus diretores, com maior ou menor grau de investimento, a “consciência étnica” foi seu eixo norteador. A negritude foi o referencial na constituição da identidade do grupo. Afirmar que não havia uma forma organizatória mais estruturada, com um caráter de “movimento”, tal qual outras do período, não significa desprezar esse espaço como um importante lugar de definição de identidade étnica. A ação no interior da Irmandade e no Museu conta com a participação de grupos e/ou pessoas que buscam orientação nesse princípio de “conscientização”, mesmo que de modo germinal. Como exemplo, temos o caso do Sr. Yolando Guerra bradando contra a violência da escravidão, entendendo este termo em um sentido amplo, ou seja, atualizado de modo a compreender que em uma dada situação de opressão pode haver vestígios de um modo de relação já superado historicamente.

Tramas de negritude

Fica impossível desvincular o Museu da Irmandade do Rosário e esta da Igreja Católica. Lembremo-nos que a religião é um importante instrumento de consolidação de identidades, é seu veículo organizatório. Na década de 1930, a religião católica foi desconsiderada, pela Frente Negra, como prática que possibilitaria um processo de conscientização⁴³; porém, na década de 1970, iniciou-se um processo de valorização das religiões afro como suporte de resistência de uma “cultura negra”, capitalizado pelo Movimento Negro. Rubem Alves afirma que:

*“no final dos anos 60 e no início dos anos 70, e retomando os enfoques dos movimentos de cultura popular (início da década de 60) é que as implicações políticas da religiosidade popular (não mais classificadas como exóticas) iriam ser levadas a sério. O exótico, categoria estética, será compreendido como fenômeno cultural da resistência, categoria política.”*⁴⁴

Mesmo que a religião Católica não estivesse presente nessa análise, na Irmandade do Rosário e São Benedito encontramos um mosaico religioso. Ela é uma associação de leigos. No entanto, sua constituição religiosa é gerida pela Igreja Católica. Embora não haja uma determinação prévia de que seus participantes cumpram uma fidelidade religiosa, muitos dizem ser fiéis à doutrina católica, mesmo que seus colegas os apontem como “da curimba”. Vislumbrando um teor político na religiosidade, muitos reportam as religiosidades afro-brasileiras como complementares à católica por uma questão de afirmação de “raízes”. A organização clerical católica demorou a criar núcleos voltados para o segmento negro de seus devotos, sendo este tardiamente representado em núcleos de “pastoral do negro”, algo que será analisado adiante.

Para pensar uma afirmação de religiosidade política, Rubem Alves havia descrito, de modo genérico, uma certa “religiosidade popular” saindo da categoria do exótico para ser incorporada como resistência, “categoria política”. Nesse sentido, ocorre, de certa forma, uma nova institucionalização e legitimação das religiões afro-descendentes, sendo o Candomblé reinterpretado por alguns setores do movimento negro como centro irradiador de tradições africanas. Já a Umbanda institucionalizava-se como uma religião da integração de diversificados valores sociais e religiosos. Alguns autores a interpretaram como forma de degeneração da cultura africana. Segundo afirma Ortiz: “à rigidez do Candomblé substitui-se assim a plasticidade da Umbanda”⁴⁵. A plasticidade de que trata Ortiz refere-se tanto à estrutura do culto quanto à própria crença, garantindo, desse modo, maior facilidade de aceitação na sociedade brasileira.

Enfim, a busca por referenciais para a manutenção de uma determinada tradição era um importante instrumento de luta naquelas circunstâncias. O Candomblé funcionava muito bem nesse sentido. Trazia um histórico de perseguição e resistência, além da preservação de práticas religiosas que remetiam a tradições africanas. O simbolismo das

lutas representadas nas figuras dos Orixás adequava-se aos anseios do período e auxiliava a construção de identidade que o Movimento Negro projetava. As duas dimensões, a política e a religiosa, revigoravam-se mutuamente com esta intencionalidade⁴⁶.

Na corrente predominante da Igreja Católica havia uma certa negação da “cultura negra”, pois essa era tomada como sendo maculada pelo paganismo e por práticas religiosas encaradas como “feitiçarias”. Houve uma pequena alteração nesse pensamento hegemônico com a organização de religiosos negros, como já apontamos inicialmente. No intercurso da Teoria da Libertação, a aproximação da Igreja Católica com o “povo oprimido” resultou numa organização, em seu interior, de clérigos negros. Essa organização surgiu a partir dos preparativos para a conferência geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla, no México, em 1979. Alguns grupos sistematizaram “Encontros de Padres e Freiras Negros”, que buscavam a afirmação de uma identidade e produziam reflexões acerca das discriminações sofridas pelos negros⁴⁷.

A sistematização da luta pela reconstrução de uma “identidade negra” refletia-se em diversos setores da sociedade que agrupavam negros, quer em escolas, igrejas e locais de trabalho, quer em movimentos diversamente organizados. Estes já traziam uma bagagem de discussão política mais elaborada, no sentido de um maior aprofundamento em algumas questões. Há que se lembrar a participação de alguns membros da Irmandade em movimentos sociais, de modo que as idéias circulavam, tornando plural o conhecimento. Do mesmo modo que existia uma “circulação” de idéias e estas colaboravam para a pluralidade dos debates, havia também um certo consenso sobre a escolha de um modelo de luta personificado na figura de Zumbi dos Palmares, recordam? Segundo Berriel:

*“Configurando por sua resistência e técnica militar, Zumbi viabiliza o modelo estrutural desejado. Gerando convicções e comportamentos adere-se ao self negro sob a forma de um Zumbi reencarnado. Pioneiro dos primeiros movimentos de libertação, Zumbi torna-se a aderência étnico favorita.”*⁴⁸

Zumbi pode ser considerado o elo simbólico entre tantos “movimentos” e mesmo visões de mundo diversas. Representa esse universo plural, seja no campo das idéias seja na escolha deliberada de ações. Sua figura unifica a luta. Traduz a centralização de tantas identidades que se encontravam fragmentadas, porém reconstruídas em outros contextos.

Além de referencial de luta, Zumbi também encarna a figura de um ancestral comum: “*Nós negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de ZUMBI, líder da República Negra de Palmares ...*”⁴⁹

Utilizando-nos do modelo de análise proposto por Marshall Sahlins⁵⁰, o de “estrutura da conjuntura”, que tematiza *a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico*, podemos pensar a respeito dessa “identidade em processo” da Irmandade, inserida em pólos distintos de reflexões acerca da identidade negra. A apreensão dos mecanismos de identificação ocorre em frentes diversificadas, que permitem a absorção não somente de uma única identidade, mas de emaranhados de identificações. Em seu conjunto, pode-se ressaltar o que seja comum a todos e que, neste caso, refere-se à valorização da negritude.

Recorro ao sentido de “negritude” descrito por Zilá Bernd⁵¹: o de uma ação afirmativa, que reverte o sentido pejorativo da palavra negro e permite, desse modo, que as comunidades negras utilizem-na com orgulho. A ação afirmativa refere-se à tomada de consciência de uma situação de dominação e opressão. Partindo dessa “tomada de consciência”, as atitudes escolhidas são diferenciadas: para alguns grupos e/ou pessoas, elas significam incentivo para luta coletiva; para outros, importante momento de reflexão pessoal. De modo intermediário, a Irmandade, com toda a diversidade de sua composição, passa por um processo de gestação dos rumos que irá tomar diante dos acontecimentos.

Voltemos à questão da identidade em “construção” ou “reconstrução”. Na década de 1970, no interior da Irmandade, esse não era um processo unívoco e consciente de sua totalidade. Percebe-se que havia um direcionamento de alguns segmentos no sentido da valorização da negritude, que implicava a valorização de uma “cultura negra” e o resgate, por exemplo, das religiões afro-brasileiras, tidas como peculiaridade importante de resistência e negação da dominação colonial.

Talvez a Irmandade seja um interessante objeto para refletir sobre a construção desse “perfil” de negritude. Grupos isolados tiveram participação na estrutura maior de debates nos planos nacional e internacional, conviveram com vários fóruns e conheceram outras religiões, ouvindo a *soul music*, vendo filmes e/ou lendo livros. Muitos irmãos freqüentaram, na década de 1970, um bar chamado “Renascença”. A primeira vez que ouvi falar a respeito desse bar, na Irmandade, foi quando irmã negra o mencionou de forma um

tanto pejorativa: “lugar freqüentado pela negralhada”, “clube de crioulos”⁵². O clube, que ainda existe e fica no bairro de Vila Isabel, era um importante ponto de encontro da turma que articulou o Movimento Negro no Rio e inaugurou, na década de 1970, seus bailes-*soul* com as famosas noites do *Shaft*. Sobre a importância do Renascença, a passagem a seguir é bastante significativa:

*“A partir das semanas, a ‘turma’ entrou em contato com o Afro-Asiático, e passou a se reunir em suas dependências. Durante o decorrer da semana, encontravam-se duas vezes para preparar dois tipos de texto: um, com noticiário a respeito de atos de discriminação e, outro, relativo ao período pré-colonial na África. Aos sábados, reunião geral para discutir os textos, na base da dinâmica de grupo. No Domingo, tava todo mundo na noite do Shaft no Renascença. A cada reunião o grupo crescia.”*⁵³

Havia, portanto, muitos membros da Irmandade freqüentando esse ambiente riquíssimo em diversão e debate político. Em meio aos encontros eventuais e conversas generalizadas, um debate ideológico tomava vulto e a comunidade negra se engajava numa luta comum. O gancho do Renascença é um importante referencial de negritude no interior da Irmandade. Contudo, ao que parece, esse grupo não representava a maioria, havia os que se interessavam por “coisas de preto”⁵⁴, outros estavam mais compenetrados em preparar as festas de homenagem aos padroeiros e também à “festejada” Família Real Brasileira.

Não há como negar que o contexto político-econômico das décadas de 1960 e 1970 provocou, no mínimo, algumas reflexões referentes à negritude. Contudo, a ordem geral não foi alterada, pois o discurso mais penetrante há décadas, nessa Irmandade, foi o da existência da democracia racial. Então, havendo “igualdade”, não existiriam motivos para maiores questionamentos.

Atualmente, quando se interrogam pessoas da Irmandade sobre o assunto, quando é perguntado se elas participaram do “movimento negro”, encontramos respostas evasivas, do tipo, “ali nunca tinha entrado isso não”⁵⁵, “não misturam as coisas”⁵⁶. Outras pessoas, contudo, mostram e se orgulham de possuir um histórico dentro do Movimento Negro, como por exemplo, uma família que encontramos, composta por pais e filhos que eram todos membros atuantes e engajados do MNU⁵⁷.

Nesse sentido, não há como definir uma “identidade” unívoca para a Irmandade; a trajetória pessoal de seus irmãos, a memória construída individualmente e também a coletiva caminham em direções muitas vezes distintas. Alguns grupos podem refletir sobre o papel opressor do regime monárquico brasileiro, que manteve, por séculos, a escravidão sob a violência; outros podem reelaborar outra memória sobre o mesmo fato, tornando a monarquia a maior responsável pelo fim da escravatura. O presente, esse emaranhado de passados, é constantemente atualizado, parte de múltiplas vivências que se condensam em momentos distintos e se evidenciam em maior ou menor grau através da identidade. A questão então passa a ser: quais os fatores que se coadunariam para tal processo de identificação? Na análise de Berriel ⁵⁸:

“Não é fácil superar as dificuldades de um ser estigmatizado e romper com o “homem antigo” e habitual, marcado por acomodação, submissão, defesas e técnicas de sobrevivência. Nesta fase, o indivíduo coexiste com ambigüidades e toda a carga de um ser dividido. É um momento inevitável do processo de identidade e escolha de alternativas que lhe garantam um suporte e uma continuidade no futuro.”

A década de 1970 representa o grande período de reconstrução da “identidade negra” ou das “identidades negras”. Tal reconstrução está inserida na mesclagem de interesses daquele momento histórico, mesclagem essa que trazia contribuições importantes. Há de ser ressaltado, portanto, que o conjunto da Irmandade não forma uma totalidade coerente no que se refere a uma identidade construída sobre os pilares da “negritude”. Como já dissemos, há grupos engajados e outros não. A devoção a São Benedito, “santo de preto”, é uma exceção nesse sentido. Através dela, dá-se uma exteriorização da identificação do grupo como um todo em relação à negritude: negro como eu sou.

Outro modo de ocorrer a identificação, segundo Oliveira⁵⁹, ocorre no sentido de afirmação diante da diferenciação do “eu” ou “nós”, do “outro” ou “outros”. Ou seja, a afirmação é “contrastiva”. Para Oliveira, ela ocorre em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defronta; surge por oposição e não ocorre isoladamente. No caso da identidade étnica, a afirmação acontece “negando” a outra identidade por ela visualizada ⁶⁰. Não se pode afirmar que exista na Irmandade uma consciência que produza uma “ideologia étnica”. Oliveira afirma ainda que, dentre outras situações, é o contato interétnico que, de

certo modo, provoca uma estruturação de “identidade étnica”. Ocorre, no entanto, que, na Irmandade, essa “fricção” interétnica é rara, pois, como já fora dito anteriormente, há uma avaliação predominante de democracia racial, aguçada ainda por valores religiosos que unificam todos sob a titulação de “irmãos”, “povo de Deus”, “somos iguais”, etc.

A reflexão acerca da identidade nos permite ainda avaliar a questão do indivíduo, visto que a identidade, sob o aspecto apontado por Oliveira, destaca dimensões distintas, pessoal e coletiva, mas que não estão deslocadas de sentidos comuns. O autor destaca duas dimensões: a pessoal/individual e a social/coletiva, que são interconectadas. Para Oliveira, os conceitos de identidade pessoal e social possuem um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo e *“supõem relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações”*⁶¹.

Se, como afirma Oliveira, a identidade orienta ações, pode-se supor que a atitude do Sr. Yolando Guerra (diretor do Museu do Negro), individual, estava tomada de sentidos dispersos no coletivo, que, por sua vez foram por ele reagrupados, atribuindo outros significados para auxiliá-lo na reconstrução de uma identidade para a irmandade à qual pertencia. Mesmo parecendo óbvio, destaco que o pessoal e o social estão interconectados e influenciam-se mutuamente. Desse modo, mesmo na impossibilidade de confirmar a existência de uma identidade negra com ideais de “negritude” na Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, afirmamos sua identidade multifacetada, que é expressa claramente em “situações de contato”. Alguns momentos marcantes são selecionados de sua memória e trazem a marca de “aguerrida”, de irmandade de luta. Os irmãos relembram a escolha da Casa para a anunciação do Dia do Fico de Pedro I, as reuniões de abolicionistas e o engajamento da Irmandade, na década de 1960, para a vinda dos restos mortais da Princesa Isabel e seu marido, o Conde D’Eu. Todos esses fatos significam muitas coisas a sós e, unificados, têm o sentido da devoção a um santo negro e à Nossa Senhora do Rosário, devoção essa condicionada ao significado de “coisa de preto”.

Visitemos, agora mais uma vez, o Museu do Negro, espaço consagrado à multiplicidade, que descreve, pela ordenação das peças expostas, as “identidades”. A arrumação das peças pode nos auxiliar a pensar o processo de transformação das identidades. Estavam presentes naquele período, da década de 1970, as peças de tortura, para que não se apagasse a dor da escravidão que, de certo modo, mantinha uma memória

de sofrimento e mesmo de submissão. Também estava exposta a figura de Zumbi, herói-símbolo de negritude, de luta e ideal de resistência. Conviviam, no mesmo espaço, além daquelas peças, pretos-velhos que representavam a sabedoria do povo negro. Ao lado deles, símbolos religiosos católicos, como a cruz e esplendores de santos. Num dos cantos da sala, a homenagem à Princesa Isabel, acompanhada de uma réplica de seu mausoléu e do Conde D'Eu, rodeados por uma galeria de fotos da Família Imperial. A princesa, naquele espaço, fora preservada como redentora da escravidão.

Mais que a preocupação com a coletividade, no sentido de reunir-se em uma luta comum, como propõe o Movimento Negro, existia na Irmandade um tipo de “consciência negra” voltada para uma reflexão individual, contrariamente a uma ação política coletiva. Em determinados momentos, a Irmandade se posiciona favoravelmente à luta contra a discriminação e, depois, a nega. O que se mantém de modo contínuo é uma forma de consciência que valoriza as ações individuais. São destacadas personalidades negras que venceram, de acordo com a concepção capitalista do que é vencer. Essa forma de “negritude” é um ponto de debate interno do Movimento Negro, no presente momento; alguns acreditam que a valorização da beleza negra ou da sua ascensão social pode contribuir para a conscientização. Esses posicionamentos também estão presentes na Irmandade.

Como avaliamos anteriormente, o Movimento Negro, que, na década de 1970, buscava símbolos representativos da sua causa, encontra em Zumbi os princípios de valorização da “negritude”: do comportamento revolucionário em oposição à submissão. A busca dos referenciais externos era de enorme importância para o período, e o herói negro encarnou muito bem este “papel”. Na Irmandade, Zumbi também participava dessa “negritude”, estava presente tanto no museu quanto na fala dos irmãos. No entanto, além dele, outro referencial surgiria no interior da Irmandade: a escrava Anastácia.

No Museu do Negro, a imagem da escrava ganhou uma história composta por muitos dos fragmentos da memória da Irmandade. No entanto, mais do que a memória da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, a vida que a Irmandade construiu para a escrava Anastácia traz, em si, um universo bastante diferenciado das memórias relativas ao período escravista brasileiro. A imagem dessa escrava estimulou muitas histórias que podem ajudar a pensar as diversas “identidades”

assumidas pela Irmandade. O Museu, portanto, mostrou-se em afinidade e sincronia com o seu momento histórico, reproduzindo um universo particular, mas refletindo também o contexto político-social do período. Talvez esta seja sua máxima: demonstrar certa independência, mas completamente conectado com o mundo exterior. E mesmo com as alterações que sofreu nos últimos dois anos (2000-2001), manteve em seu centro agrupador peças que preservam a memória de parte da população brasileira.

Portanto, se a Irmandade não representa um modelo de negritude, certamente interpretou para si diferentes modelos de “negritude”. Sua própria formação contribuiu nesse sentido, com irmãos vindos de grupos e bairros diversos e convivendo juntos nessa instituição, onde compartilham de memórias comuns ou semelhantes. Sendo assim, é fato que essa irmandade não perde seu caráter étnico. O Museu seria um espaço reservado à permanente atualização de suas memórias e reforço constante de sua identidade. Naquele espaço, as recordações pulsam como órgão essencial para a existência e sobrevivência dessa Irmandade.

Salve Anastácia!

Alinhando-se com a política ideológica de negritude, o Museu, como vimos, apresenta-se como referência constante na externalização dos princípios dessa política. Nele estaria presente a valorização de uma “cultura negra”, na medida em que expressa os anseios próprios a esse grupo. Dentre as práticas e valores mantidos em seu interior, expressa em suas exposições, está a religiosidade. De caráter híbrido, as representações católicas e de umbanda estão presentes no Museu, não para propagandear seus cultos, mas como representantes materiais de determinada cultura, como afirma a museóloga responsável. Contudo, sem arquitetar as manifestações que ocorreriam posteriormente, os objetos sofreram alterações: foram “re-significados” por frequentadores, irmãos e visitantes.

De modo geral, as visitas ao Museu do Negro ocorrem de modo bastante diferenciado da maioria de outros museus, nos quais os visitantes se esmeram em conhecer dados sobre as peças, por exemplo. Grande parte das pessoas não se aproxima para conhecer as peças ou histórias sobre os negros ou sua cultura, ao contrário, os visitantes se

empenham em verdadeiras peregrinações quase religiosas. Imagens recebem bilhetes, pedidos variados e agradecimentos. Aos pés dos pretos-velhos, fumo de rolo ou cigarro comum são depositados. Uma imagem sem referenciais religiosos, uma cabeça de um negro, denominado “escravo desconhecido”, passou a ser tratada como milagrosa. Caso tenha um pedido de difícil alcance, basta realizar o seguinte ritual: acaricie sua cabeça e próximo ao seu ouvido sussurre o pedido; depois, é aguardar fervorosamente. Se der tudo certo, não esqueça de retribuir a graça, pode ser em forma de velas, placas de agradecimento ou fotografias com registro de sua melhora. Pela quantidade que recebe, ele parece também gostar muito de fumo.

Já a milagrosa escrava Anastácia, como dizem os fiéis, tem uma história mais estruturada que a das outras imagens de negros presentes no museu. Em uma das explicações que revela sua presença no lugar, está a demarcação do período de seu surgimento, a década de 1970. Dizem que ocorreu, nesse período, uma exposição organizada pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico do então Estado da Guanabara⁶², que tinha por objetivo apresentar ao público a memória do período escravista. Terminado o evento, permaneceu no Museu a ampliação fotográfica de uma imagem de escravo(a) – uma litografia. Essa imagem foi criada por Étienne Arago, um viajante francês do início do século XIX. Um grupo de pessoas afirma que foi a partir deste evento que surgiram as histórias sobre a escrava. Primeiro ela passou a ter nome e depois vieram muitas versões de sua vida, consideradas atualmente verdadeiras hagiografias da escrava.

Alguns informantes disseram que, a princípio, a imagem que representa a escrava Anastácia era tratada como representação de “escravos”. No entanto, em pouco tempo, foram estabelecidas no Museu novas relações entre os visitantes e o “acervo”. Aqueles produtos expostos ganhavam novos sentidos de seus consumidores. Mesmo que em seu conjunto as peças, imagens e objetos, estivessem com significados definidos – determinados, por exemplo, pelo tema que os organizam –, ainda assim não havia uma imediata e direta compreensão. Identificamos que uma corrente poderia evocar tanto uma lembrança de prisão ou de sofrimento atual. Somente o desenho de um negro, sem nada que o identificasse com um cativo, foi, em alguns casos, reconhecido como tal.

Pessoas das mais variadas localidades do Rio de Janeiro e de outros Estados vinham conhecer o Museu. Não havia predominância de classe social e, embora muitas

peças claras freqüentemente o local, há um número maior dos tons mais escuros. Essa diversidade certamente está refletida na forma como constroem as análises sobre as imagens e os eventos que elas invocam. Digamos que podemos encontrar múltiplas leituras, como descreve Roger Chartier, nos estudos sobre a prática da leitura:

*“todo texto é o produto de uma leitura, uma construção do seu leitor: este não toma nem o lugar do autor nem um lugar de autor. Inventamos nos textos uma coisa diferente daquilo que era a ‘intenção’ deles. Separamos de sua origem (perdida ou acessória). Combina os seus fragmentos e cria o desconhecido no espaço organizado pela capacidade que eles possuem de permitir uma pluralidade indefinida de significações.”*⁶³

O ‘cabeção’, como é conhecida a cabeça do escravo desconhecido, pode ser apenas visto como a cabeça de um homem ou simbolizar as torturas da escravidão. O mesmo pode virar mártir ou santo. De uma forma ou de outra, a peça é acima de tudo parte da irmandade que o mantém e de todo aquele arcabouço de identidade e memória já exposto.

Isoladamente, cada peça sugere uma infinidade de significações, que a leitura personalizada dos freqüentadores dota de sentidos. O olhar de uma imagem em gesso pode possuir diferentes significados, e os adereços que a acompanham ou mesmo a posição em que se encontra podem fornecer outras “leituras”. Esses pequenos detalhes são frações que acabam se juntando ao todo que é o Museu, espaço por excelência de veiculação das memórias da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos.

Essa remodelagem constante desse espaço, as histórias e os rituais criados a partir de suas peças é sua marca. Pode-se conhecer um pouco da cultura negra exposta, por exemplo, no Museu do Folclore, também no Rio de Janeiro. Neste Museu, dois grandes salões guardam imagens e instrumentos próprios da religiosidade africana, bem como roupas utilizadas nos rituais. O ambiente é sonorizado com cantigas religiosas. A reunião dos objetos, da música e também da luminosidade remete, em conjunto, a uma aproximação com o universo religioso. Todavia, esse espaço não é utilizado para colocar oferendas e muito menos para que os visitantes incorporem ali as divindades ou entidades espirituais, ao contrário do que ocorre no Museu do Negro.

Toda a plasticidade do Museu do Negro foi responsável pela produção da escrava Anastácia. A imagem de Ettiene Arago, o escravo ou escrava, como vimos, ganhou uma

identidade. Sua polissemia é um bem do Museu, um trunfo pouco aproveitado. Para melhor entender a relação do Museu com seu acervo questionamos se a imagem da escrava Anastácia, assim como as outras imagens, integrava o acervo do Museu apenas como peça exposta, sem veicular nenhuma mensagem subliminar. Seriam as imagens apenas peças numeradas e identificadas meramente como acervo, peças para se admirar pelo valor histórico ou pela beleza?

Nos momentos em que foi feita a pesquisa, era bastante comum encontrar os freqüentadores do museu, pessoas que quase semanalmente visitavam esse lugar. Alguns pareciam ter uma relação de intimidade com o vigia, Seu Manuel, contando casos sobre alguma situação, por exemplo. Isso demonstrava que a relação de proximidade estabelecida tornava o lugar singular no que diz respeito a um espaço que é um museu.

Em relação ao acervo, ao que parece, mais do que peças que remetiam ao histórico da cultura afro-brasileira. As imagens do Museu do Negro foram imbuídas de uma missão: descrever histórias. Seriam, portanto, suportes de muitas interpretações do passado, tanto para a Irmandade quanto para os freqüentadores do local.

No princípio desta pesquisa, a imagem da escrava Anastácia ocupava um espaço na parede, ao lado do guerreiro Zumbi dos Palmares, uma posição que não passa despercebida. Seria um mero acaso esse posicionamento? A permanência da imagem de Etienne Arago no Museu, após o fim da exposição, também fora obra do acaso?

Inesperadamente, a imagem da escrava foi alvo de muita admiração e alcançou fama, popularizou-se. Em pouco tempo, o pequeno salão do Museu foi tomado por visitantes à procura da tal escrava. Na década de 1970, Anastácia era reconhecida pela luta contra a escravidão, motivo pelo qual fora castigada com a máscara de flandres na boca, sevícia que a levaria à morte. Nesse período, já era tida, por muitos, como realizadora de milagres: a santa negra.

Anastácia guerreira encaixava-se muito bem no contexto daquela época. Buscavam-se heróis, os guerreiros, os que, mais que superado a dor do cativo, haviam lutado pelo seu término. Precisava-se de modelos que reforçassem a luta contra a ainda tão presente idéia da subserviência escrava. E, na história mais corrente da escrava, ela não havia cedido aos apelos sexuais do seu senhor, que, por isso a estuprou e a amordaçou. A

luta de Anastácia, segundo essa versão, transformou-se em exemplo para suas companheiras do cativo.

Uma santa negra cultuada na irmandade de negros. Qual seria o motivo da criação da escrava Anastácia nessa Irmandade e sua manutenção como poderoso “talismã”? Teria o período de organização de movimentos em torno da “negritude” influenciado sua gestação? A projeção alcançada tanto pela imagem da escrava quanto por suas histórias fora alavancada por pessoas que circulavam em diversos ambientes, nos quais imperava o debate político-social acerca da “negritude”?

O fato é que a escrava tornou-se referencial não só para grupos específicos, mas para pessoas de filiações político-ideológico-religiosas diferenciadas. No campo religioso, sua força era considerada imensa. Dentre as pessoas que disseram ter alcançado graças, uma delas contou o caso de uma amiga que, mesmo não sendo católica, recorreu à escrava. Essa pessoa associava Anastácia ao catolicismo e o Museu à Igreja; não visitou este último porque sua religião, evangélica, não permitia. Com a filha doente, apenas colocou a mão na parede, exatamente onde, no interior, encontrava-se a imagem da escrava. Sua filha foi curada e ela retornou para agradecer, ultrapassando a barreira imposta por sua religião e entrando no Museu dessa vez ⁶⁴. O número de fiéis era tão grande, que foi construída uma imagem em forma de busto, que passou, por um período, a ocupar um lugar no interior da Igreja. Missas começaram a ser celebradas em sua intenção, em agradecimentos por graças alcançadas.

A imagem da escrava, juntamente com muitas histórias elaboradas, formava um conjunto propício à criação de um “símbolo sagrado”, que seria, de certo modo, um instrumento armazenador de significados. De acordo com o antropólogo Clifford Geertz:

“os significados só podem ser ‘armazenados’ através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele.” ⁶⁵

Seria, então, a escrava Anastácia um símbolo religioso? Quais seriam os significados armazenados na escrava? Existiriam, junto às representações diferenciadas da

escrava Anastácia, informações igualmente diferentes sobre o modo de pensar o passado? Haveria, por exemplo, elementos significativos peculiares que a diferenciariam de outros símbolos da cultura afro-brasileira? Que elementos fariam da escrava um símbolo religioso?

Discutiremos posteriormente a estrutura religiosa da escrava Anastácia, mas é fundamental avaliarmos sua concepção de modo múltiplo. Primeiramente, consideramos Anastácia um símbolo e, como tal, armazenador de significados que podem ser percebidos através de apreensões variadas. Geertz descreve que, a exemplo da “cultura”, o “símbolo” é fartamente usado com múltiplas finalidades, muitas vezes ao mesmo tempo⁶⁶. Além disso, tais símbolos funcionam como “fontes extrínsecas de informações”; são tomados pelos homens como duplo modelo, em que podem “inspirar-se” e/ou “guiar-se”⁶⁷.

Se atua como modelo, pode ser tanto de uma forma previamente estabelecida, apropriada por uma determinada estrutura, como de uma forma distinta, servindo “infinitamente” a pessoas e/ou grupos que buscam, no objeto, identificação para com seus anseios. Surpreende o fato da imagem da escrava Anastácia ser utilizada deste último modo, servindo de motivação para aqueles que dela se apropriam.

Uma das informações colhidas a esse respeito revela que não houve uma aproximação do Movimento Negro com a escrava Anastácia, pois ela estava sendo considerada uma “santa” e, desse modo, fazia parte do quadro religioso católico, o que contrariava os interesses desse movimento, que, naquele momento, procurava recuperar uma religiosidade mais próxima da “africanidade”⁶⁸, o que serviria de suporte para sua identidade de resistência cultural.

Relembrando, o Candomblé representava melhor os seus anseios. Mães e pais-de-santo viajavam até à África em busca de valores, crenças e rituais para os seus terreiros. A esse “movimento”, que desde início do século era utilizado como forma de manter vínculos com o passado africano e uma certa “força” dos religiosos e de suas práticas, parece ter sido acrescentado nos anos setenta um valor político, como estratégia, por exemplo, de afirmação de pertencimento.

Em relação à postura do Movimento Negro, a presumida ligação estreita entre Igreja Católica e Anastácia poderia não incomodar a todos naquele momento. Em uma menção à relação Anastácia/Catolicismo, uma ativista do MNU pronunciou-se como devota

da escrava Anastácia. Portanto, se ainda não é possível confirmar o grau de envolvimento do Movimento Negro nessa estruturação inicial da escrava Anastácia, na década de 1970 houve atuação indireta do Movimento na elaboração de concepções da escrava, afirmação que deduzimos das relações estabelecidas entre devotos, freqüentadores e irmãos, que permitia circular um determinado padrão de negritude.

Naquele período, a imagem evocava sofrimentos que ultrapassavam o período escravista brasileiro e faziam sentido nas práticas cotidianas do momento. Assim como a máscara de flandres a impedia de falar, também a ditadura brasileira fazia calar. O regime vigente estava a torturar e matar os que eram considerados opositores. Havia, no país, uma grande massa de excluídos ⁶⁹, muitos deles negros calados pela força da situação operante. Esses mesmos negros foram foco de pesquisa de muitos estudiosos que, naquele momento, divulgavam seus resultados, denunciando a grande falha do sistema: a não existência no país de uma democracia racial, mas, ao contrário, a vigência de um racismo velado, disfarçado pela vergonha, pelo sentimento religioso de “pecado”.

Nesse contexto, estava lá a escrava Anastácia recebendo flores, velas, orações, missas e bilhetes. Recentemente, em uma de suas orações “oficiais”, encontramos: “Fazei-me forte como tu foste forte!”. Qual seria o motivo dessa busca por ser forte? Ser forte para quê? Quais seriam as fraquezas a serem eliminadas? Seria, talvez, o objetivo fazer parte de um povo que luta, em detrimento de um povo que se recolhe acuado? Estar pronto para tantas batalhas cotidianas numa sociedade considerada “igualitária”? Independentemente das respostas, o fato é que a procura pela escrava tornou-se tão grande e passou a ser difundida em lugares tão distantes que, em pouco tempo, para a maior parte dos freqüentadores, não havia mais como analisar com precisão a origem desse culto, e muitos passaram a percebê-lo como fruto de uma herança africana.

Segundo essa versão, o busto da escrava seria uma relíquia produzida pelos escravos em sua homenagem e o seu culto teria se originado nesse período. Para muitos, a devoção à escrava Anastácia era secular, e, a partir dessa suposta tradição, foram elaborados rituais cada vez mais complexos em torno da escrava.

A princípio, com o consentimento da igreja católica, o culto se popularizou. Mas, como diz o ditado popular, “tudo o que é bom dura pouco”. Como a igreja podia aceitar o culto a uma escrava africana? Esse foi um dos questionamentos que aparecera num debate

sobre a possibilidade de aceitá-la como santa. Qual a postura da Igreja Católica do Rio de Janeiro, braço forte do conservadorismo? Aceitaria o culto de modo tão mesclado com as religiões africanas?

Na tentativa de compreender a ação empreendida pela Igreja Católica, alguns conceitos cunhados por Bourdieu nos permitem analisar melhor o evento. Bourdieu toma a religião como um campo e, como tal, como um espaço de lutas, que denomina luta concorrencial pelo monopólio da autoridade e pela competência para agir com legitimidade, isto é, de maneira autorizada⁷⁰. Na análise do autor, o campo religioso:

“é um espaço no qual agentes que é preciso definir (padre, profeta, feiticeiro, etc.) lutam pela imposição da definição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso.”⁷¹

A Igreja Católica manteve-se, durante séculos no Brasil, como religião oficial do Estado. Com o desdobramento dessa parceria, era inegável sua forte atuação no sentido de permanecer como a maior gestora do sagrado, nos mais diversos recantos do país. No entanto, dentro da própria Igreja, havia dissensões que, nas décadas de 1950, 1960 e 1970, resultariam em conflitos internos. Como descrevemos anteriormente, havia grupos que atuavam no sentido de aproximar a Igreja do povo. A política pastoral seria um bom exemplo de espaço próprio para as disputas no interior do campo religioso. As ações estariam orientadas para aquisição de autoridade, e esta equivaleria à posse de legitimidade. Desse modo, manter-se-ia o controle sobre determinadas situações e/ou assuntos religiosos. Portanto, o viés tradicional da Igreja Católica não abandonaria essa disputa, até mesmo porque estava inserido no jogo do campo religioso: a busca por hegemonia interna.

Nesse sentido, a militância intelectual conservadora mantinha instrumentos necessários para o embate contra a Teologia da Libertação, vide o “Boletim da Revista do Clero”, publicação interna que promovia, claramente, um debate ideológico contrário aos propósitos da ala progressista da Igreja Católica. Estamos, portanto, diante de uma Igreja que, longe de ser una, encontra-se envolvida em diversas lutas internas.

Diante da existência de interesses diversificados no interior da Igreja, imagina-se que a posição sobre o fenômeno “escrava Anastácia” seja igualmente contraditória. Já estabelecida no interior da Igreja do Rosário e com missas em sua intenção, a escrava

Anastácia e seus seguidores foram alvo de duras críticas por parte do clero. A maior e talvez a mais elaborada, devido à consistência de sua pesquisa histórica, deveu-se ao trabalho do Monsenhor Schubert. A produção foi publicada pelo “Jornal do Brasil”, em 1987, sob forma de artigo. Nele, o Monsenhor pesquisou “cientificamente” o movimento devocional, por ele qualificado como “sentimental”. Em suas conclusões, declara: “*resposta número um: – ela nunca existiu*”, e, pontualmente, descreve suas descobertas, sempre se guiando pela negação da existência da escrava⁷².

Monsenhor Guilherme Schubert evocava seu saber científico para legitimar suas descobertas e, desse modo, desqualificar seus opositores, no caso, os membros da Igreja do Rosário, que mantinham a escrava e sua devoção, além do clero que, de algum modo, se não estimulava, fazia “vistas grossas” ao culto.

A nomeação “Monsenhor” representa um título honorífico, concedido pelo Papa. Esse representante do clero católico nasceu em Viena, Áustria em abril de 1913. Concluiu seus estudos teológicos em Roma, onde também adquiriu conhecimentos de música e História da Arte. Suas titulações eram abrangentes: professor, conferencista, presidente da comissão de Arte Sacra do Rio de Janeiro, membro do Conselho Estadual de Cultura do Estado da Guanabara. Pertenceu ao Instituto Histórico de Minas Gerais (IHG/MG), ao Instituto Histórico de Niterói, à ABI, à Ordem dos Músicos do Brasil, à Academia Carioca de Letras, à Academia Pan Americana de Letras, ao Cenáculo Brasileiro de Letras e Artes, à Academia Brasileira de Arte e foi Sócio do IHGB. A imensa listagem continua; porém, já temos o suficiente para examinarmos o interesse da Cúria Metropolitana em ceder sua voz para o discurso de Schubert. Sua qualificação, certamente, coloca-nos diante de um especialista dotado de “armas” suficientes para o conflito dramático que se desenrolaria.

O texto publicado no “Jornal do Brasil” também foi divulgado no “Boletim da Revista do Clero”. Esse “veículo”, como descrito anteriormente, é uma publicação de circulação interna, criada em 1964. O Boletim traz em seu conteúdo:

*“todo o expediente administrativo da Arquidiocese, desde os assuntos relativos à Cúria e à Mitra Arquepiscopal (portanto à competência do Governo Diocesano) até os que dizem respeito às atividades pastorais dos Vicariatos (regiões administrativas em que se divide a Arquidiocese) e das paróquias a eles subordinadas.”*⁷³

Ao explicar o funcionamento do Boletim, prossegue Samyra Crespo: “o Boletim traz matéria de cunho litúrgico e teológico, com claro objetivo de fornecer ao clero local orientação e subsídios para o exercício de seu ministério.”⁷⁴ A autora afirma ainda que as edições são produzidas por uma “militância intelectual conservadora”, de modo que “todos os sacerdotes e religiosos que mantêm seções ou artigos assinados no Boletim podem ser considerados como pertencentes a este grupo”.⁷⁵

Enquanto no “Jornal do Brasil” a publicação de Schubert destinava-se a um público abrangente, católicos e leigos, sua publicação no Boletim tem um caráter especial: é doutrinário. Nesse veículo, o nome do autor é seguido de sua qualificação, que prepara o leitor para a descrição minuciosa das pesquisas do autor: Monsenhor Guilherme Schubert do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro⁷⁶. Com a polêmica criada após a publicação no “Jornal do Brasil”, seria necessário cercar-se de expedientes que o respaldassem diante das ferozes críticas que havia lançado. Mais do que pôr em dúvida a existência da escrava, Schubert desacredita as pessoas envolvidas com a devoção de Anastácia, como, por exemplo, os membros da Irmandade, bem como os próprios fiéis da escrava, católicos ou não. Esse artigo do “Boletim” deveria funcionar como uma espécie de orientação para a instrumentalização dos padres quando da atuação com seus fiéis.

Após a publicação do artigo, foram proibidas as celebrações eucarísticas em intenção à escrava. No Boletim, era clara a notificação aos padres. No espaço reservado às notificações breves e às circulares de rotina, encontramos:

“A nota da Cúria Metropolitana, de 26 de agosto de 1987, proibindo a celebração de missas de qualquer maneira relacionadas à (fictícia) “Escrava Anastácia”, inclui, logicamente, a proibição de vendas, distribuição, uso e exposição de orações, ex-votos, imagens, medalhas e outros objetos de culto.

Rio de Janeiro, 22 de setembro de 1987

D. Romeu Brigentti

Bispo Auxiliar e Moador da Cúria”⁷⁷ [grifo meu]

Os escritos de Schubert foram divulgados em outros Estados onde já haviam sido difundidas histórias a respeito da “milagrosa escrava Anastácia”. Um jornal de Belém do Pará publicou em etapas um artigo denominado “Desmitificação da escrava Anastácia I”, por Sebastião Godinho, em 13 de janeiro de 1988, que continuava no dia seguinte sob o título “Desmitificação da escrava Anastácia (conclusão)”. Todavia, a conclusão demoraria,

pois, novamente, a mesma coluna, “Mosaico”, publicaria outro artigo: “Mito Questionado”, em 03 de abril de 1988. O autor das publicações enviou cópias do texto ao Monsenhor⁷⁸. Nelas narra a repercussão que os artigos havia provocado: “*Na verdade, a publicação vem produzindo o maior rebuliço por estas bandas, uma vez que a tal ‘Santa’ tem ‘intercedido’ muito em favor dos onagros daqui.*”⁷⁹ Segundo o jornalista, por iniciativa de um deputado Estadual, um hospital em fase de construção receberia o nome da escrava Anastácia. Tanto Godinho quanto Schubert foram alvo de muitas críticas por parte de seus leitores. O jornalista paraense escreveu, em sua correspondência, que o artigo creditara a ele “uma legião de inimigos”⁸⁰.

A revista “Veja”, publicada em 27 de março de 1988, abriu novos debates para os duplos argumentos, favoráveis e contrários à escrava. Estes últimos eram baseados no texto do Monsenhor, enquanto na defesa da existência da escrava os argumentos variavam bastante: histórias da vida da escrava tomadas como concretas, as curas, possíveis evidências documentais de sua existência, etc. O objetivo de Schubert, como representante de um catolicismo oficial e tradicional, era abalar o crescimento vertiginoso do culto, tentativa em que não obteve sucesso, como podemos perceber.

O raciocínio adotado por um dos líderes do Movimento Pró-Anastácia nos permite retornar à discussão inicial acerca da negritude. O Senhor Nilton da Silva, presidente do Movimento e reconhecido como irmão da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, protestava: “*A teoria desse padre não tem qualquer consistência. Só alguém com preconceito racial divulgaria um absurdo desses.*”⁸¹

Quais seriam os motivos para que Seu Nilton creditasse ao preconceito racial a “perseguição” à escrava Anastácia? O líder do Movimento Pró-Anastácia continua: “*Anastácia é como Zumbi, veio à Terra para acabar com o martírio da escravidão. Ninguém tem o direito de denegrir essa fé.*”⁸² Novamente Anastácia e Zumbi aparecem como representantes da luta contra a escravidão. Uma vendedora de santinhos vai mais longe em sua reflexão sobre o tema: “*Se pregaram Cristo, que era filho de Deus, na cruz, o que não fariam com uma negra?*”⁸³

Vivendo em épocas distintas aproximamos dois casos de perseguição religiosa. Anastácia, exposto ainda de forma parcial e a escrava africana Rosa Egipcíaca, que viveu no Brasil do século XVIII. A escrava, ex-prostituta, converteu-se, sofreu com suas visões

espirituais e teve muitos seguidores, mas a Igreja tanto a puniu com castigos físicos – como as chibatadas – como a entregou à inquisição. Luiz Mott afirma que Rosa não foi alvo de discriminação racial, mas sim de seus próprios “exageros” visionários, que a levavam a romper sucessivamente com os dogmas da Igreja⁸⁴. A postura da Igreja estaria centrada nos exageros que anteciparam uma hagiografia sem mesmo comprovar a real existência de Anastácia?

No caso da escrava Anastácia, a polêmica criada pela própria Igreja acabou por reforçar o sentido de “negritude” presente na escrava. Muitos denunciavam que o maior impedimento a sua aceitação seria a intolerância racial⁸⁵. Os que acreditavam não se deixaram influenciar: *“Pouco importa se ela existe ou não. O que interessa é o mito espiritual. Minha fé não se abala nem um pouco com essa pesquisa”*⁸⁶. Outros ainda acreditavam que era perseguida por ser negra. E havia os que não podiam se manifestar favoravelmente, caso de muitos irmãos da Irmandade obrigados a ficarem calados por determinação da Cúria. Na mesma matéria da revista *Veja*, constava um depoimento do Senhor Luiz Seixas, diretor da Irmandade nesse período, afirmando que a teoria do Monsenhor possuía um fundo de verdade: *“Não existe nenhuma informação confiável sobre o assunto”*. No entanto, em visita à casa desse senhor para uma entrevista, estava lá, na sala de visitas, um quadro da escrava Anastácia. Disse na ocasião que sua esposa tinha uma fé muito grande nela e que acreditava em seus milagres. Na fotografia tirada após a entrevista fez questão de aparecer próximo ao quadro. A forma como ditou o seu relato sugeria que o depoimento registrado pela revista pode ser pensado como uma estratégia de posicionamento favorável à ala católica conservadora da Irmandade, posição necessária para manter uma certa ordem interna.

A intervenção da Cúria, depois de todo este debate, foi dura: no ano de 1988 o Museu é fechado. Na reabertura, quase um ano depois, era nítido o motivo da discórdia. Embora tenha sido dito que o museu fecharia para reformas no prédio, realizou-se uma limpeza completa de retirada das imagens da escrava Anastácia. O que parecia um fim, na verdade, foi um recomeço, pois gerou oportunidades para o culto se alastrar pela cidade, nas mais variadas formas.

Lembremos que a escrava fora renegada pelo Movimento Negro, pois não representava o ideal desejado de “africanidade”. Todavia, era um elemento que não se

perderia. A escrava sempre seria tomada como africana e, embora o Movimento não tenha se apropriado dela, foi recorrente a associação de Anastácia com a causa tão aclamada pelo movimento: a resistência. Na década de 1980, mesmo com a interferência da Cúria, Anastácia tornar-se-ia mais conhecida, através de publicações em jornais e revistas, de uma mini série televisiva, programa de rádio, letras de samba-enredo, dentre tantas outras manifestações com claras referências de negritude.

Diante da necessidade inevitável de se posicionar nessa querela, a Irmandade do Rosário escolheu o silêncio. Ainda hoje, Anastácia é tabu, o que não significa que não esteja presente. Observamos que o tema fala através da tentativa de ocultá-lo. A Cúria ainda se manifesta contrária à associação Irmandade–escrava Anastácia, o que inibe manifestações mais vultuosas. Embora a Irmandade exija determinados compromissos, fica impossível controlar os fiéis que estão sempre presentes na Igreja em busca da escrava Anastácia. Já que reina a proibição da celebração de missas, os irmãos retribuem as graças alcançadas através de missas em intenção às almas, nas segundas-feiras, e, pessoalmente, esclarecem que são dedicadas à escrava.

A gestão administrativa da Irmandade nos anos de 1997 a 2000 defendia a liberação do culto. Neste período, o Museu se assemelhava a uma Igreja. Foi reservado um espaço para o busto da escrava: um balcão forrado com toalha de bordas de renda e pintado com o rosto de Anastácia. Inicialmente, não se vendiam santinhos. No ano de 1999, iniciou-se o comércio de orações, fitinhas, régua e imagens da escrava. Tanto o altar quanto o armário, que também guardava um busto, eram permanentemente abastecidos de flores, velas e ex-votos.

Essa diretoria foi responsável pela abertura de um salão de arte afro. Nesse espaço, realizava-se concurso de artistas, autores principalmente de obras sobre o negro. Muitos dos diretores falavam em “orgulho negro”. Naquela época, a utilização de Anastácia como um instrumento político parecia não estar longe de acontecer. A diretoria bradava sua importância e afirmava que o culto popular à escrava precisava ser organizado dentro da Irmandade. Essa política de valorização da escrava Anastácia encontrava naquele local barreiras internas e externas, fato “tirado de letra” pelos seus seguidores.

¹ Entrevista com Carlos Alberto Caó de Oliveira, em 16 de março de 2000. Jornalista, político e atuante no Movimento Negro na década de 1970. Foi responsável pela elaboração da lei contra prática de racismo, que ficou sendo reconhecida como “lei Caó”.

-
- ² Para esse balanço, faço uso de GORENDER, Jacob. Escravidão reabilitada. São Paulo: Ática, 1991; REIS, João José & SILVA, Eduardo, Negociação e Conflito. São Paulo: Cia das Letras, 1989; SLENES, Robert. “Histórias da família escrava”. In: Na senzala, uma flor. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. Deste mesmo autor, ver: “Família escrava e trabalho”. In: Tempo, nº 6.
- ³ SLENES, op. cit., pp. 30-32.
- ⁴ FERNANDES, Florestan. “O negro na emergência de classes”. In: A Integração do Negro na Sociedade de Classes. São Paulo: Dominus, 1965, pp.31-32.
- ⁵ FERNANDES, Florestan. O Negro e a Revolução Burguesa. São Paulo: Dominus, 1964, p. 28.
- ⁶ PEREIRA, João Batista Borges. “As relações entre a academia e a militância negra”. In: BACELAR, Jeferson & CAROSO, Carlos. Brasil: um país de negros? Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p.254.
- ⁷ PEREIRA, op. cit., p.254.
- ⁸ CARDOSO, Fernando Henrique. “Classes sociais e História: considerações metodológicas” (1973). In: CARDOSO, Fernando Henrique. Autoritarismo e democratização. Rio de Janeiro: 1975, p.112. Apud: SLENES, op. cit., p.32.
- ⁹ GORENDER, op. cit., p.20.
- ¹⁰ REIS, João José dos & GOMES, Flávio dos Santos. “Introdução”. In: Liberdade por um fio. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p.12.
- ¹¹ DREIFUSS, René Armand. A Conquista do Estado. Rio de Janeiro: Vozes, 1981, p.71.
- ¹² GORENDER, op. cit., p.203.
- ¹³ GONZALEZ, Lélia. Lugar de Negro. Rio de Janeiro. Marco Zero, 1982, p. 14.
- ¹⁴ GIDDENS, Anthony. As conseqüências da modernidade. São Paulo: Unesp, 1991, p.19.
- ¹⁵ GIDDENS, op. cit., p. 24.
- ¹⁶ ORTIZ, Renato. Cultura Brasileira e Identidade Nacional. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- ¹⁷ Cf.citado anteriormente.
- ¹⁸ Entrevista com Caó, op. cit.
- ¹⁹ BOFF, Leonardo & BOFF, Clodovis. Da Libertação: o teológico das libertações sócio-históricas. Rio de Janeiro: Vozes, 1979, pp. 11-12.
- ²⁰ Ver: VIANNA, Hermano. O Mistério do Samba. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- ²¹ As críticas a uma historiografia que aponta a escravidão à beira de uma consensualidade são o cerne da pesquisa de Gorender em seu A escravidão reabilitada. Esta obra é posterior ao período militar, mas pode, no entanto, ser pensada como uma crítica à postura “conciliatória” a partir da qual a historiografia “recente” descrevia o escravo. Também serve como crítica ao modelo “conciliatório” adotado por parte de setores da sociedade brasileira daquele período.
- ²² As questões relacionadas ao movimento de engajamento dos negros serão discutidas na parte dois deste capítulo.
- ²³ Cadernos Brasileiros. 80 anos de Abolição, nº 47- maio junho/1968. Rio de Janeiro: Cadernos Brasileiros, pp.20-21.
- ²⁴ No livro Das Cores do Silêncio Hebe M. Mattos descreve os impasses do período posterior à abolição, momento no qual muitos ex-proprietários de escravos aproveitaram para manter ao máximo a antiga forma de relação de trabalho. A autora descreve com intensidade este período e seus conflitos, apresentando relatos de muitas negociações entre os proprietários e os recém-libertos. Cf. MATTOS, Hebe de Castro. Das Cores do Silêncio. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- ²⁵ Ver: FREIRE, Paulo. Educação como Prática da Liberdade. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- ²⁶ Este é um propósito amplo do movimento, o que não significa que seja o único, até mesmo porque o MNU unifica diversas correntes, algumas antagônicas.
- ²⁷ O termo “espalhadores” foi registrado por Robert Darton ao referir-se aos sublitteratos que compilavam e condensavam o Iluminismo para popularizá-lo. Ver: DARTON, Robert. Boemia Literária e Revolução. O submundo das Letras no Antigo Regime. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ²⁸ SANTOS, Joel Rufino dos. “Seminário para a criação do Parque Histórico Nacional de Zumbi”. In: Revista de Estudos Asiáticos, 1981.
- ²⁹ REIS & GOMES, op. cit., p.12.
- ³⁰ NASCIMENTO, Abdias. O Negro Revoltado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- ³¹ FÉLIX, João Batista de Jesus. “Pequeno Histórico do Movimento Negro”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz & REIS, Letícia Vidor de Souza. Negras Imagens: Ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: Edusp, 1996, pp. 211-217.

-
- ³² SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. Encontros e desencontros de um Movimento Negro. Brasília: Fundação Palmares, 1994, p.48.
- ³³ GONZALES, op. cit., p.24.
- ³⁴ GONZALES, op. cit.
- ³⁵ Quando há referências ao Movimento Negro, percebe-se claramente sua complexa constituição, o fato de que esse movimento não é um bloco monolítico e imutável.
- ³⁶ Conversa informal com Elias, militante do movimento negro, em 15 de setembro de 2000.
- ³⁷ Citado por SILVA, op. cit., p. 50.
- ³⁸ SILVA, op. cit., p.50.
- ³⁹ Cf. NASCIMENTO, op. cit., p. 14.
- ⁴⁰ GIDDENS, op.cit., p.25.
- ⁴¹ GONZALEZ, op.cit.p.25
- ⁴² Jornal “O Fluminense”, 03 de Junho de 1974. A cópia estava sem o número de página.
- ⁴³ BERRIEL, Maria Maia de Oliveira. O negro, uma identidade em construção. Rio de Janeiro: Cadernos do ICHF, n° 33, 1990, p.4.
- ⁴⁴ ALVES, Rubem A. “A volta do Sagrado (Os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil)”. In: Religião e Sociedade, n° 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 121.
- ⁴⁵ ORTIZ, Renato. “Integração e Legitimação Social”. In: A morte branca do feiticeiro negro, Umbanda e Sociedade Brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999, pp.193-194.
- ⁴⁶ BERRIEL, op. cit., p.5.
- ⁴⁷ BERRIEL, op. cit., p.6.
- ⁴⁸ Ibid.
- ⁴⁹ Fragmento do texto de mobilização para a comemoração do 20 de novembro em detrimento ao 13 de maio. Novembro de 1978. In: GONZALES, op. cit., pp. 58-59.
- ⁵⁰ SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 15.
- ⁵¹ BERND, Zilá. O que é Negritude? São Paulo: Brasiliense, 1998.
- ⁵² Irmandade do Rosário. Janeiro de 2001
- ⁵³ GONZALES, op. cit., p. 35.
- ⁵⁴ Conversa informal com Rosângela, participante da diretoria em 2001. Rosângela foi batizada nessa igreja, na época em que neste lugar ainda se realizavam batizados, antes do incêndio. Tem participação ativa na Irmandade e foi uma das co-responsáveis pela exigência de prestação de contas da antiga diretoria. Sua família é tradicional na irmandade, ou seja, seus pais e avós também participam/participaram da mesma. Em conversa informal, no dia 24 de janeiro de 2001, disse-me para procurar determinada pessoa, pois ela estava interessada pelas “coisas de preto” e freqüentava o bar “Renascença”, antigo local de encontro de *black music* da década de 1970, localizado em Vila Isabel, zona norte do Rio de Janeiro.
- ⁵⁵ Conversa com Rosângela, maio de 2000.
- ⁵⁶ Conversa com Dalva Nascimento, irmã do Rosário, mãe de Davi, procurador da irmandade e de família tradicional, em 29/01/2000.
- ⁵⁷ Diário de campo 01 de abril de 2001. O novo perfil de elementos mais engajados e religiosamente diferenciados só foi possível emergir a partir de outra abordagem, uma entrevista de sondagem com perguntas pré-fixadas e onde não apareceria o nome do entrevistado.
- ⁵⁸ BERRIEL, op.cit., p.7.
- ⁵⁹ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.
- ⁶⁰ OLIVEIRA, op.cit., pp.5-6.
- ⁶¹ OLIVEIRA, op.cit., p.5.
- ⁶² SCHUBERT, Monsenhor Guilherme. Artigo publicado no Jornal do Brasil em 15 de setembro de 1987.
- ⁶³ CHARTIER, Roger. “História Cultural e História das Mentalidades: uma dupla reavaliação”. In: A História Cultural, entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 61.
- ⁶⁴ Diário de Campo, conversa informal com fiel. Igreja de Olaria. Março de 1999.
- ⁶⁵ GEERTZ, Clifford. “Ethos”, Visão de Mundo e Símbolos Sagrados”. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC - Livros Técnicos e Científicos, 1989, p.144.
- ⁶⁶ GEERTZ, op. cit., p.105.
- ⁶⁷ Para Geertz, o conjunto de símbolos é denominado “padrões culturais” e representa uma fonte extrínseca de informações para os indivíduos. Os símbolos fornecem uma dupla perspectiva, os “modelos”: um descreve a

situação, o “modelo de”, e outro é uma forma de prescrição, o “modelo para”. O símbolo armazenaria este duplo significado: “modelo de” e “modelo para”.

⁶⁸ Depoimento de Adélia Azevedo. Encontro na UFF: “Novos Rumos para o Movimento Negro”. Adélia milita no Movimento Negro. Na ocasião, ocupava o cargo de “secretária para assuntos especiais” do governo do Estado do Rio de Janeiro. Novembro de 1999.

⁶⁹ Reconheço que o uso do termo “excluídos” é polêmico na sociedade atual. Existem debates acadêmicos sobre a temática “inclusão” / “exclusão”. Na maioria das vezes referem-se à inclusão social através da mídia e do consumo. Mesmo reconhecendo as possibilidades de inclusão social na atualidade, continuo utilizando o termo, pois as camadas negras da população, embora inseridas de alguma forma no sistema, continuam marginalizadas em bolsões de miséria ou desqualificadas por sua cor.

⁷⁰ BOURDIEU, Pierre. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983, pp.122-123.

⁷¹ BOURDIEU, Pierre. “A dissolução do Religioso”. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p.120.

⁷² SCHUBERT, op. cit.

⁷³ CRESPO, Samyra Brollo de Serpa. “Boletim da Revista do Clero: Um olhar sobre a estruturação ideológica neoconsevadora da Arquidiocese do Rio de Janeiro”. In: *Revista do ISER*, nº 34 ano de 1989, p. 22.

⁷⁴ CRESPO, op cit., p.22.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Boletim da Revista do Clero, Outubro de 1987.

⁷⁷ Boletim da Revista do Clero, op.cit., p.51.

⁷⁸ Correspondência pessoal do Monsenhor Schubert. Pasta do Instituto Histórico Brasileiro. Ainda sem numeração no período da pesquisa.

⁷⁹ O Sr. Godinho chama de “onagros” – espécies de burro selvagem – as pessoas que considera serem beneficiadas financeiramente com o culto à escrava.

⁸⁰ Correspondência pessoal encontrada na pasta do Monsenhor Schubert, a qual já nos referimos.

⁸¹ Revista *Veja*, 27 de março de 1988, p.98.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ MOTT, Luiz. *Rosa Egípcíaca. Uma Santa Africana no Brasil*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993.

⁸⁵ Embora as pessoas conheçam os cânones religiosos que determinam a beatificação e santificação de uma pessoa, muitos preferem atribuir o não reconhecimento da escrava Anastácia a uma questão de cunho racial.

⁸⁶ Depoimento de um fiel à Revista *Veja*, op. cit., p.99.

CAPÍTULO III: Apropriações do símbolo

Princípio de antigüidade: invenção de uma tradição

As representações orais e escritas sobre a escrava Anastácia são bastante diversificadas. Encontramos também diferenciações nas representações iconográficas. No entanto, tomadas em conjunto, todas têm um sentido comum: o princípio de antigüidade, isto é, seu caráter de serem por muitos relacionadas a um passado quase imemorial.

Grande parte das pessoas que a reconhecem, sejam as crentes ou as que só ouviram falar algo a respeito, remete a origem de Anastácia a um período longínquo. Alguns arriscam dizer que a escrava era cultuada por cativos, e outros, que a adoração vem da África. Certamente, as histórias mais frequentes são referentes ao cativo.

Vimos, no decorrer da pesquisa, que somente uma pessoa fez referências aos anos setenta que discutimos no capítulo anterior, estando interada dos artigos publicados pelo Monsenhor Schubert. Roberto, colecionador de postais do Rio antigo, vendedor de obras raras numa livraria da rua do Rosário (centro do Rio de Janeiro), recordou a obra do viajante francês Etienne Arago e mencionou a publicação dos artigos do Monsenhor Schubert no jornal. Relembrou que, na infância, esteve numa exposição no Museu do Negro, onde viu a imagem da escrava Anastácia¹.

A antigüidade atribuída à escrava Anastácia nos permite refletir sobre o processo pelo qual as crenças passam a ser revestidas de um caráter tradicional. Nessa construção, são tomadas como modelo de originalidade ou fidedignidade em relação aos costumes de um povo ou grupo.

Essa “tradição” da escrava nos conduz a elaborar algumas questões: haveria um grau de intencionalidade em recriar uma atmosfera de “tradição” em torno da escrava e suas histórias? Que interesses estariam por trás dessa criação? Quais seriam os elementos em coadunação nesse sentido?

Em relação a uma “invenção de tradição”, podemos recorrer aos estudos de Eric Hobsbawm em trabalho homônimo. O autor, já visitado anteriormente, descreve a busca por símbolos que, resgatados ou realmente construídos, adequados a uma nova situação, tornam-se formalmente institucionalizados. Na maior parte das vezes, tentava-se, numa relação com o passado, buscar fatos que, reutilizados, representassem uma continuidade, visando a uma legitimação do presente recomposto.

A invenção de uma tradição seria, então, um importante objeto de estudo para a compreensão da sociedade contemporânea. O estudo de tal fato pode ser considerado um instrumento que auxilia o pesquisador na observação das possíveis relações de continuidade entre o passado e o presente que, sob certos aspectos, estariam atualmente sendo estabelecidas, além dos principais motivos para a construção dessas relações.

Remetendo-nos ao capítulo anterior, lembramos que a construção da imagem da escrava Anastácia foi fruto de um contexto específico, no qual apareceram novas reformulações acerca do negro, da negritude e da Irmandade. Percebe-se, em todo esse processo, a busca de elementos que remetem ao sentido de “tradição”. No passado estaria sua base de sustentação. Para os devotos da escrava, questionar a secularidade dessa crença seria uma espécie de “blasfêmia”. O sentido de tradição reforçado continuamente é um instrumento que legitima a própria crença.

Devido ao quantitativo de persistentes devotos, acreditamos que o culto à escrava no Rio de Janeiro faz parte da tradição religiosa de alguns segmentos da sociedade. Localizamos templos dedicados especificamente ao seu culto e orações registradas em santinhos, bentinhas e livretos devocionais. Suas histórias e orações foram sendo elaboradas a partir de diversas fontes. Às interpretações orais misturam-se versões históricas da escravidão como, por exemplo, os castigos e, também, fatos do processo da abolição acrescidos de uma mística religiosa que se utiliza de elementos da umbanda, do catolicismo e de práticas de auto-ajuda. Desse modo, não há meios de constatar uma única base para a construção de Anastácia. Importa, portanto, avaliar esses registros como referências para a interpretação das permanências de um período específico do passado.

Alessandro Portelli² debruçou-se sobre as memórias de um massacre ocorrido em Civitella Val di Chiana, uma cidade da Itália. A partir do fato, inúmeras representações foram sendo elaboradas pelos moradores de Civitella. Para análise dos “fatos” e “representações”, o autor utiliza a seguinte abordagem:

“Representações e ‘fatos’ não existem em esferas isoladas. As representações se utilizam dos fatos e alegam que são fatos; os fatos são reconhecidos e organizados de acordo com as representações; tanto fatos quanto representações convergem na subjetividade dos seres humanos e são envoltos em sua linguagem.”³

Nesse estudo, Portelli elabora uma série de perspectivas que foram responsáveis pela resultante final: uma construção coletiva do que foi o massacre na cidade de Civitella. Cinquenta anos se passaram e os depoimentos haviam sido

reconstruídos em função dos fatores externos que se complementaríamos em novas versões para o fato. As novas representações seriam fruto da memória daquela coletividade e de algumas reavaliações, particulares, individuais, que assumiriam um papel importante na representação coletiva. Nesse processo, o autor aborda a importância da figura de uma pessoa, Ida Balò. Porta-voz de sua comunidade, ela fora responsável pela narrativa da história que marcava o cinquentenário do evento na praça de Civitella, onde o massacre começou.

A organização da memória de maneira idiossincrática é encontrada em memórias de grupos variados e materializada nas reminiscências dos discursos individuais. Esse modelo de construção de memória, partindo de um fato único para diversificadas versões a seu respeito, orientou a configuração da memória do povoado; esta registra “memórias divididas”, porém compartilhadas por grande parte do grupo. Com a comemoração de cinco décadas do evento, o manancial de informações continuava recebendo outras incorporações.

O trabalho de Portelli nos ajuda a pensar a elaboração da memória da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Podemos refletir sobre o importante papel do Sr. Yolando Guerra, o administrador do Museu e irmão da Irmandade do Rosário, na época do início do culto à Anastácia. Tal qual Ida Balò, o Sr. Yolando transmitia detalhes sobre a vida da escrava aos visitantes através de palestras, além de dar entrevistas a jornais e revistas. Sua atuação naquele período é incontestável e grande parte dos irmãos da Irmandade do Rosário atribui o crescimento do culto à escrava à sua iniciativa.

Inicialmente, portanto, o culto centrava-se na Irmandade. Mas, em pouco tempo, novas adesões foram incorporando outros sentidos à devoção, e outros locais de culto foram se tornando referência para muitos fiéis. Este foi o princípio da configuração de uma enorme colcha de retalhos.

Comparemos o processo ao caso de Civitella. Num determinado momento, Ida Balò reconstruía a história do massacre, partindo das diversas versões orais contadas pelos moradores do povoado. Essas memórias foram sendo modificadas ao longo do tempo, movendo-se de acordo com escolhas deliberadas sobre o que acreditavam que deveria ou não ser lembrado. Similarmente, a construção simbólica da escrava Anastácia foi, a princípio, fruto do esforço de uma pessoa, o Sr. Yolando Guerra. Naquele momento, ele foi respaldado pelo grupo que administrava o Museu e que, posteriormente, passaria a atender a outros interesses.

O histórico da escrava está fortemente permeado por uma relação com o religioso, mas este não é o único elemento que os fiéis atribuem à Anastácia. Existem, como veremos adiante, versões ligadas à sua participação ativa na luta contra a escravidão. Nesse sentido, a possibilidade de uma invenção de tradição procede. A legitimação de Anastácia, ou seja, o que lhe confere credibilidade e aceitação, não só entre os fiéis, está alicerçada em seu passado, na estruturação de versões que remetem a um histórico reconhecido por grande parte da população. Essas referências ao passado, que são parte integrante das tais tradições inventadas, constroem ou reforçam laços de identidade. Portanto, no presente, a ação de reconstrução do passado pode ser percebida como um importante instrumento identitário; este estaria repleto de interpretações, e intermediaria possíveis construções que são reatualizadas em função de necessidades atuais. Desse modo, reconhece-se, em Anastácia, um objeto que possibilita perceber uma organização, de modo criterioso, das “versões” formalmente registradas a respeito da escravidão brasileira.

Embora o Sr. Yolando Guerra tenha iniciado a “tradição” em torno da escrava Anastácia, suas histórias e imagens foram sendo reutilizadas de modo espontâneo, ou seja, o uso que se fez a partir da imagem da escrava amordaçada e as primeiras versões a respeito de sua história de vida deixaram de ser pensadas apenas pelo grupo da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. As versões ganharam a adesão de muitas outras pessoas e alçaram vôos totalmente diferentes daqueles que partiram do interior da Irmandade.

A maternidade como princípio: a “mãe-preta”

Anastácia é representada como uma mulher forte, algumas vezes guerreira. Seria uma mulher negra que reagia e lutava contra a opressão. E, além da tradicional forma de rebeldia, a revolta, Anastácia incorporaria um outro elemento de resistência: a religião. Em muitas histórias, a escrava aparece como responsável por milagres.

Ao perfil de guerreira que luta contra a escravidão e a torna modelo de liderança e resistência, soma-se o de milagrosa. No plano espiritual, a escrava é objeto de devoção para um grande número de pessoas, reunindo crentes de diversas religiões. Um contingente considerável de fiéis dos mais diferentes princípios religiosos percorre centros de devoção em busca da escrava Anastácia. Este é o motivo que faz com que, desde a década de 1970, a sala do Museu do Negro se encontre sempre repleta de devotos.

Nas versões orais ou escritas, os registros da escrava conciliam, de modo geral, a resistência, a bravura, a doçura e a piedade. Num deles, mesmo castigada severamente com os ferros que penetravam seu pescoço, Anastácia curou o filho do senhor, o mesmo senhor que a tinha estuprado. Essa história está muito próxima das narrativas de vida de diversos mártires cristãos, marcados por dor, sacrifícios, compaixão e perdão. Tais elementos também estão presentes na figura de Maria, Mãe de Deus e dos Homens. Mas no Museu do Negro, a mulher de destaque é a escrava Anastácia. A mulher negra amordaçada ocupa um lugar de grande importância. Mesmo havendo grandes mudanças na organização do Museu, fruto de resolução motivada por pressões exteriores – da Cúria, por exemplo, ou de novas diretorias –, percebe-se que Anastácia ainda é considerada como estando “acima” dos simples mortais.

Embora sejam poucas as representações de maternidade da escrava, algumas versões descrevem a existência de filhos de Anastácia. Esse princípio feminino sugere proteção. Anastácia é a mãe do povo negro. No Museu do Negro, espaço conciliador de um duplo sentido, cultural e religioso, mantém-se em destaque a negritude de Anastácia, em detrimento da brancura da Virgem Maria.

Nossa Senhora, a Mãe de Deus, foi durante longos séculos modelo feminino de mulher. No século XIX, os preceitos básicos para se tornar boa esposa inspiravam-se abertamente no comportamento de Maria. A igreja fornecia, para tal postura, os principais fundamentos, através da liturgia da palavra e das práticas de orações, que, juntas, e somadas ao contexto social patriarcal, desenvolviam a disposição para a obediência conjugal. Em seu comportamento, a mulher deveria manter o recato e a subserviência que, muitas vezes, levavam à associação do ato sexual à obrigação conjugal e ao papel biológico da reprodução. Tudo que extrapolava os limites do modelo estabelecido era tomado como transgressão. Já o papel masculino do período ganha destaque: *“uma dádiva de Deus que conduz a mulher, através do sacrifício, à santidade”*⁴. O homem seria a via, o caminho a seguir, e o casamento, uma possibilidade de purificação espiritual. Grande parte do contingente feminino encontrava-se numa situação de completo jugo. Quanto à mulher negra, talvez o relativo distanciamento dos padrões masculinos predominantes naquela sociedade, que configurava um universo um pouco mais particularizado e com outras complexidades, tenha promovido uma certa autonomia nas questões pertinentes aos valores assimilados. Outro fator responsável por uma certa “autonomia” seria a “herança africana”, as tradições preservadas. Entretanto, o contexto da época permite que se faça a seguinte relação, de forma propositadamente generalizadora: tanto as mulheres livres quanto às

escravas ou marcadas pela escravidão sofriam com a submissão. Ambas, portanto, tinham pouco ou nenhum controle sobre seus corpos.

A escrava, conforme relatamos, é parte integrante na reconstrução da identidade da Irmandade do Rosário e São Benedito. Sua presença feminina é referencial para irmãos e visitantes.

Freqüentadora dessa Irmandade, a irmã Maria Salomé escreveu um livro sobre a escrava Anastácia, sob o título “Templos e Cemitérios Históricos, Escrava Anastácia”. O texto, mimeografado e encadernado com uma capa azul contendo um desenho da escrava, descreve histórias sobre a origem de Anastácia e contém orações. Não há referência ao ano de sua publicação, a não ser descrições de alguns irmãos que afirmam ser dos “anos setenta e poucos”, dado esse sem confirmação. Consta na primeira página do livro: *“Aos homens de cor descendentes ou não de escravos, a homenagem, simpatia e respeito”*.

Salomé era uma senhora de idade avançada, branca e baixa, que morava nos arredores da praça Tiradentes⁵ e pertencia a diversas irmandades: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, Santa Efigênia, Santo Elesbão, Senhor do Bonfim, Imaculada Conceição, Nossa Senhora da Piedade da Cruz dos Militares⁶. Na apresentação do livro, a autora incluiu um pequeno poema de sua autoria. Este nos revela um rico detalhe: ao que parece, Salomé era filha de fazendeiro. Em seu trabalho, estão presentes muitas descrições do cativo, a maior parte extraída das histórias contadas pela sua ama-de-leite, também ela escrava:

“Amo a terra onde eu nasci. A casa grande onde eu cresci ... A velha rede que a Mãe Preta balançava, cantando para eu adormecer, uma cantiga muito triste como balada de saudade, hoje evocando a longínqua mocidade, sinto o princípio do fim, canto baixinho a cantiga triste que amei na minha infância, e agora na velhice canto ainda com vontade de chorar ... Evocar o passado é um ato de Amor. A vida que não me deu prazeres e me ensinou: Amar a Deus sobre todas as coisas ...”

Mais adiante revela a proximidade e o afeto pela mãe-preta:

“Minha Mãe Preta, mística e sentimental com as características da raça, era supersticiosa. Borboleta preta, o pio da coruja, galo cantando à meia noite, guiné se estiolando no vaso, espelho partido, casa de esquina, morte ou ruína, sinal no céu, castigo na terra ... Tudo era mau presságio. Acreditava no Saci Pererê nos canaviais ... Na mãe d’água nas beiras dos rios ... morreu com 86 anos, lúcida, piedosa, leal e pura na sua virgindade”⁷.

A negra, como se vê, é descrita como supersticiosa, dedicada, carinhosa e pura. Esses valores quase constituíram uma figura folclórica da mulher mestiça brasileira, especialmente das que cuidavam de crianças. Alguns de tais atributos também são requeridos, atualmente, nas empregadas domésticas. São exigidas pessoas totalmente dedicadas ao serviço, que cuidem da família dos patrões como se fosse a sua, sendo ainda preferível que não tenham mais ninguém que lhes ampare. Reparemos que, mesmo livre, a mãe-preta de Salomé manteve-se ao lado da família, abdicando de sua própria vida: “*Ela a tudo renunciou para ajudar a minha mãe branca a criar a prole composta de nove filhos ...*”⁸

No poema de abertura do livro, exalta a saudade da cantiga entoada pela “Mãe-Preta” para, a seguir, no primeiro capítulo, dedicar à escrava Anastácia o seguinte título: “Anastácia – símbolo da martirologia da escravidão”. O texto fornece uma versão da história da Anastácia:

“(...) fôra sepultada uma escrava de rara beleza, em plena e radiosa mocidade, supliciada com uma gargantilha de ferro que lhe penetrava nas carnes, produzindo o tétano que lhe envenenara o sangue, produzindo dores numa agonia pior que a morte. Deram-lhe o nome de Anastácia, instituindo o dia 12 de maio, o dia da Mãe Negra, em homenagem à escrava que fora violentada para aumentar o serralho, foi ama de leite das crianças brancas, o leite sadio negado ao próprio filho.” [grifo meu]

A autora fornece minúcias sobre os descendentes da escrava:

“A credence popular é algo que transcende. Veio da África, com lendas e histórias com alguma razão de ser. Eu acredito em milagres. Lenda ou verdade, um velho que veio do passado contou que a escrava Anastácia teve muitos filhos. Violentada e martirizada até à morte deixara na escravidão seus filhos Adão, Benedito, Elesbão, Cipriano, Eva e Efigênia. Após a abolição eles se dispersaram, indo para o interior, longe da Corte, onde existia o preconceito de raça. Ela (seria Eva?) teve duas filhas, Francelina de Jesus morreu com 15 anos, menina moça, virgem e pura como um anjo. Ao passo que Francelina do Rosário, a Nhá França querida, morreu velhinha, carapinha branca, mística e pura. Não teve funeral pomposo que teve a mãe de José do Patrocínio, assistido por uma multidão ... porém foi sepultada como gente, em caixão branco com flores e alecrim.” [destaque meu]

Aparecem listados, como se vê, seis ou oito filhos da escrava. Este perfil maternal é ainda mais reforçado nesta versão:

“Mãe, símbolo de ternura e heroísmo até o martírio... Mãe. Síntese de amor e sacrifícios. Mãe. Guia protetora que castiga com brandura e premia com justiça, porque o filho é a razão de ser e num preito de gratidão evoca a Mãe, morta ou distante”⁹.

Salomé descreve com propriedade a história de Anastácia, fornecendo dados acerca dos castigos, da vida, do sepultamento e da criação de uma data comemorativa em homenagem à escrava, o dia 12 de maio. Nessa versão, aparece um elemento bastante pertinente, a figura de Anastácia como “Mãe-Negra”, que poderia ser evocada mesmo após a morte. Depois do poema em que a autora relembra sua “Mãe-Preta”, aquela que a embalava na rede e cantava cantigas tristes, aparece a escrava Anastácia, que personifica um papel similar e representa, portanto, uma outra “Mãe-Preta”. Anastácia teria sido a mãe que, separada de seus filhos, foi ainda obrigada a amamentar a criança do seu senhor.

Cumprido destacar que o trabalho da irmã Salomé foi fruto da “estranha afeição” que sentia pela raça negra transmitida por sua mãe preta. O objetivo do seu livro, como ela própria afirma, seria propagar a fé nos mártires da escravidão e alertar a juventude que vive nos quartéis, nos campos, nas fábricas e nas escolas. Foi partindo de suas afeições e do sentimento de gratidão e dívida para com sua mãe negra que Salomé estabeleceu associações entre Anastácia, maternidade e negritude; Anastácia seria a negra que abrisse mão de seus filhos para abraçar um número maior deles.

Salomé não foi a única a explorar o tema. Entre os devotos de Anastácia, muitos dedicam à escrava um tratamento maternal. Em alguns casos, a aproximação que se efetiva equivale àquela que se estabelece com a mãe ou parente próximo, com aquele a quem se pode confiar as angústias. Esse sentimento é coletivo quando há correlações entre a imagem de Anastácia e a proteção a uma parcela específica da população: os negros.

Essa noção da existência de uma “Mãe Negra” seria depois intensificada, mas com significações diferenciadas. A escrava ficaria mais próxima da mãe de todos, modelo de vivência e proteção. Dentro do quadro de santidade, seria um elemento de etnicidade, um ser negro num universo mítico, cercado quase que exclusivamente por seres brancos, santos alvos como a luz, tonalidade essa que indica pureza.

Essa representação maternal da escrava é um importante referencial simbólico do universo feminino religioso. O quantitativo feminino negro nesse campo é bastante limitado. Vale lembrar da mística Rosa Egipcíaca, a escrava que, segundo seus seguidores, realizava milagres no Rio de Janeiro do século XVIII¹⁰ e não entrou para o restrito panteão católico.

A escrava Anastácia, a santa do povo, possui uma representação instigante. A mulher negra por ela representada é forte e ousada, encanta. A cama dos senhores, que historicamente foi incluída no processo de mistura inter-racial, é mostrada em suas histórias como instrumento de uma tortura, nunca de prazer. Colocaram-lhe uma máscara para impedir que propagasse a revolta entre seus companheiros. O seu calar imposto pela máscara é ultrapassado por uma comunicação visual, mística. Os olhos de cor azul, ponto central de sua imagem, imprimem um olhar celestial, santo. No conjunto, se torna um símbolo aberto a muitas interpretações.

Buscando uma integração com o contexto de produção e de devoção, acreditamos que há possibilidades de considerar que o sofrimento de parte do povo negro teria na escrava uma referência positiva. Sua condição cativa remete à idéia de julgo, sua posição social inferior remete às relações sociais atualmente estabelecidas. É o que percebemos nos discursos tanto de militantes do MNU, instrumentalizados para esse tipo de análise, quanto de leigos em relação a esse debate.

A representação da escrava como “Mãe” estaria também associada à noção de “mãe-do-povo”, ou seja, mãe do “povo negro”¹¹. É uma alternativa, uma espécie de estoque da cultura negra, que fornece elementos para uma possível integração entre povos com uma única cor e origens diferentes. As informações que apontam para o passado de certo modo constituem o alicerce da escrava-ancestral, depositária da memória, das raízes. Percebemos que existem algumas permanências históricas que foram resignificadas na construção desse perfil de mulher-negra-cativa.

Quais seriam as memórias que estariam sendo resgatadas para a construção do perfil de Anastácia como mãe-negra?

O princípio da libertação: Quem libertou a mulher negra?

“O destino da mulher negra no continente americano, assim como de todas as suas irmãs da mesma raça, tem sido, desde a sua chegada, ser uma coisa, um objeto de produção ou de reprodução sexual... ser um objeto de prazer para os colonizadores. O fruto dessa covarde procriação é o que agora é aclamado como único produto nacional que não pode ser exportado: a mulher mulata brasileira. Mas se a

*qualidade deste “produto” é tida como alta, o tratamento que ela recebe é extremamente degradante, sujo e desrespeitoso.”*¹²

Anastácia representa também as mulheres negras vítimas de uma dupla opressão: sexista e racial. Esse referencial nos ajuda a entender um importante espaço onde se desenrolam, de certa forma, relações de opressão: o universo de trabalho feminino. É recorrente nesse campo perceber a mulher-negra-trabalhadora em moldes que reforçam a seguinte equação: negra + pobre = “escrava”. Esse estreitamento mulher-pobreza-escravidão contribui para a manutenção de uma relação estereotipada, evidenciada principalmente nas relações em que a trabalhadora é tratada como a mucama dos séculos passados.

O sindicato das empregadas domésticas revela que o tratamento a elas dispensado é semelhante ao do cativo: *“para voltar à escravidão só falta a senzala e a chibata”*¹³. Também parte desse órgão a informação de que a maior parte das reclamações trabalhistas traduz o desrespeito a direitos fundamentais, como a assinatura da carteira de trabalho e o salário mensal. Existem denúncias de assédio e de abuso sexual e é imenso o índice de reclamações sobre o excesso de autoritarismo na relação patrão-empregado, expressos nos gritos e xingamentos cotidianos. Em tempo, a maior parte do contingente de trabalhadoras domésticas é negra¹⁴.

No passado escravista, ser mulher-negra-escrava significava, na maior parte das relações estabelecidas, viver sob a super-exploração nas lavouras ou nas unidades domésticas. Nestas últimas, os serviços realizados foram considerados menos penosos por muitos viajantes. Os escravos seriam mais bem alimentados, vestiriam melhores roupas e, se pertencessem a uma família rica, ocupariam funções bastante específicas, como, por exemplo, a de pajem ou dama de companhia¹⁵. No entanto, mesmo que de forma mais “atenuada”, o escravo doméstico convivia constantemente com a negação do domínio sobre seu próprio corpo.

Muitas mulheres escravas teriam de administrar a expropriação de seu prazer. Algumas, além de serem obrigadas a dormir com seus senhores, tinham seu corpo vendido para a prostituição. Diante dessa realidade, as reações contrárias à escravidão presentes no universo feminino apareciam diluídas no cotidiano através da prática de abortos, de infanticídios, de suicídios, de homicídios ou das fugas para os quilombos¹⁶.

Muitas mulheres conviviam com violências domésticas e traziam no corpo marcas como queimaduras e cortes. Tais castigos demonstram que não bastava ser escravo doméstico para garantir condições de vida efetivamente humanas. Certamente,

o trabalho na casa grande parecia oferecer melhores condições de vida, sem significar, contudo, um pleno afastamento da violência.

Na luta contra a opressão do escravismo e o próprio sistema, muitas mulheres se destacaram por consideráveis contribuições. Embora a maior parte dos quilombolas que foram registrados pela polícia fosse de origem masculina¹⁷, as mulheres tiveram participação importante. Aqualdune funda o quilombo de Palmares, onde Dandara também se destaca guerreira. No quilombo Quariterê, no Mato Grosso do século XVIII, há liderança de Tereza do Quariterê; no quilombo de Alcobaça, no Pará, século XIX, Felipa Maria Aranha encabeça a resistência.¹⁸

Circulou através da mídia uma versão bastante sexista a respeito de Francisca da Silva, ou “Chica da Silva”: a da mulher que conquista um amante através do apelo sexual. Chica, nessa construção, mesmo possuindo personalidade forte e audaz para a sua época, é enquadrada no estereótipo mulher-negra-amante. Nelson Silva de Oliveira descreve sua importância na vida cultural da cidade de Diamantina:

*“Mulher de temperamento forte, Chica vai ser famosa na região por ajudar escravos a participar ativamente na vida cultural. Construiu salas de espetáculo para a apresentação de artistas conceituados da época e organizou uma escola de pintores. Ajudou na construção do convento de Macanaúbas, onde educou nove filhas. Entre seus filhos temos um desembargador, um naturalista, um padre, uma freira. Financiou a alforria de vários escravos e investiu recursos na organização da Inconfidência Mineira. Sob a influência de Chica da Silva, João Fernandes libertava os escravos que encontrassem diamante com mais de 60 quilates.”*¹⁹

A História está repleta de mulheres negras que se destacaram com suas intervenções “revolucionárias”. Na Revolta dos Malês, ocorrida em 1835, na cidade de Salvador, e que tinha como objetivo fazer os africanos na Bahia assumirem o poder, Luiza Mahin estava entre seus principais líderes. Após a revolta, Luiza fugiu para o Rio de Janeiro. Seu filho, Luiz Gama, futuro poeta e abolicionista, foi vendido como escravo aos 10 anos de idade, como pagamento de dívidas do pai, um fidalgo português²⁰.

Além das escravas, havia um grande contingente de mulheres pobres inserido no mercado de trabalho. Mesmo livres, as condições de vida dessas mulheres eram bastante precárias. Em São Paulo, por exemplo, era grande o número de mulheres que se mantinham sozinhas, cuidando da família em tudo o que diz respeito a sua manutenção. Maria Odila Leite da Silva descreve o cotidiano dessas mulheres que

mantinham a casa, a roça e a venda da produção, situação vivenciada por brancas pobres, mulatas, pardas e negras. A condição de pobreza implicava um extenuante esforço para sua própria sobrevivência e da família. Tal situação remodela o perfil familiar, destacando o papel da mulher sem a figura tão cara à sociedade patriarcal. Essa liderança feminina nos lares e num mercado informal de trabalho colaborava, na maioria dos casos, com o sustento de uma numerosa família composta por filhos, irmãos, parentes próximos e ainda alguns agregados.

No decorrer da segunda metade do século XIX, com a carestia da mão-de-obra escrava decorrente da proibição do tráfico, inclusive intra-províncias, o valor do cativo aumentou consideravelmente. No período de 1843-1847, a cotação dos escravos era em torno de 550\$000 mil réis, avançando para o valor médio de 2,076\$862 mil réis no período entre 1873-1877²¹. Maria Odila afirma que os preços das mulheres escravas eram menores que os preços dos homens. Segundo a autora, existia uma proporção maior de escravas nas pequenas propriedades, daí a necessidade de homens²².

No Rio de Janeiro, o início do século XIX é marcado pelo estabelecimento da Família Real em 1808, que traz consigo um aumento populacional da camada branca, composta pelos mais variados representantes: refugiados portugueses, mercadores britânicos, camponeses dos Açores, alemães, irlandeses, colonos suíços, aventureiros e mercadores norte-americanos. Mas também aportam por aqui africanos livres em busca de um futuro no Brasil²³. Acompanhando esse crescimento urbano, aumentou o número de escravos trabalhando na cidade em construções de casas, palácios e edifícios públicos. A força escrava estava presente também nos serviços cotidianos de vendedores, carregadores, na limpeza, etc. Investir em escravos era uma boa pedida, pois seu valor de mercado pendia sempre para a valorização²⁴.

Ao descrever o quadro feminino, é importante demarcar as diferenças de cor e de classe. A mulher da Corte, se abastada, levava uma vida próxima ao sedentarismo, saindo de casa apenas para o cumprimento dos rituais religiosos e visitas aos parentes. Dentro de casa, quase não realizava trabalhos e seus afazeres domésticos eram restritos muitas vezes às costuras e aos bordados. O *status* provinha de “seu passado familiar e seu casamento”²⁵. Para as mulheres pobres não negras, percebemos, como já foi relatado, que a ocupação era bastante variada, indo desde a manutenção de sua propriedade até a venda de produtos de fabricação caseira, comércio que, quase sempre, era auxiliado por escravos.

O serviço doméstico para os escravos nem sempre consistia exclusivamente na unidade domiciliar. Limpar, lavar e engomar roupas, costurar e bordar, cuidar das

crianças ou cozinhar, podiam ser tarefas que se somavam ao universo da rua. Escravos domésticos vendiam nas ruas da cidade artesanatos, pequenos animais criados nos quintais ou legumes e frutas do mesmo lugar.

Algumas famílias contratavam ou compravam escravas especialmente para uma função: cuidar das crianças. A tarefa, geralmente, iniciava-se logo após o nascimento do bebê. Seria obrigação inicial da cativa amamentá-lo o tempo que fosse necessário, atividade que as tornou conhecidas como amas-de-leite. Esse serviço era procurado até em jornais, como descreve o relato:

“Perto de minha casa, havia uma espécie de maternidade, de uma parteira francesa: recebia como pensionistas escravas, fazia o parto, cuidava delas e se encarregava de alugá-las, de separá-las dos filhos ... Nesse dia, ela anunciara uma ama-de-leite; fui à casa dela... Gritou para o fundo do jardim: ‘Rose! Rose! Venha cá!’ Rose apareceu ... ‘Chegue aqui, minha filha’, disse a parteira com um tom carinhoso. ‘Você pode dizer que tem sorte! O senhor aqui precisa de uma ama-de-leite e veio buscar você. Você vai para uma boa casa, com um belo jardim, todos os vestidos da senhora, alimenta o menino branco, lindo como um anjo e ainda recebe de presente, dinheiro! Que beleza!’ (...) Ao levantar os olhos, dei com Rose transtornada de dor, duas lágrimas rolando pelas faces: sorte estranha, pensei, essa que faz rolar lágrimas de desespero! Após um momento de silêncio, a pobre moça se armando de coragem, respondeu energeticamente: ‘E meu filho, que vai ser dele? Vou abandoná-lo?’. ‘Vamos! Vamos! Não comece a criar caso, agora, com seu filho; você sabe muito bem que o senhor tomará conta dele, vai enviá-lo para o campo, onde nada lhe faltará ...’”²⁶

O caso de Rose representa situações semelhantes ocorridas no período. Separada do filho, colocam nos seus braços aquele que consideravam “branco como um anjo”. A escrava devia, naquela situação, contentar-se, afinal, perdia a prole, mas ganhava vestidos, um jardim e alimentaria um anjo. Embora tenha ido contratar esse tipo de mão-de-obra o autor demonstra um certo espanto diante da reação de Rose. Ao que chamavam de sorte? Sorte estranha essa! Ao que parecia, a remuneração oferecida estava aquém do sofrimento proporcionado àquela mãe. A imposição dessa relação violenta, por outro lado, gerou outros afetos. Percebe-se que essa relação entre a escrava e o “sinhozinho” ou “sinhazinha” não findou com a escravidão, relembremos o caso de Salomé, que, idosa, não esquecia a mãe-preta que a embalava na velha rede cantando uma cantiga muito triste, como uma balada de saudade. Talvez saudade do rebento que se fora e que não poderia ser substituído por filhos alheios.

Esse modelo romantizado da negra, que cuida dos filhos dos senhores desde a primeira infância até a idade adulta, inspirou o romance escrito por Joel Rufino dos Santos, *Abolição*. O autor se baseou num roteiro de Walter Avancini e Wilson Aguiar Filho dramatizado numa minissérie da Rede Globo de televisão. No texto, um rapaz recebe a alforria como presente de sua senhora (pedido que fizera ao marido em comemoração ao aniversário de casamento) e parte para a capital. Na partida, firma um compromisso: retornaria para comprar a liberdade de sua mãe. Esta responde que não quer ir embora, afinal, sua “senhora” era muito boa, havia, inclusive concedido a liberdade dele, que, nesse contexto, parecia ser um ingrato. Ademais, tinha ainda “as meninas”, filhas de sua “senhora”, com quem tinha construído fortes laços afetivos e também as consideravam como suas filhas²⁷.

Fora essa representação da “mãe-preta” gentil, que amamenta, acalenta, cuida da criança branca e a toma como própria, existem outras. Algumas versões a descrevem de modo monstruoso. Acusam a “imoralidade” da mulher negra e o seu envolvimento com bebidas e brigas. Somam ao seu caráter o descuido para com seus filhos. Nos jornais da época era comum encontrar descrições de situações mais corriqueiras, como brigas entre mãe e filhos, apontadas como atos de irresponsabilidade e desamor. Noutras situações, apresentadas em formas de contos, por exemplo, elas eram descritas como verdadeiros monstros²⁸. Mães monstruosas que abandonavam suas crianças nas rodas de expostos ou mesmo as matavam figuravam como personagens dos noticiários. Como no periódico analisado por Schwarcz:

“... uma preta assassinou barbaramente uma criança de cinco anos”²⁹. A tragédia ocorrida no Paraná repetiria-se também na freguesia de São Sebastião em São Paulo: “Tinha ella 3 filhos (...) e com toda calma e sangue frio (...) carregou-os um por um até o tanque onde mergulhou-os ...”³⁰

Recorro à memória pessoal e recordo que quando cursava o ensino fundamental, ouvi histórias a esse respeito, contos repetidos também fora da sala de aula e que alimentavam um imaginário da escrava malvada, da figura de mãe que abandonava ou matava seus filhos. Era quase uma oposição frontal ao modelo mariano de mãe, o apelo de uma mulher baseada na figura da Virgem Mãe de Deus, aquela que cuidou de seu filho até a morte. Este perfil era concebido como a base do amor maternal. A candura estava na cor da pele. Já as mães negras, segundo a versão forjada, abandonavam seus filhos. Dessas histórias, que ruborizariam até a Carochinha, ficava uma idéia muito forte de que as mulheres negras mereciam ser escravas. Naquele

período, como estudante, não aparecia o contexto de um possível infanticídio. Não se aventava a possibilidade da escravidão ser considerada por uma mãe como mais cruel que a morte para seu filho.

Já as mulheres brancas, cujos filhos eram criados por escravas, não mereceram esse tipo de tratamento. Embora a maioria tenha ficado distante de seus rebentos enquanto a negra cuidava das doenças, da fome e da distração, não foram descritas como “feiticeiras” por essa prática. E nem mesmo com o exercício da liberdade, com as mulheres negras ocupando outros espaços em relação à maternidade, na vida familiar e no trabalho, os preconceitos desapareceram.

Ampliando o sentido de estigmas produzidos, refletimos sobre a associação mulher-feitiço. No samba de Zeca Pagodinho, a mulher conquista o homem através da magia: “*Não sei se ela fez feitiço, macumba ou coisa assim ...*”. Nessa versão, a mulher seria aquela que se utiliza artifícios contrários a argumentações racionais, conquistando o incontestável através do recurso da feitiçaria. Quando dança de forma sensual comenta-se que ela está do jeito que o diabo gosta. Associada à figura da bruxa européia, ela teria, numa mistura abasileirada desse perfil, parte com o diabo, encantando homens, destruindo lares alheios, enfeitando comidas que poderiam provocar a morte ou mesmo copulando com o próprio. Embora essa associação seja possível a qualquer mulher, as mulheres negras seguem sendo as maiores vítimas desse olhar.

Tia Josefa, personagem de conto publicado no periódico *Correio Paulistano* em julho de 1888 e retomado por Lilia Schwarcz, reproduz a associação que abordamos. Ela era cozinheira “de mão cheia”, como costumam dizer. O cuidado com seus quitutes era elogiado: “*pastéis bem arrumados e cobertos com toalha de linho*”. Porém, sua produção não tinha muita saída, as pessoas evitavam comprá-la. Qual seria a explicação para o encalhe dos pastéis de Tia Josefa? Lembremos que havia se passado somente alguns meses da abolição da escravatura. Continuando a focar a matéria publicada, esta foi a descrição para a quituteira: “*A cara da negra, cheia de cortes feios cicatrizados, cabeludos, formando uma pele lustrosa e esticada, desenhando arabescos extravagantes e esquisitos, era um obstáculo repugnante entre as gulodices e os pastéis*”³¹. A aparência da Tia Josefa, que remetia à escravidão com seus cortes cicatrizados, era um obstáculo para seu empreendimento naquele universo de pessoas livres e iguais perante a lei. O texto descreve uma situação-obstáculo na convivência entre brancos e não-brancos, e demonstra a repulsa de conviver com a negra Josefa, livre, independente e trabalhadora.

A mulher feiticeira está muito mais presente no universo “popular”, em oposição ao homem feiticeiro. Músicas e histórias recheiam esse imaginário em relação à mulher negra. Se a mulher for negra e pertencer a qualquer uma das vertentes de religiões afro-brasileiras, é bastante provável a associação mulher negra-feiticeira. Em conversa informal numa roda de professores secundaristas, cujo tema em questão era o feitiço, em meio ao debate acalorado uma pergunta não causou surpresa: “mulher negra/homem negro, mãe-de-santo/pai-de-santo, qual tem mais ‘poder’?” A resposta veio rápida e foi unânime em afirmar a “superioridade” feminina. Surpreendentemente foi seguida de uma complementação: a mulher é mais vingativa. Percebe-se no mesmo contexto a associação comum entre mulher negra e religiões afro-brasileiras, que ignora a imensa massa negra adepta de outras religiões, por exemplo, de alguma vertente pentecostal ³². Teria sido um mero efeito da pergunta direcionada?

Se a mulher ‘enfeitiça’ num sentido jocoso, também é procurada por promover curas, outra correlação existente. Benzedeiras, rezadeiras e feiticeiras curam dores de amores, espinhela caída, tosse. As negras benzedeiras estão presentes em muitas histórias populares e no cotidiano dos volantes recebidos pelas ruas do Rio de Janeiro, que anunciam o retorno do amor perdido em apenas 15 dias. Nessas fontes não tomamos conhecimento da presença masculina. Fazendo um exercício de mera especulação, observamos que nas curas ocorridas nas igrejas pentecostais, onde há um número considerável de pastores, a referência à magia quase sempre invoca uma figura feminina, principalmente nas ditas “revelações”, quando num transe são ditas passagens da vida dos fiéis.

Parece contraditório, mas pelo desempenho num mesmo papel, de ser mãe, duas representações se arraigaram no imaginário social. A primeira que invoca uma maternidade abençoada por Deus pela dádiva de criar o filho alheio como se fosse seu. A segunda como mãe desvairada que assassina seus próprios filhos, ensejando uma imagem malévola. Esta teria uma proximidade com um perfil mágico, possivelmente poderia ser tratada como poderosa feiticeira. Ambas representações podem ainda ser manipuladas na atualidade, fazendo uma generosa mãe-preta passar por feiticeira ou vice versa de acordo com as circunstâncias do momento.

Possivelmente, esse imaginário é favorecido por muitos motivos ainda a serem explorados. Mas é relevante que, historicamente, não faz tanto tempo assim que ocorreu a abolição da escravatura. Até bem pouco tempo era comum encontrarmos escravos, seus parentes ou seus proprietários, como o pai de Salomé. Curiosamente, há casos em que a cronologia que nos guia parece não fazer sentido. Como exemplo disso

registro um caso ocorrido no município de Rio Bonito, interior do Rio de Janeiro. Em fins da década de 1980, um senhor de aproximadamente 80 anos clamava em seu leito de morte por sua antiga escrava. Fazendo as contas, seria impossível que tal senhor tivesse conhecido os escravos, afinal, quando nasceu, já não havia mais escravidão. O relato apresenta um fato não muito inusitado para aquele período pós-emancipação: seu pai não havia libertado os escravos, omitiu o fato das autoridades e manteve o cativo. Aquele senhor, em seu leito de morte, clamava por sua “mãe-preta”³³.

Embora todo esse imaginário fosse desfavorável às mulheres em questão, ele colaborou para a constituição de uma antítese, isto é, bandeiras de luta foram erguidas com o objetivo de demarcar outros papéis femininos contrários aos predominantes até então. Relembremos o quadro político das décadas de 1960 e 1970, onde a militância feminina desempenhou uma mudança de rota na participação das mulheres na sociedade. No MNU elas tinham uma fundamental importância e incansavelmente denunciavam o preconceito dos seus companheiros negros em relação a elas.

Já se tornou bastante comum nos depararmos com as mulheres ocupando cargos até então solidificados como pertencentes ao universo masculino. Relatamos a grande incidência de mulheres em diversos cultos religiosos, mas há de se destacar alguns papéis de lideranças femininas nos cultos afro-brasileiros. São mulheres que buscaram manter uma unidade religiosa sob o manto da tradição. No século XIX, estão registradas as origens das primeiras casas de Candomblé na Bahia³⁴: Iyalode Erelu, Axipá Borogun Elése Kan Congo Obatosi e Iyá-Nasó Oyo Akala Magbo Olodumará Axé Da Ade Ta. No Gantois, foi fundado o Ilê Oxóssi pela ialorixá Júlia Maria da Conceição Nazaré e o Ilê Opô Afonjá pela ialorixá Eugênia Ana dos Santos, a Aninha de Xangô³⁵. A liderança feminina do culto é reconhecida por Roberto Moura, que cita o caso do Candomblé de João Alabá como uma espécie de ilha num arquipélago de mulheres. Essa presença masculina era importante no Rio de Janeiro, quando “era menos comum nos cultos iorubanos no Brasil, quando os principais candomblés, principalmente na Bahia, haviam sido fundados e liderados por mulheres”³⁶.

Essas mulheres seriam representantes de um universo maior, onde tantas outras estariam lutando pela integridade de suas tradições. No período posterior à Abolição, com o mercado de trabalho configurado pela disputa com os imigrantes europeus, caberiam aos ex-escravos os serviços subalternos, aqueles que demandavam mais força e representavam maior perigo à vida. Às mulheres negras couberam os serviços domésticos ou o exercício de trabalhos independentes na produção de artesanatos e iguarias alimentícias, geralmente expostas em bancas ambulantes³⁷.

Em relação à família negra, Moura relata que quem conseguiu sobreviver ao período da escravatura se reestruturou num outro contexto na capital. As crianças normalmente aprendiam muito cedo um ofício para que pudessem participar do sustento da casa, o que as distanciava de uma educação sistemática nas escolas. O autor ressalta o importante papel feminino nessa reestruturação familiar. As mulheres seriam as maiores responsáveis pelas grandes festas de reencontro da comunidade negra, que geralmente ocorriam em torno da música e da religiosidade. Além de centralizarem as organizações das festas – do santo e do samba – as diversas “tias” descritas por Moura eram responsáveis também pela manutenção de suas tradições. Famílias numerosas encontravam-se em festejados almoços com farta comida. O neto de Tia Ciata recorda-se da avó e das comidas que fazia – carurus e vatapás. Os netos ficavam sempre por perto, acompanhando o movimento. A casa era o “centro afetivo”.

À criação dos filhos somava-se o trabalho de cuidar de outras crianças: filhos do patrão, da vizinha, da amiga ou da irmã: “Muitas mulheres trabalhavam em casa lavando para fora, criando as crianças delas e dos outros, mais dos outros do que delas.” Dona Carmem, entrevistada por Moura, teve 21 filhos e criou mais “oito ou dez”³⁸.

Quanto à incorporação de outras crianças como membros da família, podemos estabelecer uma comparação com o modo como ocorriam as formações familiares nas senzalas. Geralmente, as “famílias” eram estruturadas a partir da aproximação estabelecida no trabalho diário, do companheirismo. Poderia também ocorrer pelo reconhecimento de gerações anteriores, quando um escravo era filho de alguém conhecido ou parente distante. Importa, contudo, pensar no modo como adotavam uns aos outros como parentes e assim teciam redes de solidariedade e sentimento de pertencimento a uma grande família. O mesmo ocorreria nos tempos posteriores à Abolição, quando tais redes “familiares” seriam o único amparo encontrado. A prática de uma religião comum seria mais um elemento de coesão do grupo.

Não há como afirmar que ocorreu um processo de homogeneização entre esses diferentes grupos. Mas, dentro do quadro maior de multiplicidades étnicas, as diferenças existentes estruturaram-se em redes de compadrio e amizades. E, em muitos casos, tais relacionamentos superavam as diferenciações de origens ou as simples divergências cotidianas.

Diante do desamparo institucional proporcionado pelo Estado republicano – que referendou o procedimento da Abolição Imperial determinando ao negro escravo “nada além da liberdade” – a camada não-branca da população construiu, por si só, instrumentos que possibilitassem sua sobrevivência. O mercado de trabalho não foi

ampliado; ao contrário, estrategicamente, manteve os negros no lugar de sempre: subjugados ao branco. Em competição com a mão-de-obra européia, o negro perderia espaço. A presença feminina negra, constante nos lares brancos, provocou nos membros desses lares o sentimento de se possuir uma mãe negra. A mãe negra não seria somente a mãe de um povo negro, mas aquela que participava do cotidiano de pessoas que não tiveram um contato direto com a escravidão, mas sim com as mães-de-leite, babás, arrumadeiras, cozinheiras e faxineiras do tipo ‘faz-tudo’. A mulher negra continuou, desse modo, a realizar tarefas semelhantes às daquelas das “casas grandes”. Alguns patrões passaram a cumprir o papel do senhor: gritar, humilhar, bater ou fazer de sua empregada, uma trabalhadora livre e com direitos estabelecidos por lei, seu objeto sexual.

Essa presença constante da trabalhadora negra nas casas alimentou aquela representação da qual já falamos: além de ser funcionária da família, ela ganhava o posto de “segunda mãe”, aquela que cuidava, que permitia fazer travessuras, que dava colo e afeto. Algumas vezes, essa imagem era comparada à da mãe branca distante e ocupada. Esse afeto é um fator complicador nas relações empregada/universo de trabalho. A mulher negra, por ser considerada familiar, corre o risco de não ser respeitada nos seus direitos trabalhistas; se a sua família mora no interior, rara é a vez que é liberada para visitá-la. A maioria dos patrões desconsidera por completo sua individualidade e, muitas vezes, o ato de querer deixar o trabalho e partir para outro emprego é visto quase como traição.

Seu Zito, vendedor de flores da porta do Museu do Negro, relata que a mãe, filha de ex-escravos, trabalhou durante uma vida inteira como empregada doméstica. Sua família morou em diversos bairros do Rio de Janeiro: Andaraí, Tijuca, Centro. A respeito da condição do trabalho da sua mãe, Seu Zito desabafa:

*“Mas depois ela se libertou, ela não queria mais trabalhar para esse pessoal explorador, seguiu o caminho dela. Ela ia daqui até Copacabana às vezes a pé... ela trabalhava lá. Ela foi filha de escravos mesmo. Não é brincadeira não. Ela contava cada coisa que a gente nem viu.”*³⁹

Selminha, vendedora de flores no mesmo local, mãe de oito filhos, tem história semelhante: a mãe veio para o Rio “pequeninha”, trazida por uma família que a criaria, mas que acabou a transformando na criada da casa, daquele tipo que a madame apresenta pra todo mundo como a filha que está criando, demonstrando todo seu amor cristão, sendo que no dia a dia regula sua comida e lhe prescreve serviços.

Atualmente, assim como na descrição de Salomé, percebe-se na adoração da escrava Anastácia uma representação da mãe-preta. Para alguns devotos, mais do que a lembrança de alguma “mãe-preta” de suas vidas, a escrava seria uma espécie de ancestral familiar. Em Olaria⁴⁰, uma senhora se aproximou e perguntou: “Ela não se parece comigo?”. No Museu, Dona Juracy contou, com uma ponta de orgulho, que, quando a irmã tomou conhecimento do retrato de Anastácia, os colegas de trabalho comentaram que a achavam parecida com a escrava. Nos pedidos à escrava, nas preces, surgem as palavras: “Ah! *Minha mãe, olha por mim ...*”⁴¹.

Sem dúvida o poder feminino está presente na figura da escrava Anastácia. Numa correlação de compreensões do universo de parte da população, seja ela como grande detentora de poderes espirituais ou como a doce mãe-preta. A intenção de tornar Anastácia uma santa nos padrões marianos de santidade é pequena. O modelo anastaciano equivaleria ao de uma guerreira, e seria acrescido de uma espiritualidade que está completamente permeada da ancestralidade africana. Além dessa questão bastante própria da familiaridade ancestral, elemento presente no princípio religioso africano, o feminino é outro ponto central dessa religiosidade que envolve Anastácia.

O Princípio da “mistura”: escrava Anastácia como símbolo religioso

Encontra-se facilmente a imagem da escrava Anastácia em lojas de artigos religiosos, no templo da Igreja Católica Ortodoxa em Olaria ou da Católica Brasileira. Ela adorna ainda gongás de umbandistas, representando uma preta-velha. Para compreender essa diversidade religiosa recorreremos ao conceito de campo religioso⁴². Com sua definição podemos compreender a contenda em torno da escrava. A escolha permite, ainda, analisar o contexto amplo em que foi inserido o culto à escrava Anastácia, figura que, em absoluto, não ficou restrita a uma forma religiosa de culto, mas, ao contrário, foi amplamente utilizada por modelos religiosos diferentes.

Carlos Rodrigues Brandão afirma que “a menor unidade social do sagrado pode não ser uma igreja ou uma confissão, mas antes o campo definido pelas trocas políticas entre as religiões e unidades religiosas.”⁴³ Os estudos de Brandão seguem esse fio condutor, ressaltando sua preocupação maior em analisar o modo dos “subalternos” reconquistarem e recriarem sistemas próprios de crenças e práticas do sagrado e,

também, estatutos ideológicos particulares para alcançarem legitimidade, o que particularmente nos interessa devido ao caráter popular que emoldura a devoção da escrava.

Relembremos que, inicialmente, na década de 1970, a imagem da escrava estava sendo cultuada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, uma Igreja Católica⁴⁴. Mas a devoção ainda ocorria no interior do Museu do Negro, e nos relatos que a maior parte dos visitantes produz parece não existir diferenças entre o museu e a igreja, são fundidos ou confundidos numa totalidade que remete a uma unidade: a igreja católica.

Naquela mesma época o culto à escrava ampliou-se: pessoas das mais diferenciadas religiões e “cores” a procuravam. Descendentes de ex-escravos e de ex-senhores ajoelhavam-se diante da imagem da escrava. Anônimos que traziam informações parcas dos bancos escolares sobre a escravidão tornavam-se devotos da escrava, liam suas histórias e as comentavam com severa intimidade. Anastácia foi sendo constituída como um importante símbolo para uma camada da população.

Pensando todo o simbolismo que se apresenta vinculado à imagem de Anastácia, uma definição que colaborou no sentido de costurar os significados colhidos juntos aos informantes foi, sobretudo, apresentada por Clifford Geertz:

“... os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem.”

O apelo religioso sem dúvida foi o mais recorrente que encontramos. Não era necessário fazer muitas incursões nos locais de culto, onde esse é o apelo maior, ou no museu, onde os significados podem ser mais fluídos, era freqüente e forte o sentido religioso. Essa concepção simbólica religiosa funcionaria como apoio a crenças e valores daquelas pessoas com as quais conversamos e observamos.

Seguindo a definição de Geertz, não há intenção de limitar a vasta propriedade simbólica da escrava. A princípio o vetor religioso será destacado. Outras variações existentes são igualmente referenciais importantes na compreensão do universo que a gestou. Perseguimos alcançar as percepções que os agentes sociais têm de sua realidade através dos simbolismos que compreendem tal devoção.

As diferentes versões criadas a respeito da vida da escrava Anastácia são consideradas por muitas pessoas fontes de informação sobre um determinado período

da História do Brasil: a escravidão. Essas informações também contribuem para formar certas percepções a respeito da realidade em que se vive no presente momento, criando grandes pontes cronológicas de continuidade de um evento, por exemplo.

O mundo social pode ser compreendido e construído de diferentes maneiras, como, por exemplo, a partir da divisão econômica, étnica, nacional e religiosa. Esses princípios de divisão forneceriam a base para a pluralidade de visões do mundo ⁴⁵. Nesse sentido, o próprio campo religioso tomado por unidades católicas e afro-brasileiras interage na constituição de elementos que são os alicerces religiosos formadores da escrava. Ou seja, alguns grupos ou pessoas isoladas a utilizam de forma bastante subjetiva para compreender situações vividas e explicá-las.

Por ser um símbolo é aberto, está em constante transformação. É utilizado em circunstâncias diferentes, de modo que signifique algo para alguém; os elementos que lhe são atribuídos são utilizados de tal modo que as formulações criadas a partir dele podem ser consideradas fontes de informações para pessoas ou grupos.

Observamos que, desde o surgimento do culto à Anastácia, na década de 1970, na Irmandade, a escrava ganhou um arcabouço religioso. A rua ficava congestionada. Barraquinhas vendiam santinhos e imagens. A fama de santidade espalhou-se rapidamente. Em pouco tempo, o volume de devotos começou a incomodar o clero católico.

O crescimento da devoção alterou por completo a dinâmica de funcionamento daquela igreja. Lembremos que aqueles que recorriam à milagrosa escrava nem sempre faziam parte do corpo da Santa Madre Igreja Católica. O certo é que todos estavam naquele espaço religioso por conta da fé nos poderes da escrava Anastácia. Era a fé o elemento que aglutinava uma quantidade imensurável de devotos na sala contígua à igreja. A fé, uma espécie de linguagem religiosa necessária à comunicação entre os homens e as divindades, era o instrumento de coesão e comunicação naquele momento. É bom ressaltar que a linguagem pode sofrer modificações, variando conforme o local e o tempo, ou estar restrita a um pequeno grupo, expressando sua identidade.

Essa devoção é de cunho popular, de parcelas difusas da população e não de pessoas circunscritas a um grupo com teor de classe, associadas à camada de mais baixa renda. Esses grupos heterogêneos buscavam vivenciar sua experiência religiosa, mesmo de caráter católico, independentemente da Igreja, apenas utilizando sua linguagem religiosa. Os fiéis comunicam, ao seu modo, sua fé, e a futura intervenção da Igreja não impediria a existência de uma liberdade de interpretação e da comunicação de uma

doutrina anastaciana também nos moldes católicos. No Museu do Negro, espécie de “zona neutra”, foram experimentadas as vivências particulares da fé na escrava.

Como a Igreja Católica Romana lida com as livres interpretações de sua linguagem oficial? Seria possível uma comunicação baseada na compreensão e diálogo ou predominaria meramente uma postura de tolerância? Haveria possibilidade de negação completa de um diálogo? Podemos dizer que há aproximações entre o catolicismo tradicional e o popular, pois não são duas esferas soltas, desligadas da sociedade em que estão inseridas. Desse modo podemos pensar em variações de boa convivência e conflitos que variam conforme o lugar e a disputa em questão.

Na Igreja Católica, um imenso panteão de santos seria modelo permanente de comprometimento com uma vida ‘pura’, conquistada através de suas ações. Muitos desses santos aparecem representados em outras religiões e, nelas, outros significados lhes foram atribuídos.

Se a relação entre o catolicismo popular e o tradicional pode ser marcada por cisões e aproximações, o mesmo também acontece entre o catolicismo e as práticas religiosas de origem afro-brasileiras. Alguns padres realizam cerimônias ecumênicas⁴⁶. No entanto, muitas paróquias não permitem mais o uso religioso de seus templos para realização de missas em que se complementava a iniciação⁴⁷ de um iaô do Candomblé⁴⁸.

Guardando as devidas proporções históricas, utilizarei dois casos para ilustrar a ação da Igreja em relação à devoção de personagens que não são reconhecidos pelos cânones católicos devido à ausência da comprovação de sua real existência material: São Jorge e a escrava Anastácia.

São Jorge é considerado santo de grande popularidade, amplamente conhecido e devotado. Foi abolido do martirologio oficial da Igreja Católica, na década de 1970, devido à falta de comprovação histórica que evidenciasse sua existência⁴⁹. Entretanto, mesmo com ressalvas por parte da Igreja Católica, a devoção não foi reprimida. Em diversos estados do país, em alguns mais que em outros, as festividades em homenagem ao santo são referências para a cidade e seus habitantes. Cavaleiros desfilam, queimam-se fogos de artifício, o santo percorre as ruas num andor⁵⁰.

Além da reconhecida importância de São Jorge na esfera do catolicismo popular, o santo tem, entre seus devotos, o “povo do dendê”. Existe uma forte aproximação da religiosidade afro-descendente, principalmente da Umbanda, com crenças e práticas do catolicismo popular, daí São Jorge ser tão venerado pelos

umbandistas, quer como filho de Ogum ou a própria representação desse Orixá. São Jorge está presente em muitos terreiros, locais onde se praticam rituais afro-brasileiros, ou nas casas de seus adeptos.

Poderíamos definir tal aproximação como sincretismo religioso? Frequentar, participar, ter a imagem do santo seria um sincretismo? Ou o sincretismo ocorreria somente partindo de reelaborações de crenças anteriores, numa espécie de fusão? E quando fundimos dois elementos há a possibilidade de perda ou é apenas uma simples transformação?

De maneira generalizante, as referências utilizadas para compreensão do sincretismo entre religiões de origem africana e católica estão vinculadas à noção de mistura entre elementos religiosos. Doutrina e ritual fariam parte dessa integração. Existe também uma vulgarização da idéia de que ocorreria, de forma superficial, uma espécie de fusão entre um Orixá e um Santo. Para alguns estudiosos e adeptos da religiosidade afro-descendente, essa espécie de transmutação resultou, de certo modo, numa “degradação” das religiosidades de origem africana. Nesta concepção, o sincretismo é tomado como fator que submete as religiões de origem africana à religião católica. Deste ponto de vista, ocorreria uma espécie de “fusão” degeneradora entre sistemas de crenças diferenciados.

Roger Bastide faz a seguinte definição:

*“Vimos que para poder subsistir durante todo o período escravista os deuses negros foram obrigados a se dissimular. Por trás da figura de um santo ou de uma virgem católica. Esse foi o ponto de partida do casamento entre o cristianismo e a religião africana em que, como em todas as uniões, as duas partes deviam igualmente mudar de forma profunda, para se adaptar uma a outra.”*⁵¹

Bastide associa o sincretismo afro-católico à “máscara colonial”⁵², àquela que esconde, que seve para camuflar. Faço a opção por manter o termo sincretismo. Reitero a análise do professor Sérgio Ferretti⁵³, que trabalha tal termo noutros moldes. Resgatando o uso deste termo, Ferretti inicialmente afirma que todas as religiões têm origem sincrética⁵⁴, identificando-as à sua capacidade de relacionar ou unir tradições distintas ou, nas palavras do autor, de englobar “conteúdo de diversas origens”. Portanto, digamos que, nessa abordagem, a “máscara do colonialismo” não esteja presente como elemento transformador de uma realidade. Isso não significa apagar a forte dominação religiosa colonial baseada na opressão por parte de uma Igreja política e ideologicamente dominante, mas uma outra via teórica para pensar

os termos da “resignificação” por parte da “cultura”⁵⁵ africana, que não correspondem necessariamente aos de uma submissão. Então, a aproximação ocorrida entre práticas e representações do catolicismo e outras formas religiosas pode ser também analisada como estratégia para a sobrevivência do grupo religioso afro-descendente naquele contexto.

Alguns autores de trabalhos específicos sobre religiosidade no Brasil descrevem formas da vivência religiosa nas sucessivas levas de grupos africanos e seus descendentes. Estes estudos demonstram a imposição de práticas católicas aos africanos, como, por exemplo, o batismo forçado na África ou logo ao chegar no Brasil⁵⁶.

Nos primórdios da colonização portuguesa, os laços religiosos não eram tão penetrantes e duradouros. Laura de Mello e Souza descreve um ambiente pouco afeito às práticas religiosas por parte dos portugueses colonizadores do século XVI, tendo o donatário da Capitania de Porto Seguro deixado o Brasil sob os ferros da Inquisição. Karash, em relação ao século XIX, afirma também que “muitos senhores e até padres ignoravam a instrução religiosa para os escravos”⁵⁷. A partir desse quadro, dificilmente haveria, uma homogeneização das práticas religiosas no Brasil em sua totalidade.

Cabem alguns questionamentos sobre a “assimilação”: poderíamos afirmar terem os escravos negado completamente a si mesmos, rejeitando suas práticas de origem? Os escravos, “boçais” ou “ladinos”, seriam fervorosos católicos, priorizando tal religiosidade em detrimento de suas práticas ancestrais que, em diversos registros históricos, aparecem como pilar de sua sobrevivência e da manutenção de sua ligação com sua identidade africana? Ao assumirem a fé cristã os escravos teriam se tornado submissos? Estariam dissimulando, como apregoa Bastide?

Noutra abordagem, sem referências ao termo “sincretismo”, o mesmo fenômeno – a aproximação de duas religiões – recebe outro tratamento. Karasch traça um perfil que seria o de tradução dessas práticas religiosas para a vivência do africano. Ou seja, algumas nações africanas caracterizavam-se pela prática de muitas vezes recuperar outras crenças de povos diferenciados, antes mesmo do período de sua escravização. Segundo a autora, tais práticas não implicariam um modo de submissão, mas recriação. Nesse sentido, o modo de vivenciar o catolicismo teria um diferencial, pois os povos africanos utilizariam tal fé para potencializar os poderes de suas próprias crenças. Em sua perspectiva sobre comportamentos e

práticas religiosas dos negros no Rio de Janeiro, na primeira metade do XIX, Karash constrói a seguinte abordagem:

“... as culturas do Zaire e suas regiões vizinhas são ‘conducentes ao surgimento e evolução de movimentos [religiosos] com símbolos, ritos, crenças e valores característicos’. Uma forma religiosa nova tem surgido com frequência de um ‘rearranjo’ de rituais, símbolos, crenças e mitos, sob a inspiração de uma figura carismática. Em cada caso, o novo movimento religioso teve como objetivo a prevenção do infortúnio e a maximização da boa sorte.”⁵⁸

Possivelmente, visando essa proteção, negros de matizes e condições sociais diversas, forros, libertos, livres, utilizavam as estruturas religiosas conhecidas para ampliarem as potencialidades de proteção que cada uma lhes garantia. A descrição religiosa desse povo seria a de um ambiente multiétnico e multireligioso⁵⁹.

De volta ao debate inicial sobre sincretismo, este pode ser avaliado de forma diferente. É óbvio que o conceito ganha o peso de sua formação temporal e seria impossível desvinculá-lo da análise de Bastide, construída em fins da década de 1950; e, sendo o autor um dos precursores dos estudos dessa temática, digamos que nela imprimiu sua “máscara”. No entanto, a proposta atual seria a de um redimensionamento da questão, reavaliando a noção de sincretismo religioso, agora sem o peso atribuído à subserviência da crença africana em relação à prática do catolicismo. Abandona-se, nessa abordagem, o triunfo do catolicismo sobre as crenças africanas, por exemplo.

Em relação à frequência dos devotos de São Jorge na Igreja Católica, esta segue os padrões de uma devoção popular, e parte dos crentes mantém a participação nas cerimônias organizadas pela Igreja e as salvas nos terreiros. Recentemente, nas duas últimas décadas, vem ocorrendo um movimento no Candomblé contrário a esse tipo de sincretismo. Tal postura foi reforçada a partir da liderança religiosa de Mãe Estela do Axé Opô Afonjá, na década de 1980. Porém, alterações como a retirada de santos católicos do interior de muitos barracões não impedem que as datas de festas dos orixás ainda sejam comemoradas juntamente e com correspondência com as datas festivas dos santos católicos. Por exemplo, em algumas “casas” comemora-se Ogum no mesmo dia de São Jorge ou em data bem próxima.

A propósito, a imagem de São Jorge representa Ogum, Orixá do panteão Iorubá⁶⁰. Os adeptos da Umbanda e algumas casas de Candomblé, por exemplo,

festejam a divindade e podem, sem estabelecer associações, simplesmente homenagear São Jorge participando das festividades a ele dedicadas na Igreja Católica. Seriam órbitas diferenciadas que permitiram aos adeptos das religiões de origem afro-brasileira levarem flores, velas e participarem de procissões? Em alguns casos, tais adeptos participam dos eventos católicos com vestimentas apropriadas a seu culto. Essa participação não significa a submissão da divindade ao santo. Ao contrário, em algumas interpretações, o povo do santo descreve São Jorge como uma espécie de filho de Ogum na terra, uma releitura bastante apropriada neste caso ⁶¹. Situação muito interessante para ilustrar essas conexões foi a descrição de um assalto contado por um conhecido. A vítima carregava no peito um cordão com a medalha de São Jorge, seu protetor. O assaltante, apressado, no “passa, passa”, pega celular e carteira, por fim o cordão de ouro. Nesse momento devolve tudo à vítima se dizendo filho de Ogum como ele.

A devoção ao santo católico já motivou um embate interno na Igreja, por ter sido a mesma retirada do calendário litúrgico, como afirmamos anteriormente. Na impossibilidade de inviabilizar por completo a sua devoção, já que possui um número considerável de fiéis, a Igreja adota postura de efetiva tolerância. No entanto, o fervor devocional que percebemos refletido a cada ano nas grandiosas festas em seu louvor, encontra-se, na maior parte das vezes, restrito às capelas paroquiais em que o santo foi escolhido como padroeiro. Tal afirmação não significa menosprezar o quantitativo de seus devotos, mas de demonstrar a tentativa de circunscrever cada vez mais essa manifestação. Com essa espécie de cordão de isolamento imaginário, a Igreja evita conflitos maiores, seguindo o dito popular: “*o que os olhos não vêem, o coração não sente*”.

A partir do mesmo ditado popular, abre-se uma série de questionamentos sobre a devoção à escrava Anastácia. Se, em relação ao culto a São Jorge, a Igreja viu-se obrigada à tolerância, pois há muito tempo o santo já vinha sendo cultuado, no caso da escrava Anastácia a medida interventora foi tomada logo no início, valendo aqui outros ditos populares: “*é melhor prevenir do que remediar*” e “*antes que o mal cresça corte a cabeça*”.

O culto à escrava, que se estabeleceu com maior intensidade em fins da década de 1970 e início dos anos oitenta, enfrenta atualmente críticas e impedimentos de devoção por parte da ala conservadora da Igreja. Inicialmente, eram celebradas missas intencionadas a Anastácia, mas foi determinada a interrupção dessas celebrações, como observamos no capítulo anterior. Outra

medida de prevenção ao culto religioso da escrava foi à proibição de circulação de mercadorias sacras de Anastácia, como os santinhos, bentinhos e imagens no interior da Igreja do Rosário ⁶².

Independente da ação da Igreja Católica Romana, a devoção à escrava expandiu-se: mudou de local e foi permeado por outras crenças religiosas. Percebemos que seus devotos não vinham especificamente da Igreja Católica, mas envolviam seguidores de outras religiões e, também, pessoas sem credo definido, mas que compartilhavam elementos de identificação de cunho étnico.

A política repressora da Igreja Católica não resultou na anulação do culto à escrava, ao contrário, foi elemento fortalecedor. Isso era ilustrativo para seus seguidores, pois quase sempre histórias de perseguições religiosas remetem às histórias bíblicas como, por exemplo, descrições de perseguições aos profetas e seguidores de Cristo. A “perseguição” à devoção da escrava Anastácia por parte da Igreja serviu como um argumento a favor dessa devoção. Acredito que tal perseguição motivou seus seguidores a lutarem por sua legitimidade – através da tentativa de comprovação da existência da escrava – e a se inserirem em um embate utilizando um discurso de exaltação a um povo oprimido.

Inicialmente, a igreja aconselhava os padres sobre o comportamento que deveriam adotar em relação à devoção da escrava. Geralmente, era o de não poderem celebrar missas em intenção da escrava e o de, durante o sermão, esclarecer que ela não podia ser considerada santa por falta de comprovação de sua existência. A Igreja cumpria suas regras, explicitando que aquela conduta era proveniente dos cuidados necessários para promover a beatificação e posterior santificação de alguém. No entanto, partindo desse momento de repressão, ocorreram dois fatos que são centrais na devoção de Anastácia. O primeiro que destaco foi que, independente da postura oficial da Igreja Católica, muitos de seus devotos não se importaram com a condução de seus líderes espirituais e continuaram a cultuá-la, quer buscando igrejas que burlaram a convenção, quer freqüentando um local de claro hibridismo religioso. O segundo fato foi a cobertura realizada pela mídia naquela ocasião e que contribuiu para aumentar as polêmicas nos campos religioso e político. Questionavam, então, a ausência de uma santa negra e perguntavam o porquê da Igreja Católica não haver canonizado nenhum brasileiro ou brasileira. A trama estava formada, pois o debate fugia da circunscrição religiosa e revelava cada vez mais uma raiz étnica, problematizou-se a discriminação racial.

Se a voz do povo é a voz de Deus, o que impediria a indicação da escrava Anastácia? Segue a resposta da Cúria aos pedidos de canonização de Anastácia:

*“Com relação ao pedido que fazem, devo informar que, segundo as normas da Igreja que regem os processos de beatificação e canonização (Constituição apostólica “Divinus Perfectionis Magister” de 25.1.1983 e Normas da Sagrada Congregação para as Causas dos Santos de 7.2.1983) parece não haver possibilidade alguma para a causa que pleiteiam (...) o rigor histórico é o primeiro e indispensável requisito exigido por lei”*⁶³.

Apesar da existência da lei, a Igreja não conseguiu efetuar-la em relação a São Jorge. De volta às histórias do santo, a ele, como tantos outros, são atribuídos qualidades ou poderes aos quais os devotos recorrem em caso de necessidade. São Jorge, segundo sua hagiografia, teria assumido a defesa dos cristãos contra o Imperador romano Diocleciano, resistindo ao martírio, e foi, posteriormente, decapitado. Na lenda, aparece como salvador dos habitantes de uma cidade, localizada numa região do Mediterrâneo e invadida por um dragão; o santo luta bravamente com o monstro e o derrota; como forma de retribuição pede ao povo a conversão à fé cristã. São histórias que remetem à bravura, e em seu culto São Jorge é frequentemente associado aos empreendimentos arriscados, perigosos. Talvez seja essa a motivação, vencer a batalha, que os fiéis buscam na devoção ao santo, principalmente nas camadas ‘populares’, que necessitam cotidianamente de bravura para sobreviver. Muitos contraventores buscam no santo proteção. A oração do santo levada dentro da carteira e uma medalha com sua imagem trazida próximo ao peito são preceitos para “fechar de corpo”⁶⁴:

*“Eu andarei vestido e armado com as armas de Jorge para que meus inimigos, tendo pés não me alcancem ... nem pensamentos eles possam ter para me fazerem mal. Armas de fogo o meu corpo não alcançarão. Facas e lanças se quebrarão ... Seja meu defensor contra as maldades e perseguições dos meus inimigos ...”*⁶⁵

Fazendo um paralelo com São Jorge, as histórias da escrava Anastácia também indicam bravura. Mas quais seriam os poderes atribuídos a essa escrava? Em quais momentos seria solicitada?

Anastácia, assim como São Jorge, não consta na literatura oficial da igreja Católica. A negra escrava, afro-brasileira, teve seu culto proibido. Não conseguiram extirpar o santo, já secularmente enraizado em nossa história – é, inclusive,

homenageado com feriado municipal no Rio de Janeiro⁶⁶ –, mas Anastácia continua no cativoiro.

Princípio multiplicador: dois templos, duas missas. Duas Anastácias?

A postura da Igreja Católica Romana no tratamento dispensado à devoção da escrava Anastácia serviu como caixa de ressonância para o culto, criou polêmicas e gerou curiosidades. Grupos ligados à escrava pela via religiosa ou étnica se manifestaram. De certo modo, a postura marcadamente contrária de setores tradicionais da Igreja Católica foi co-responsável pelo crescimento do culto. Anastácia ficou em evidência. As histórias descritas sobre sua vida passaram a ser estampada em páginas de jornal e revistas. Sua imagem e histórias eram divulgadas em diversos Estados brasileiros. Em pouco tempo, cerca de quinze anos depois do seu surgimento no Museu do Negro, a mídia a descrevia como a santa negra.

Aproveitando a forte penetração da imagem da escrava na sociedade, a Rede Manchete de Televisão apressou-se em gravar uma mini série sobre a vida de Anastácia, num *bricoleur* de versões populares sobre a escrava: africana, guerreira, filha do Orixá Oxum, escravizada na África, violentada pelo senhor de engenho, com poderes sobrenaturais, enfim, de tudo um pouco.

No decorrer da década de 1980 o símbolo tomou enorme proporção. O fato de ter ficado em evidência pela mídia a tornou muito conhecida. Naquele momento era flagrante a circulação de memórias sobre a escravidão brasileira, principalmente por se tratar da década em que iria ser comemorado o centenário da abolição da escravatura. A escrava Anastácia foi se tornando referência de memórias esparsas no tempo e no espaço. Em sua homenagem foram erguidos bustos em praças públicas e construídos santuários.

No início dos anos oitenta foi fundado um movimento denominado MOPRAN, Movimento pró-Anastácia. Entre seus fundadores estavam um membro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos e militante do movimento negro, Seu Nilton, e seu irmão Ubirajara⁶⁷. Em 1981 esses primeiros divulgadores da escrava Anastácia conseguiram instalar um busto da escrava, doado pelo “escultor-professor” Jaime Vieira Sampaio, na praça Padre Souza, localizada em Benfica, na zona norte do Rio de Janeiro. O grupo formado por Seu Nilton garantiu um pela rádio Rio de Janeiro, 1.400 kHz, no qual divulgava mensagens sobre a escrava e fazia correntes de “mentalização”. O programa ia ao ar

todos os sábados, às 14 horas⁶⁸. O boletim de propaganda da rádio trazia estampado uma prece que ainda hoje é utilizada pelos devotos:

*“Vemos que algum algoz fez de tua vida um martírio, violentou tiranicamente a tua mocidade; vemos também, no teu semblante macio, no teu rosto suave, tranqüilo, a paz que os sofrimentos não conseguiram perturbar.
Isso quer dizer; que eras puras, superior tanto assim que Deus levou-te para as planuras do Céu e deu-te o poder de fazeres curas, graças e milagres mil.
Anastácia pedimos-te... roga por nós, envolve-nos no teu manto de graças e com teu olhar bondoso, firme, penetrante, afasta de nós os males e os maldizentes do mundo”.*

Também descrevia uma versão da história sobre a escrava:

*“A escrava Anastácia nasceu filha de um fazendeiro nobre com uma escrava Sudanesa, aproximadamente ao ano de 1813, em Abaeté, Bahia.
Pois, já, em vida carnal, ela pregava a palavra de fé, mostrava o milagre de Jesus Cristo que salva; anunciando a descoberta de Deus em nossos corações, preocupando-se sempre com a liberdade de igualdade entre os humanos de boa vontade ...
Seu corpo morreu por volta de 1840⁶⁹ no Rio de Janeiro, em consequência das crueldades de que foi vítima.
Hoje, Anastácia é adorada e cultuada por milhares de brasileiros que garantem ter dela recebido muitas graças.”*

Destaco ainda uma mensagem direcionada para a família:

*“Anastácia
Olhe pelo Brasil
Irradie sua luz divina
sobre toda a nossa família,
que precisa conhecer-se na verdade,
como sendo a célula básica
de sustentação e orientação,
de organização e patriotismo.
Da fé, da ação e da realização.
Da prosperidade
E do progresso deste país.
ANASTÁCIA
Que o brilho de sua luz
Reflita intenso na família,
motivando-a na paz de Deus
e no amor de Jesus Cristo,
a valorizar-se e unir-se.
No sentido de assim poder
aniquilar a miséria reinante,*

por imprudência nossa ...
ANASTÁCIA
*Banhe-me com o encanto de tua luz divina,
para que eu possa despertar eu mesmo
e meus parentes, meus compatriotas e o
mundo inteiro amar”.*

O MOPRAN foi responsável pela circulação da imagem da escrava e da devoção em torno desta quando de sua saída do Museu do Negro. Num primeiro momento, a escrava passou a ser adorada no interior de uma loja de artigos religiosos, onde eram vendidos velas, livros, imagens e diversos materiais para rituais afro-brasileiros. A loja estava situada na praça Tiradentes, muito próxima à Igreja do Rosário, o que de certo modo facilitava o trânsito dos devotos que procuravam pela imagem da escrava na Igreja do Rosário. Nesse lugar, a imagem da escrava sofreu uma intervenção: ganhou corpo. Relatos a descreveram como sendo uma imagem de tamanho “natural”, negra, vestida com um longo vestido branco de cetim, tipo uma longa bata, na cor branca e um manto azul; os olhos passaram a ser evidenciados com a cor azul; as mãos colocadas um pouco erguidas, numa leve expressão de chamado. Segundo um comentário feito por Maristela, confrade da Irmandade que visitou o local, a expressão da escrava se parecia com a de Iemanjá – orixá do candomblé, mãe das águas, deusa da fertilidade, cuja representação é a de uma mulher de cabelos longos, vestida nas cores branca e azul e com as mãos, em algumas representações, um pouco erguidas.

Aquele espaço logo ficou pequeno para a devoção⁷⁰. Pessoas que freqüentavam o lugar disseram que às segundas-feiras ficava quase impossível entrar para fazer orações junto da imagem.

Finalizada a estadia no interior da loja de artigos religiosos, o local escolhido para centralizar a devoção foi Madureira, na rua Dagmar da Fonseca, zona norte do Rio de Janeiro. O Movimento Pró-Anastácia metamorfoseou-se em Ordem Universal da Escrava Anastácia. O culto que inicialmente baseava-se em correntes de oração e meditação passou a ter ritual próprio. Os dirigentes da Ordem Universal, Ubiratan e Nilton, se revezavam na liderança espiritual, ministrando sacramentos como o matrimônio e realizando as correntes de orações. Tais orações eram mistas de preces católicas e passes espíritas. No local, cultuavam também pretos-velhos, caboclos e orixás que, segundo os líderes, eram todos “espíritos de luz”⁷¹. Havia, inicialmente, missas celebradas por padres da Igreja Católica Brasileira.

No dia 09 de julho de 1988, às 17 horas, a Ordem Universal da escrava Anastácia realizou o casamento entre o alemão Glaus Johann Schabl e a brasileira Sônia Cristina de Lucas de Almeida:

*“Em nome de Deus, de Nosso Senhor Jesus Cristo, Anastácia e todos os espíritos iluminados, eu, o mentor espiritual, da Ordem Universal da Escrava Anastácia, Sr. Nilton da Silva, oficializei a cerimonia num ritual simples e próprio, RITUAL ANASTACIANO.”*⁷²

A devoção encontrava-se sistematizada, com regras, exigência de doações e rituais. O volume de visitantes e frequentadores cresceu. No decorrer do ano de 1988, a temática “Anastácia” ocupou espaços nos jornais de grande circulação, ampliando a polêmica em torno da “santa negra” e o número de seus devotos. Nesse período, foi calculado em torno de 28 milhões⁷³ os devotos da escrava Anastácia pelo Brasil.

Jacob Gorender descreveu a mobilização em torno da escrava e o empenho da Cúria em bloquear o crescimento da devoção:

*“No dia 12 de maio, ocorreu acontecimento singular no Rio de Janeiro. Centenas de fiéis católicos se aglomeraram diante do Templo da escrava Anastácia no Subúrbio de Madureira. Homenagearam a escrava Anastácia, escrava morta por torturas, cuja imagem esculpida é guardada no pequeno sobrado. A face da imagem está coberta pela conhecida mordaca de folha-de-flandres, castigo comumente aplicado à época da escravidão. Dom Eugênio Salles, cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro, fez saber, por meio da assessoria de imprensa, que Anastácia não existiu e, portanto, não pode ser beatificada, nem cultuada por milagres que lhe atribuem. Monsenhor Guilherme Schubert, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, esclareceu que a escrava Anastácia fora “inventada” na década de 70 por Yolando Guerra, ex-diretor do Museu da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Os fiéis certamente intuíram algo oposto às afirmações da hierarquia eclesiástica. Milhares de escravas torturadas existiram e todas se condensavam na imagem simbólica, guardada e venerada no templo em Madureira, até então ignorado do grande público.”*⁷⁴

A consolidação e a diversificação dos locais de culto ocorreram na década de 1990, período em que a popularidade da escrava aumentou consideravelmente, principalmente depois da exibição da mini série da Rede Manchete. Sr. Nilton Santos, mentor espiritual da Ordem da escrava Anastácia, grande precursor na divulgação de suas histórias e seguidor fiel, morre nesse período. Seu irmão e

parceiro na liderança da Ordem da Escrava Anastácia, Ubirajara Rodrigues, mantém a propagação das histórias e orações da escrava. Contudo, o herdeiro do legado “anastaciano” não manteve o templo por muito tempo; alguns informantes alegaram que eles não conseguiram pagar todas as contas. Fechado o templo na rua Dagmar da Fonseca, a devoção ficou suspensa.

O culto foi mantido no mesmo bairro, em Madureira. Coincidentemente, Madureira foi o nome do escravo citado no primeiro capítulo como sendo um dos responsáveis pela construção da sede da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Madureira reaparece, não mais como pessoa, mas como bairro do Rio de Janeiro, associado a lugar reconhecido por seus terreiros e barracões. Também é considerado berço do samba: lá estão as quadras das Escolas de Samba da Portela e do Império Serrano e de famosos pagodes que varam as madrugadas. Foi numa quadra de escola de samba, a Portela, que ficou abrigada a imagem da escrava Anastácia. A quadra recebia muitos fiéis, que em sua grande parte acompanhavam o itinerário completo da escrava: Museu –Dagmar da Fonseca –Portela, um caminho que ainda se tornaria maior.

Na quadra foram mantidos alguns rituais como as orações, as correntes de meditação e vez por outra missas celebradas pelos padres da Igreja Católica Ortodoxa, seus fiéis seguidores. Informantes disseram que no início havia uma longa fila para se aproximar da imagem, mas que, no decorrer do tempo, a frequência foi diminuindo. Alguns freqüentadores atribuíram a pouca frequência à “mistura” samba-religião, algo semelhante ao sagrado-profano.

Após a estadia na quadra da escola de samba da Portela, o culto tomou dois rumos diferentes: Olaria e Vaz Lobo. Em Olaria, a devoção foi amparada pelo Padre Geraldo, membro da Igreja Católica Ortodoxa. Padre Geraldo já estava bastante familiarizado com a devoção à escrava; havia celebrado muitas missas em Madureira. Em Vaz Lobo, uma devota, Jussara Araruna, fundou um templo em homenagem à Anastácia. O ritual religioso ficou sendo ministrado pela Igreja Católica Brasileira.

Ambos os templos de devoção passaram a recorrer às origens do culto em Madureira para se legitimar. Os dirigentes dos referidos templos relatam terem conhecido de perto o Sr. Nilton e a família, e que foram autorizados por eles a manter o culto. Curiosamente, Pe. Geraldo mantém na porta de entrada um documento que arrola uma série de objetos religiosos que teriam pertencido à Ordem da escrava Anastácia e que foram doados a sua igreja. Nesta espécie de inventário

aparece arrolada a imagem de corpo inteiro da escrava Anastácia, descrita pelo clero como sendo a imagem “original”:

“ORDEM UNIVERSAL ESCRAVA ANASTÁCIA

Eu, Edwviges da Silva Rodrigues, brasileira, maior, residente e domiciliada nesta cidade do Rio de Janeiro, através do presente Documento, venho à público esclarecer e dirimir as possíveis dúvidas, etc. etc.

Com o falecimento do senhor Nilton da Silva, meu irmão, a pedido seu ainda em vida, DOAMOS EM CARÁTER DEFINITIVO, todos os objetos sacros pertencentes ao culto e devoção da ESCRAVA ANASTÁCIA, ao Ilm^o Revm^o Senhor PADRE GERALDO AVELINO DOS SANTOS, por vontade expressa do Senhor Nilton da Silva, assim como referida DEVOÇÃO. Trata-se do Movimento de Madureira, Rua Dagmar da Fonseca, 118-Madureira.

Os objetos sacros entregues ao Padre Geraldo Avelino dos Santos por mim foram os seguintes:

- 1) Imagem legítima da Escrava Anastácia em tamanho natural venerada muitos anos em Madureira e em outros lugares;*
- 2) Imagem do Escravo desconhecido, também devotos da Escrava Anastácia no Movimento de Madureira;*
- 3) Imagem de São Lázaro em tamanho natural;*
- 4) Imagem de São Jorge;*
- 5) Outras imagens menores de outros Santos;*
- 6) Armários de ferro, arquivos, mesas, escrivaninhas e outros móveis;*
- 7) Toda DOCUMENTAÇÃO pertencente à Ordem Universal da Escrava Anastácia.*

Pelo acima exposto, DECLARAMOS E ATESTAMOS através do presente Documento, que no Rio de Janeiro ou em qualquer parte do Brasil, o único responsável pelo culto e devoção da ESCRAVA ANASTÁCIA, Movimento Madureira, é o Ilm^o Revm^o Senhor Padre Geral Avelino dos Santos

Rio de Janeiro, 10 de maio de 1995

Assina Edwvigens – presidente”⁷⁵

Entretanto, Jussara, fundadora do santuário de Anastácia em Vaz Lobo, afirma estar de posse daquela imagem de tamanho “natural”, sendo a sua a “verdadeira” dos tempos do culto em Madureira. Os dirigentes afirmam que tal imagem acompanhou o culto desde a Igreja do Rosário. Em nenhum momento, nas referências que encontramos sobre o culto na Igreja do Rosário, aparece a imagem de corpo inteiro. Essa imagem serve para pessoas de dentro da irmandade como um indicativo de desvio do sentido inicial do culto, ou seja, elas acreditam que ao darem um corpo para a escrava ela começou a ser “misturada” com outras religiões. Os devotos da escrava na irmandade não reconhecem, então, a imagem de corpo inteiro como tendo pertencido em algum momento à igreja.

Acredito que a imagem utilizada no culto de Madureira encontra-se realmente em Vaz Lobo. O fato pode ser conferido através de antigas fotografias. Comparada a posição das mãos e dos cabelos, percebe-se que, na imagem utilizada em Madureira, os cabelos são mais altos e as mãos acompanhando o corpo estão levemente erguidas. A imagem que se encontra em Olaria foi feita com os braços erguidos e os cabelos bem mais curtos, num modelo “asa delta”, o que pode ser um sinal de intervenção.

Em Olaria, o culto é realizado numa igreja erguida em homenagem à escrava e aos santos Cosme e Damião e as missas são celebradas pela Igreja Católica Ortodoxa. Embora existam limitações na liturgia dessa religião para a veneração de imagens, neste templo encontramos diferentes versões da imagem da escrava Anastácia: busto, corpo inteiro, sentada, de pé, sendo flagelada, cabeça sendo irrompida por um Cristo crucificado. A igreja está repleta de motivos religiosos católicos que representam a escrava. Nos fundos do prédio, é mantido um lugar especial para a queima de velas e um depósito para os ex-votos. Nesta pequena sala contígua, entre velas, fotografias, cabeças e pernas de cera estão santos católicos, pretos-velhos e vovós e também um quadro desenhado a lápis pelo Sr. Nilton, fundador do MOPRAN.

Em Vaz Lobo, o Santuário é administrado por um casal de devotos da escrava Anastácia, Jussara e Carlos Araruna. O ritual religioso é realizado com missas celebradas por Dom José Evaldo, pároco da Penha, que pertence à Igreja Católica Brasileira. Jussara informou que montou o santuário depois de visitar a escrava na quadra da escola de samba. Foi na quadra que alcançou uma graça espiritual. Acreditando que uma santa não podia ficar no meio do samba, montou o espaço para a devoção da escrava num antigo galpão-garagem. A reforma empreendida por Jussara e seu marido deu ares de templo ao lugar. A área externa foi coberta de mármore; paredes e piso foram igualmente revestidos da pedra. As paredes internas foram ocupadas por diversas prateleiras com santos católicos. No altar, foi construída uma gruta especialmente para abrigar a imagem de corpo inteiro da escrava, a pedra bruta do mármore produz um efeito luminoso, e as flores de plástico em azulão ao fundo produzem um efeito *kitch*. Acima dessa gruta, há um crucifixo pendurado. Subindo por uma escada lateral ao altar, encontramos um pequeno gongá com dezenas de imagens de pretos-velhos e vovós; no meio deles, bem centralizada, está a imagem da escrava Anastácia. Caminhando um pouco mais à direita, encontramos o cruzeiro e a sala de ex-votos: roupas (alguns uniformes militares e vestidos de noiva), cabeças e órgãos em cera, bilhetes, fotografias.

Embora o Museu tivesse ficado interdito por um período em fins da década de 1980, quando a mídia polemizava com a Igreja, na década de 1990, o culto retornou ao Museu. A interdição da Igreja Católica Romana não impediu a devoção e nem mesmo o espaço do Museu caiu no esquecimento por ter ficado temporariamente fechado. Ao contrário, a proibição ampliou a curiosidade em torno da santa-negra. Tempos depois, com o Museu reaberto, timidamente a frequência voltou.

Os vendedores de flores que trabalham próximos ao Museu comentaram sobre a grande movimentação “de antigamente”. Segundo os depoimentos, a frequência diminuiu com o fechamento, mas muitas pessoas continuaram fazendo suas orações na porta do Museu. Seu Zito, ao ser entrevistado, aproveitou a oportunidade para demonstrar sua proximidade com a escrava. Falando de sua profissão, comentou que foi levado a vender flores pela mãe, Dona Malvina⁷⁶. Referindo-se às recordações de sua mãe, disse que ela manteve uma relação de amizade com Anastácia, tendo feito o favor de carregar sua bolsa⁷⁷. Selminha, que também é vendedora de flores e diz ocupar o ponto próximo ao Museu há mais de vinte anos, relatou que muitos visitantes chegam à porta do Museu e, estando este fechado, fazem orações do lado de fora, principalmente às segundas-feiras, data reservada para as orações em intenção da escrava, fato que pudemos constatar.

O retorno do culto ao Museu não significou uma aceitação por parte da Igreja Católica, mas apenas parcial tolerância. O convívio pacífico não continuou por muito tempo, logo houve nova intervenção, o que leva o Museu a tentar se manter como local de memória, afastando-se do modelo de espaço de devoção. Embora haja empenho nesse sentido, os visitantes transgridem as regras e fazem suas orações com ou sem a imagem da escrava, como no caso acima citado dos devotos que oram diante do portão fechado.

Existem, portanto, dois lugares próprios para de devoção e um terceiro reutilizado para tal função. Os dois primeiros são complexos, com estruturas material e religiosa mais elaboradas que no Museu do Negro. Estão sempre com um grande número de devotos em busca da “escrava-santa”. Nesses lugares, a escrava Anastácia é reconhecida em sua plenitude, com a riqueza que lhe é peculiar: negra, guerreira, milagreira. Reconhecemos que dois cultos diferenciados disputam a escrava nesse mercado concorrencial religioso. Os devotos, independente do local em que participam, estão interessados em suas conquistas espirituais. Mas são as pessoas que frequentam os templos os responsáveis por sua manutenção financeira. Do mesmo modo, são os fiéis que sustentam o culto através de seus depoimentos de curas, conquistas amorosas ou

trabalhistas. A escrava parece atender a todos, devotos e líderes religiosos, pois, independente do local de culto – Museu, Olaria ou Vaz Lobo –, acumulam-se histórias sobre milagres e graças alcançadas pelo intermédio da guerreira negra, da santa de ébano, da rainha negra, da filha de Oxum, escrava Anastácia.

Voz do povo, voz de Deus? Apropriações diferenciadas da escrava Anastácia.

Documentários, mini-série televisiva e matérias publicadas em jornais e revistas propagavam histórias sobre a escrava Anastácia na década de 1980. O interesse por sua biografia crescia na mesma proporção que a devoção e a busca por curas. O tratamento dispensado oscilava entre considerá-la santa ou símbolo de negritude. Vejamos parte de uma nota da revista *Domingo*, encarte do Jornal do Brasil:

“Escrava Anastácia, uma das santas com maior número de adeptos na religiosidade popular brasileira virou vídeo. Todo dia, na Igreja do Rosário, Centro, onde estão imagens suas, fiéis se dizem curados depois de orações à escrava – enquanto teólogos da Igreja dão de ombros e rotulam isso como mais um sinal de histeria das massas ignorantes.”⁷⁸ (grifo meu)

O texto continua com uma crítica à postura da Igreja Católica: *“enquanto teólogos da Igreja dão de ombros e rotulam isso como mais um sinal de histeria das massas ignorantes”*. Embora o tratamento dispensado pela Igreja para o caso fosse exatamente este, o de desqualificar o mesmo e também os que se diziam devotos da escrava, havia uma sólida argumentação que embasava a atitude de não reconhecimento, seus cânones. No entanto, apesar de pertencer ao vocabulário católico, a palavra “santa” passou a ser utilizada com a maior tranqüilidade pela mídia e pelos devotos da escrava.

Atualmente, um devoto usa comedidamente a palavra “santa” quando se trata da escrava Anastácia. Sabe-se que a posição da Igreja está definitivamente reforçada: não é santa e ponto final. Os devotos de origem católica são um pouco mais cautelosos, dizendo saber da proibição da Cúria, mas que Anastácia já operou milagres em sua vida e, portanto, não há como desconsiderar o que é um fato para eles. Contudo, para um número considerável de fiéis, não existe sombra de dúvida em relação à sua existência e, neste caso, credita-se à postura da Igreja uma ação persecutória, ora étnica, ora religiosa. Outra associação, que geralmente caminha junto à primeira, de sua santidade,

é a de tomá-la como mártir. Nesse caso, retomam o passado, o tempo da escravidão, e ainda a atualidade, por ser Anastácia “caçada” pela igreja Católica Romana.

Na tentativa de enquadrá-la numa categoria religiosa, buscava-se incessantemente sua origem na forma de documentação que comprovassem sua real existência, acreditando que isso resultaria em sua oficialização no martirólogo católico. A revista *Manchete* divulgou uma história que buscava flagrar esse histórico. Um jornalista foi designado a procurar indícios de sua existência. Segundo a matéria produzida por Ney Bianchi, a escrava seria de origem bantu, teria crescido livre em Abaeté, na Bahia, e sofrido suplícios por parte de seu senhor, que colocou a mordaca e a gargalheira devido à resistência aos seus apelos sexuais. Esta história seria recontada por muitas pessoas que encontrei como a “verdadeira” história da escrava Anastácia, e a revista citada como testemunho de sua veracidade. O jornalista, segundo informa a revista, teria procurado registros sobre Anastácia em garimpos no Estado de Minas Gerais, mas foi avisado por uma vidente sobre a verdadeira localização de fontes sobre a escrava e, assim sendo, partiu para Bahia. No local indicado pela vidente teria conseguido remontar por completo a genealogia da escrava Anastácia:

*“1740 com a chegada do navio Madalena no Rio de Janeiro com uma carga de 112 escravos bantus, do Congo, entre eles toda a família real de Galanga, liderada por um negro que, mais tarde viria a ser conhecido como o Chico Rey de Ouro Preto. A mãe da Anastácia – Deominda – seria filha da irmã do rei, princesa e, muito jovem ainda no cais (...) Conta a lenda que Deominda teria sido comprada por D. Joaquina do Pompéu já prenha de um branco, daí os olhos azuis (...) Anastácia se recusaria [a ceder aos apelos sexuais], seria perseguida, torturada, se rebelaria (e, por isso, ganharia uma máscara de flandres dos mineradores) e morreria, já então, mártir para os negros e negras da senzala.”*⁷⁹

Ney Bianchi cita um registro de escrava, do livro de emancipação que encontrou no Arquivo Público da cidade de Pitangui. No livro, encontra-se registrada uma escrava por nome de Anastácia, emancipada aos 34 anos. Bianchi afirmou que havia uma prática comum naquela época em relação a morte de escravos por tortura: os senhores os registravam como emancipados. A matéria foi encarada como um documento fidedigno e passou a ser citado por muitos devotos.

Para ilustrar a importância dessa reportagem sobre os devotos, destaco a participação de uma “anastaciana” em especial: Vitória do Rosário. Esta senhora, segundo suas próprias informações, viaja pelo “Brasil inteiro”⁸⁰ fazendo palestras, algumas sobre a escrava Anastácia. Numa palestra destinada a professores e alunos da

rede pública do Município de Casimiro de Abreu, repetiu a versão⁸¹ do jornalista da Revista Manchete, com os mesmos rigores de detalhes. Descreveu a vida, os sofrimentos e a morte da escrava Anastácia. Para os professores e alunos daquela rede pública, a escrava Anastácia exemplificaria a vida de tantos outros escravos no Brasil.

Outra versão teve o mesmo impacto sobre a população atendida com a devoção à escrava. A televisão divulgou outra imagem da escrava, a de mulher linda, sedutora. Em 1990, a Rede Manchete de Televisão fez grandes investimentos na produção da mini-série *Escrava Anastácia*. Com gravações na África, a história da escrava ganhou complexidade. Manteve a base retirada da pesquisa de Ney Bianchi, com um detalhe, não havia nascido no Brasil, mas na África. Seu nascimento, na versão televisiva, teria sido anunciado pelos orixás: “*Numa casa de palha o babalorixá anuncia: Oxum está dizendo que o rei e a rainha vão ter uma filha com os olhos cor do céu, para ser consolo e desgraça*”. Seu nome africano seria Eyin Awo Oju Orun, cuja tradução seria olhos cor do céu. Ainda menina, teria sido levada por Oxum para conhecer seu grande amor, filho de Oxóssi. Os dois teriam sido separados por caçadores de escravos; ele foi morto no combate e ela, aprisionada, acabou sendo vendida como escrava para o Brasil⁸².

As versões ganhavam mais detalhes como, por exemplo, filiação e nome africano. Anastácia ganhou uma identidade, tornou-se, além de “santa”, pessoa. Construíram não só uma história de vida, mas uma saga, trajetória de conflitos, sofrimentos e luta. Anastácia, segundo as narrativas elaboradas, foi retirada de sua terra e feita prisioneira. Nesse exílio involuntário e violento se politizou, tornou-se guerreira.

Como constatamos, Anastácia não estava presente somente no imaginário religioso, contribuiu também para enriquecer a memória de um passado de escravidão. Ela foi escolhida para abrilhantar o carnaval da Escola de Samba Unidos da Vila Isabel em 1988, junto à Zumbi. Se o templo de Vaz Lobo foi criado, segundo Jussara, no intuito de retirar a escrava de perto do samba da quadra da Portela, o empreendimento não a afastou desta raiz. Em momentos diferentes, a história da Anastácia apareceu nos versos de sambas-enredos das escolas do Rio de Janeiro⁸³. Foi através de um samba-enredo (KIZOMBA – Festa da Raça, de Luiz Carlos da Vila, Rodolpho e Jonas) que citava a bravura de Anastácia, que a “Vila” sagrou-se campeã, no ano do Centenário da Abolição. Zumbi, o líder negro, influenciava as multidões e Anastácia não se deixava escravizar:

“*KIZOMBA – Festa da Raça*”

Valeu Zumbi
O grito forte dos Palmares
Que correu terra, céus e mares
Influenciando a abolição
Zumbi,
Zumbi, valeu
Hoje a Vila é Kizomba, é batuque, canto e dança, jongo e maracatu

Vem menininha pra dançar o caxambu (2X)

Ô,ô,ô nega mina
Anastácia não se deixou escravizar
Ô,ô,ô Clementina o pagode é o partido popular

O sacerdote ergue a taça
Convocando toda a massa
Nesse evento que congraça
Gente de todas as raças
Numa mesma emoção
Essa Kizomba é nossa constituição (2X)

Que magia
Reza Ageum e Orixás
Vem a força da cultura
Tem a arte e a bravura
E o bom jogo de cintura
Faz valer seus ideais
E a beleza dos velhos rituais
Vem a lua de Luanda
Para iluminar a rua
Nossa sede é nossa sede
De que o apartheid se destrua (2x)

Seria alguma provocação o pequeno trecho: “Ôô ôô nega mina, Anastácia não se deixou escravizar...”? Por ser considerada bantu não se rebelaria? Nei Lopes demonstra que havia uma forte tendência a afirmar uma suposta inferioridade dos povos de origem bantu. O autor cita Silvio Romero, que produziu a seguinte afirmação em relação aos bantus: “*gente ainda do período do fetichismo, brutais, submissas e robustas, as mais próprias para os árduos trabalhos de nossa lavoura rudimentar*”⁸⁴. Afrânio Peixoto conceituava: “*mais feios, menos cultos, eram mais dóceis e obedientes ao trabalho*”⁸⁵. A escrava Anastácia seria de origem bantu, mas construída com características opostas aos estereótipos apresentados: rebelde e bela.

No ano seguinte, 1989, Anastácia estaria presente noutro samba. Desta vez, livre das mordanças na versão do “Acadêmicos do Salgueiro”, cujo título era “Templo negro em tempo de consciência negra” (Alaor Macedo – Helinho do Salgueiro – Arizão – Demá Chagas – Rubinho do Afro):

*“Livre ecoa o grito dessa raça
E traz na carta
A chama ardente da Abolição
Oh! Que Santuário de beleza
Um Congresso de Nobreza de raríssimo esplendor
Revivendo traços da história
Estão vivos na memória
Chica da Silva e Chico Rei
Saravá os deuses da Bahia
Nesse Quilombo tem magia
Xangô é nosso pai, é nosso rei*

*Ô Zaziê, Ô Zaziá
Ô Zaziê, Maiongolê, Marangolá
Ô Zaziê, Ô Zaziá
Salgueiro é Maiongolê, Marangolá*

*Vai, meu samba vai
Leva a dor traz alegria
Eu sou negro sim, liberdade e poesia
E na atual sociedade, lutamos pela igualdade
Sem preconceitos sociais
Linda Anastácia sem mordança
O novo símbolo da massa
A beleza negra me seduz
Viemos sem revolta e sem chibata
Dar um basta nessa farsa
É festa, é carnaval, eu sou feliz*

*Ê baianas, o jongo e o caxambu vamos rodar
Salgueirar vem de criança
O centenário não se apagará.”[grifo meu]*

Em 1991, novamente a escrava Anastácia apareceria junto ao samba, no samba enredo “Aconteceu virou Manchete” (Ney do Cabuçu, Jadir, Carlinhos Madureira e Roberto Gamação), em homenagem a Rede manchete de Televisão. No refrão, a referência à escrava se faz através de uma referência à mini-série apresentada pela emissora: “*Anastácia, Corpo Santo e Kananga do Japão. A bela imagem do Pantanal. Fascina o povo com seu lindo visual*”.

Também, em 1994, Adélia de Azevedo, militante do MNU (Movimento Negro Unificado), promoveu, na “Escola de Samba Unidos do Cabuçu”, uma homenagem à escrava cujo título era “Anastácia, um grito de liberdade.”⁸⁶

O samba e um modo ‘popular’ de religiosidade são parceiros quase inseparáveis. São inúmeros os sambas que fazem menções à religiosidade. Algumas escolas de samba nasceram a partir de estruturas religiosas anteriores como, por

exemplo, o caso do Cacique de Ramos, em que toda a família fundadora vinha da Umbanda. Terreiro e quadra da escola se fundiam na árvore do quintal familiar que era o axé daquele espaço. Os grandes sambistas mangueirenses Carlos Cachaça e Cartola eram cambonos⁸⁷, auxiliares no ritual da umbanda que são responsáveis pelo cuidado com as entidades incorporadas, acendem cigarros, arrumam roupas, servem bebidas e ajudam a riscar o ponto no chão.

A trajetória da escrava ampliava-se: igrejas, escolas de samba e terreiros. Em pouco tempo, as versões adquiriram um peso de infalibilidade, tornou-se tradição. Em algumas escolas de ensino fundamental e médio, a escrava já apareceu como exemplo de tortura⁸⁸ do período da escravidão, sendo incluída nos livros didáticos⁸⁹. Trabalhos escolares produzidos por alunos sobre a escrava tiveram aceitação por parte dos professores de História⁹⁰. Encontramos também referência de associação de sua imagem à abolição da escravidão; um aluno de escola pública do Rio de Janeiro foi perguntado se sabia quem havia feito a abolição, sua resposta confirma a forte presença da escrava nessa trama de memórias sobre a escravidão: “*Foi a escrava Anastácia*”. O colega de classe brigou com ele e tentou consertá-lo, “*Não foi aquela branca ... a Princesa Isabel?*”. Não satisfeito com a correção, o menino retomou a palavra com propriedade de quem tem absoluta certeza do que está dizendo, e complementou “*Não, ela só assinou, mas quem libertou foi a escrava Anastácia*”.⁹¹

Jussara Araruna, a dirigente administrativa do Santuário da escrava Anastácia, em Vaz Lobo, descreveu, com detalhes, uma versão similar: “*Anastácia abriu as portas da senzala e em seu interior permaneceu para enfrentar seus algozes*”. O fato teria acontecido, segundo a informante, em 12 de maio, e a Princesa Isabel teria apenas assinado a lei no dia seguinte⁹². O dia 12 de maio ficou marcado como o dia da escrava Anastácia. A data é comemorada com festas e missas. Na praça diante da Igreja de Olaria encontramos barraquinhas vendendo objetos religiosos como fitinhas, medalhas, santos, flores e camisetas; também encontramos comidas e parque para as crianças. A festa é muito semelhante a de santos católicos.

A bravura da escrava mereceu uma homenagem disputada pelos colecionadores de cartão telefônico e devotos da escrava. Em 1989, foi lançado no mercado um cartão telefônico comemorativo do dia 20 de novembro – dedicado à Consciência Negra. Uma data conquistada através do empenho do Movimento Negro, que deseja reforçar o 20 de novembro como momento de conscientização sobre a luta do povo negro em oposição ao 13 de maio, que, segundo a avaliação do Movimento,

estaria atrelado a uma memória de submissão. O cartão apresenta a imagem da escrava Anastácia e, no verso, mais uma elaboração de sua história:

“Os africanos trazidos para o Brasil vinham de países e culturas diferentes, principalmente de Angola, da Guiné, do Congo, da Costa da Mina (atual Gana) e de Moçambique. Arrancados de seus países de origem, eram vendidos aqui como escravos e tratados com brutalidade e sem nenhum direito, nem mesmo o de cultuar seus deuses. Entre as mulheres negras trazidas para o Brasil, houve uma escrava – Anastácia – que era princesa em sua terra natal e não se conformava com os maus tratos sofridos e protestava contra isso. Sucessivos espancamentos não a fizeram calar, até que lhe colocaram uma mordaca de ferro, como se fosse um animal. Hoje em dia se cultua a Escrava Anastácia (...).”

No texto acima Anastácia é descrita como princesa, mas noutras fontes a mesma é apresentada como rainha Bantu. São memórias referentes a um período em que a realeza ficava restrita à corte portuguesa ou às coroações de reis e rainhas do Congo – manifestação religiosa de origem luso-africana –, que, embora reproduzissem no Brasil manifestações relacionadas a realeza africana, era tratada como pantomima pelos senhores.

A expressão rainha, rainha de um povo, é tomada de um sentido particularmente forte quando se trata da escrava Anastácia nos dias de hoje, pois implica dizer que um determinado grupo necessita sentir-se conduzido por uma realeza negra, em um sentimento de pertencimento, que pode contribuir para pensar a construção de identidade desse segmento.

Referências sobre Anastácia em escolas, de samba e colégios; em igrejas, na mídia e em cartões comemorativos para um dia destinado à memória de Zumbi dos Palmares, fazem parte da miscelânea que acompanha sua estruturação. Composto ainda esse quadro, a imagem da escrava foi encontrada num altar no complexo de Acari, uma favela carioca. A etnografia realizada por Marcos Alvito⁹³ em Acari, que apresenta ruas e casas de um modo bastante diferente do que costumamos ver nos jornais, revistas e telejornais, demonstra usos particulares do espaço. Os desenhos que ilustram alguns muros não são sujeiras sem sentido, mas revelam modos de viver das pessoas daquele lugar. As inscrições foram descritas por Alvito e são compostas de frases, orações e músicas, quase sempre acompanhadas de desenhos. O conjunto desses registros forma uma espécie de sítio arqueológico contemporâneo, distinto pelo fato de ser mutante. As paredes das “barracas”, associação de moradores, lojas e casas funcionam como

verdadeiros *out-doors* populares, nos quais estão estampadas suas propagandas de fé, manifestações políticas ou pessoais e disputas das facções.

A idéia de associação entre santos católicos e divindades do panteão afro-religioso já foi comentada anteriormente. Em Acari essa aproximação ficou registrada num muro. Havia uma pintura de São Jerônimo, com a Bíblia no colo, denominada “Xangô”,⁹⁴. Do mesmo modo, São Jorge acompanhado da frase, escrita em letras garrafais: “Ogum Guerreiro. Nascimento de São Jorge Abril 23: Ano 303. Defensor dos pobres e oprimidos, lutou e venceu por amor ao senhor. Este que é hoje nosso Santo protetor”⁹⁵. O espaço destinado à Anastácia era uma caprichada construção. Semelhante a uma pequena casa, tinha a parede interna toda azulejada e a frente fechada por um vidro. Essa imagem reproduzia a escrava em tamanho natural. Nela, Anastácia vestia um longo vestido de cor clara (a reprodução é em preto e branco); ao redor da cintura um cordão com acabamento em franjas com um nó; no pescoço, um colar; um dos braços acompanhava o corpo e na mão segurava algo que parecia ser um livro, talvez uma Bíblia, o outro estava levemente flexionado com a mão próxima à cintura; sob os pés flores colocadas em vasos e um *poster* fotográfico de um antigo chefe do tráfico local. O lugar, informa o autor, teria sido um dos maiores pontos do tráfico do Coroadó, micro área daquela região. No muro próximo ao altar foi encontrada a oração feita para a escrava, já meio apagada por uma leve mão de tinta⁹⁶ :

*“Reza
princesa que se fez deusa, que fizeram
escrava,
escrava que era princesa, dai-nos a
beleza do teu
corpo e a serenidade de tua alma
Amém.
Escrava que fizeram deusa que nasceu
Princesa
Que nasceu livre, dai-nos a melancolia do teu
Olhar e a altivez do teu porte e livrai-
Nos da
Mordaça que ainda hoje nos ameaça,
Amém
Deusa mártir, escrava-deusa, princesa-
Lenda,
Dai-nos teu amor e tua coragem, Amém.
Deusa do povo, escrava de um povo,
Princesa
Do teu povo, dai-nos a fé do povo, a
Força
Do povo, o amor do povo, para que
Possamos
Ser mulheres e homem dignos do povo,*

*Amém.
Mulher escrava, deusa-mulher-
princesa
Dai-nos a tua força para lutarmos e
Nunca
Sermos escravos
Porque somos rebeldes como tu.
Assim seja, Amém*⁹⁷.

Esta oração não foi encontrada em nenhum outro local de devoção à escrava. Apesar de ser uma oração diferente da que encontramos registrada noutros lugares, é possível destacar a recorrência de elementos comuns como, por exemplo, a coragem, a beleza e a rebeldia da escrava. Além desses “atributos”, nunca sofre alteração a negritude da escrava e a condição cativa. Pode parecer óbvio, mas este é um símbolo em construção e vem sendo reelaborado já há algumas décadas; por exemplo, ora aparece como tendo nascido no Brasil, noutros registros é africana. Dentre as representações iconográficas podemos encontrar o busto, talvez a mais conhecida de suas representações, mas também podemos encontrá-la de pé, sentada ou no tronco apanhando⁹⁸.

O imaginário da escravidão que envolve Anastácia inspirou a produção de um conto⁹⁹. Nele, a cativa faz par romântico com João Congo. Anastácia aparece como uma escrava doméstica, que cuidava da casa e lavava roupa. Tinha uma beleza admirável, falava manso, era muito meiga e carinhosa. Seu jeito cativava, era bondosa com todos e adorada pelos companheiros do cativo. Seu parceiro, João Congo, foi descrito como filho de rei, que foi vendido pelo tio a traficantes de escravos para evitar que ocupasse o trono. Na história, o casal, Anastácia e João do Congo, tinha filhos. A família foi desfeita com a venda de João, espécie de punição por ter brigado com o feitor para proteger Anastácia. Silvia Escorel, autora do conto, repete no texto algumas formas regulares de apresentação da escrava Anastácia, como, por exemplo, o castigo da máscara de flandres, imposição da senhora da escrava que, ao vê-la tão bela, enraivecia-se de ciúmes e procurou encontrar uma falha mínima de Anastácia para castigá-la. O erro cometido pela escrava e que resultou em tamanha repressão foi o fato de ela comer em sigilo um torrão de açúcar. A máscara de flandres colocada em sua boca e a gargalheira no pescoço teriam sido os motivos principais que lhe causara a morte por gangrena. No texto, Escorel descreve o companheirismo dos escravos e a comoção que Anastácia causava:

“Em torno da choupana, um grande número de escravos estavam ajoelhados ou sentados no chão de terra a chorar e rezar em voz alta. Ouvia-se de um tudo, desde reza cristã até preces em línguas e dialetos desconhecidos para o jovem (...) a choupana, na penumbra, também estava repleta de vultos em prantos”¹⁰⁰.

Além do conto, encontramos registros sobre a escrava Anastácia na literatura de cordel, estilo literário que está relacionado à produção “do povo e para o povo”. Embora o cordel que abordaremos tenha sido uma obra encomendada em função das comemorações do centenário da abolição, mostra que a escolha do tema está relacionada a um reconhecimento, por parte dos autores, da escrava Anastácia como símbolo da escravidão, e que os sentidos implícitos nas histórias e imagens podem ser considerados de domínio público. Esta foi uma publicação do ano de 1988, cujo objetivo foi o incentivar a arte popular. A obra reúne uma série de cordéis sob o título “O negro na literatura de cordel”. A versão que segue abaixo, encanta com suas prosas ritmadas:

*“(...) A pobre escrava chorava
envergonhada e aflita
dizendo: – Meu Deus, caí
numa cilada maldita
que eu estou inocente
só mesmo Deus acredita.*

*O fazendeiro lhe disse:
–Maldita escrava atrevida
pelo teu atrevimento
tu hoje aqui te liquida
porque vou dar-te uma surra
pra deixá-la moída.*

*Ali foi chicoteando
a pobre infeliz
que a ponta do chicote
foi atingir seu nariz
que ficou sangrando
igualmente um chafariz.*

*Ele sem se condoer
da pobre desventurada
chicoteava a escrava
com uma ira danada
que a coitada ficou
toda cortada e rasgada.*

*O filho do fazendeiro
vendo o pai a torpeza
pegou-o no braço dizendo:*

*–Pare esta “malvadeza”
que esta infeliz escrava
é inocente indefesa.*

*O velho lhe respondeu
daqui você hoje vai
para um lugar distante
para respeitar seu pai
e esta escrava atrevida
da prisão nunca mais sai.*

*E chamando o capataz
disse: – Bote na prisão
esta escrava atrevida
e sua alimentação
será uma vez por dia
um copo d’água com pão.*

*Naquela ocasião
o maldito capataz
prende a pobre inocente
com seu instinto voraz
pra poder vingar-se dela
com alma de satanás.*

*Havia a lei da mordaca
naquele tempo passado
quando pegavam um escravo
era logo amordaçado para ele não gritar
quando fosse torturado.*

*Assim fez o capataz
com essa pobre inocente
amordaçou-a e levou-a
presa por uma corrente
e amarrou-a num tronco
e surrou-a brutalmente (...)”¹⁰¹*

Reunindo os vestígios, imagens, textos, falas e pesquisas, temos de incluir, ainda, pequenas peças que registram as histórias e que são levadas pelas pessoas para propagar sua fé. São anéis, medalhas, pulseiras e roupas com a imagem do santo protetor. As carteiras, objetos produzidos com a finalidade de guardar dinheiro e documentos pessoais, conservam uma reprodução de santo que geralmente traz no verso uma oração; a carteira vira espécie de bolsa de mandinga, sacola muito popularizada entre os escravos que guardavam nela seus patuás protetores.

Depois de circular pelas apropriações da escrava Anastácia, retornamos ao Museu do Negro, espaço germinal que, enfim, sintetiza o que observamos em outros

lugares. Embora ele esteja localizado em território da sagrada Igreja Católica Romana, a escrava é cultuada como santa e, do mesmo modo, como entidade espiritual. Segunda-feira é o dia que seus freqüentadores dedicam à escrava, como afirmamos anteriormente. Este mesmo dia também é especialmente dedicado ao culto das almas. É importante destacar que a abertura da Igreja Católica para a devoção às almas é recente. Segundo Ortiz¹⁰², diante do crescimento do “espiritismo” no mercado concorrencial religioso, algumas medidas foram providenciadas pela Igreja Católica no ano de 1953, e uma delas foi a incorporação da adoração às almas:

“a) Aproveitar as devoções populares para instruir o povo. Proibição expressa, nas festas dos santos explorados pelo Espiritismo, de tudo que leva à superstição.

b) Incremento à devoção do Divino Espírito Santo, ao Senhor Bom Jesus, à Nossa Senhora, aos anjos e às almas do Purgatório, como antídoto ao florescimento das superstições espíritas.

c) Critérios de moderação na venda e bênção das estátuas e quadros dos santos, máxime de São Jorge, São Cosme e São Damião. Atuação junto às fábricas desses produtos para que se submetam às leis elementares da arte e do bom gosto e às prescrições da Igreja.

d) Farta utilização das bênçãos e demais sacramentos, em contraposição aos passes espíritas.

e) Instituição das bênçãos dos enfermos.”

O culto às almas aparece como um “antídoto” contra as superstições. A postura da Igreja favoreceu uma acomodação de práticas que já existiam anteriormente. As bênçãos espirituais promovidas pelo clero não impediram que parte população freqüentasse outros lugares de culto, em busca de “passes” ou “banhos de descarrego”. As missas destinadas às Almas do Purgatório passaram a ser consideradas uma espécie de aproximação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, demonstrando compatibilidade com o universo simbólico das crenças afro-brasileiras nas almas, como o culto aos **eguns**.

Em alguns terreiros, o egun ocupa *status* de divindade¹⁰³. Alguns eguns são conhecidos para além da circunscrição do universo umbandista, como, por exemplo, as pombas-gira, os Zé Pilintras, os Caboclos e os pretos-velhos. Esses eguns não ficam restritos a um cosmo celestial, mas interagem com seus devotos através da incorporação, ou seja, ocupam o corpo de uma pessoa e através dela conversa com outra. A pessoa que empresta o corpo à entidade é conhecida como “cavalo” ou “médium”, e o espírito que incorpora é reconhecido como alguém que lhe é muito próximo. Podemos dizer que nessa relação impera a “reciprocidade”, pois há troca entre

as partes, o espírito quer vir no plano material e a pessoa, geralmente, troca seu corpo por proteção e outros benefícios, que podem ser de origem material ou espiritual.

No Museu do Negro percebemos a junção desses elementos de catolicismo de cunho popular e crenças umbandistas. Ainda que houvesse sucessivas intervenções da Cúria na tentativa de impedir a devoção à escrava, são os próprios visitantes que constroem significados para aquele lugar e também são eles que, saindo dali, espalham suas vivências e histórias sobre a escrava. Embora, atualmente, a Irmandade tenha investido na contratação de uma museóloga para fazer do local um espaço destinado à manutenção da cultura negra, a própria profissional explica a dificuldade que encontra para estabelecer fronteiras. Segundo suas informações, o povo altera por completo o destino daquele lugar. Dona Juracy disse que procurou um antigo professor do curso de graduação para conversar sobre essa dinâmica do Museu:

“Porque no mundo inteiro existe isso. Vou lhe dizer: estava conversando com meu orientador de monografia, professor Agenor, lá do Fundão, e falando desse problema com ele, e ele disse: “Juracy isso não está errado”. Isso me preocupa muito porque a Cúria é contra que haja esse culto, e eu não permito que o povo cultue como quer. Quer botar ali comida, vestuário, dente de alho, cabeça inteira de alho e monte de coisas mais: guias, colares de búzios de conchas, panos enrolados branco, monte de coisa que não tem nada a ver. Aquele tipo de imagem ali não é uma imagem espiritual que se cultue. Aquilo ali é uma estátua que foi criada por um artista plástico que fez e doou. É uma peça de arte, não uma cabeça de uma entidade espiritual; não é. Então, o povo chega aqui e vê de outra maneira, se abaixa, reverencia, bate cabeça, tem até pessoas que chegam ali e recebem espírito. Eu já fiquei parada esperando acabar. Quando acabou, eu falei: “aqui não é lugar apropriado para isso, aqui é um Museu. Procure um lugar determinado, centro, terreiro, aí o senhor pode fazer. “Não... é que eu trabalho com o escravo angolano fulano de tal e ele vem aqui”. Então, o senhor dá um jeitinho para ele não vir mais, porque se, de repente, vem uma autoridade aí da Cúria e isso não fica bem para nós...” ¹⁰⁴ [grifo meu].

Foi essa dinâmica que criou a escrava Anastácia, confirmada no relato de Dona Judity, “*Então, o povo chega aqui e vê de outra maneira*”, e, nessa maneira do povo, os elementos foram se encontrando e moldando em corpo, cores e alma, a escrava Anastácia. Alma que ganha missas e a quem se atribui milagres. No Museu há pessoas que recebem eguns, e a Cúria não controla. Se fecharem novamente o Museu, os freqüentadores continuarão a rezar na porta. O lugar, considerado espaço dos escravos, parece ter assumido uma das características deles, a rebeldia. Tentaram arrumá-lo, mudar imagens de lugar, colocar legenda descrevendo a origem artística e histórica das peças, mas de nada adianta; dinheiro, fumo de rolo e cigarros são colocados nas bases

das imagens de escravos. A escrava Anastácia, numa dessas arrumações, foi mantida no armário original, mas com outra organização, exposta como modelo de “mulher africana”. Contrariando a disposição da imagem, junto a outras representando mulheres negras trabalhando, os devotos aparecem e colocam flores, dinheiro, bilhetes, ex-votos. A incansável museóloga, realizando suas funções, os retira. O povo, contudo, recupera a identidade mística do lugar, que independe de resoluções produzidas pela hierarquia da Igreja Católica Romana.

Se, inicialmente, a Igreja Católica havia estimulado o culto às almas para disputar o mercado religioso com a Umbanda, que se fortalecia na década de 1950, atualmente não há como apagar esse processo. O culto às almas é parte integrante do rito católico, foi incorporado às missas e tem espaço reservado para tal função. Em todo ritual de missa, sempre no início da cerimônia, o padre intervém: “esta missa é em intenção à alma de fulano, sicrano e para todas as almas do Purgatório”. Quando criança escutava essa ladainha e rezava com todo meu fervor para retirar as almas do purgatório, acreditava que elas deviam sofrer muito e que iria libertá-las com minha oração. As orações destinadas às almas são bastante conhecidas e usadas tanto na Igreja Católica quanto em alguns terreiros que as utilizam para abrir suas sessões espirituais:

*“Adoro as minhas almas
Por elas tenho paixão
Eu deito, durmo e acordo
Com as almas no meu coração
Tudo o que peço às almas
Elas nunca dizem não
É por isso que eu tenho
As almas no meu coração
Salve as almas.”*¹⁰⁵

Quando a sessão num terreiro é destinada às almas é comum a liderança da cerimônia saudar: “Adorei as almas”, e todos os assistentes respondem: “adorei” ou “salvem as almas”, seguida por “salve” e, geralmente, todos batem palmas nesse momento.

No cruzeiro da igreja do Rosário¹⁰⁶, local destinado à queima de velas para as almas, havia, na década de 1980, algumas correntes que pertenceram a escravos. Quem visitava o local gostava de fazer preces seguravam segurando na corrente¹⁰⁷. Atualmente, há um armário envidraçado e sob os pés da imagem do arcanjo Gabriel estão ossos que pertenceram aos escravos enterrados nessa igreja. Sr. Manuel, nascido em 1923, no interior de Minas Gerais, neto de escravos, zelador do Museu do Negro,

me informou que tudo o que existia na igreja tinha a energia dos escravos e, portanto, tinha poder¹⁰⁸.

Acredita-se na existência de um poder que emanaria de objetos relacionados aos escravos, geralmente, neste caso, associam os escravo a poderosos feiticeiros ou acreditam que, identificando-se com o sofrimento pelo qual um devoto esteja passando, a alma de um escravo ajudaria a interromper tal dor. Encontramos pessoas rezando e mentalizando seus desejos segurando instrumentos de tortura no Museu do Negro ou, como afirmou Dona Juracy, casos de pessoas que incorporavam seus “guias”, normalmente espírito de escravos: *“se abaixa, reverencia, bate cabeça, tem até pessoas que, chegam ali, recebem espírito. Eu já fiquei parada esperando acabar. Quando acabou, eu falei: ‘aqui não é lugar apropriado para isso, aqui é um Museu. Procure um lugar determinado, centro, terreiro, aí o senhor pode fazer’. ‘Não.... é que eu trabalho com o escravo angolano fulano de tal e ele vem aqui’”*

Inúmeras podem ser as avaliações sobre as representações que são atribuídas àquele lugar. Talvez a mais simplista seja a de sua construção por escravos e ter sido utilizado como local de enterramento, ligação direta entre o mundo dos vivos e mundo dos mortos. Essas manifestações espirituais de incorporações revelam a tênue linha entre os dois mundos, principalmente quando ocorrem em locais que não são considerados apropriados. Reginaldo Prandi cita situações semelhantes em que “Encantados” se manifestam em locais que nem sempre são determinados para o culto: *“Em São Paulo, não é raro o filho-de-santo comparecer ‘atuado’¹⁰⁹ a missas, festas profanas, e mesmo a locais de lazer, como bares, onde o encantado bebe na companhia de amigos mortais”*¹¹⁰.

Sérgio Ferretti descreveu um caso maranhense de pessoas que:

*“vão à igreja católica para batizar um afilhado e lá recebem a entidade, vodum ou caboclo, que fica sendo padrinho da criança. Há também casos de vodunsi que vai à missa no dia de uma festa importante no terreiro e na entrada da igreja recebe o vodum, tira a sandália e entra com a entidade na igreja, assiste a missa, comunga e volta para o terreiro para despachar o vodum. Há também o caso de outra vodunsi que recebe seu vodum na igreja no dia da festa de São Benedito. Depois da procissão, quando a imagem do santo entra de volta na igreja ela entra em transe com seu vodum Averequete, cumprimenta os amigos e volta para o terreiro para a festa do vodum”.*¹¹¹

Haveria, portanto, uma cumplicidade entre a pessoa e seus guias espirituais, podendo ser eles encantados, voduns, orixás. Ainda que o Museu tente apresentar

atualmente as imagens, tanto as da escrava Anastácia ou de outros escravos, como meras representações de “escravos”, e que as organize de modo que pareça fazer parte do acervo, como “uma peça qualquer”, a percepção que se tem não é, definitivamente, esta. Visitantes de outros estados enxergam a Igreja do Rosário como uma “Igreja de negros”, e há um número considerável de pessoas que relacionam essa Igreja à escrava Anastácia. Muitos a chamam de “Igreja da Escrava Anastácia”.

As invenções e inversões são partes integrantes do processo de construção da escrava Anastácia. Existe a permanente interferência de um modo muito particular de vivenciar a fé, juntando pedaços, agrupando crenças. Joel Rufino dos Santos descreveu de forma sintética e profunda esse processo:

“(...) católico pode acreditar mais em santo do que em Deus? Não, mas há uma tendência a acreditar mais em santo, no intermediário. (...) Católico pode acreditar em feitiçaria, fazer despacho? Não pode, mas eles fazem. Católico pode levar amuleto, bolsinha pendurada no pescoço? Não pode. Os santos são força da natureza no catolicismo? (...) Não, mas a da religiosidade africana é transformar São Pedro e Santa Thereza em entidades, em Orixás, em forças da natureza, essa é a origem do sincretismo. Então a questão é essa que, quando um cara começa a estudar a religião africana, ele se sente insatisfeito de estudar só a tradição dos Orixás; ele percebe que no catolicismo popular e no pentecostalismo têm religiosidade afro-brasileira também.”

Anastácia seria para Rufino uma expressão concreta desse modo de vivenciar o catolicismo popular:

“A Anastácia é uma santa que nasce e se desenvolve dentro da religiosidade afro-brasileira, quer dizer, uma santa negra. Nesse sentido, que o culto à Anastácia é um culto de tradição, mas de tradição afro-brasileira, mais de Orixá que de catolicismo ortodoxo. Tanto que a cúpula da Igreja nunca aceitou, assim como o culto a São Jorge...”¹¹²

O culto à escrava representa esse diferencial no modo de relacionar-se com o sagrado. Podemos registrar os locais de culto, os líderes religiosos envolvidos e até algumas práticas religiosas que estão relacionadas à devoção da escrava. Mas sua riqueza está na representação dessa dinâmica religiosa que aglomera sentidos e posturas diferenciadas.

Ao ser reconhecida como um local de negros, poderíamos subverter a semântica da palavra quilombo e instituir a Igreja do Rosário como um quilombo espiritual. Esta pluralidade espiritual também é marca dos irmãos do Rosário. Embora

muitos tivessem dificuldades nas entrevistas de assumirem outra prática religiosa, ao se certificarem de que seus nomes não seriam divulgados, se sentiam mais à vontade para colocar sua opção. Muitos são feitos no santo, outros simpatizantes, e há os que se definiram como freqüentadores do “umbandomblé”. Encontramos irmãos que repudiam a “mistura de religiões” e reforçam seu “tradicionalismo” católico. Alguns afirmaram veementemente a inexistência, na irmandade, de irmãos que freqüentam outra religião, “aqui não existe esse negócio de mistura”, bradou um irmão.

Na Igreja do Rosário a escrava Anastácia foi “feita” e desenvolveu seu potencial místico. Desse lugar, muitas versões surgiram e outras tantas foram “incorporadas”. A escrava Anastácia representa, para muitos freqüentadores da Igreja do Rosário ou da Irmandade, um familiar muito próximo: irmã, mãe, ou simplesmente “calunga”, companheira de viagem. Seus devotos a tratam com essa familiaridade e em função disso dão presentes: café, cachaça, fumo de rolo, terço, guias, velas, flores brancas, jóias. Muitos revelam segredos a ela e fazem pedidos: “*Vovó, levai todas as mirongas, magias negras. Abre meus caminhos*”; “*Amansa meu marido*”; “*Por favor minha amada escrava Anastácia, emprego para meu filho*”¹¹³. Devotos viajam horas a fio, vindos de diversas partes do Rio de Janeiro, de outros Estados brasileiros e até mesmo do exterior, como indica um pequeno cartão: “Smokey Joe’s Diner – R. A. Phillips – England” –o desenho impresso no cartão é de um negro cozinhando.

As versões enriqueceram-se à medida que houve contatos entre pessoas e grupos de diferentes segmentos sociais. As versões criadas a respeito da vida da escrava nos locais de culto e nas informações que circularam pela mídia impressa, foram indicadores da memória sobre a escravidão brasileira. A devoção também revela um movimento próprio ao catolicismo popular, de agregador de práticas que possam vir a contribuir para alcançar o que se deseja. Foi particularmente esse catolicismo que fez da escrava Anastácia uma santa. Uma santa negra dotada de propriedades que se diferem daquelas exibidas e exigidas como modelo feminino e que são padronizadas pela Igreja Católica. A credibilidade de Anastácia como milagreira não dependeu da confirmação histórica exigida pela Igreja. A sociedade gerou, pariu e ainda lhe outorgou a certidão de nascimento. Gilberto Gil, em texto produzido a quatro mãos com o poeta Antônio Risério, afirma que:

“Como se não bastasse, a escrava Anastácia é desenhada popularmente como uma negra libertária, que estimulava seus irmãos de cor (primeiro com o verbo, depois com o olhar) a sacudirem fora o jugo senhorial. Essa tecitura da personalidade da santa é especialmente significativa no ano do centenário da abolição da

escravatura em nosso país. E é sintomático que massas populares recorram, hoje aos poderes da santa negra. É um povo humilhado, explorado e ofendido. Aquela primeira escravidão foi abolida. A atual, quem sabe, Anastácia ajuda”¹¹⁴.

O texto aponta não só para a atualidade do tema escravidão, demonstrando continuidades de situações de opressão e daí a necessidade de recorrer em busca de auxílio. A existência da escrava Anastácia seria, conforme apresentado, um sintoma de que existem problemas que não foram solucionados com a abolição da escravidão e maná que sacia os anseios de liberdade.

As invenções e inversões são partes integrantes do processo de construção da escrava Anastácia. Existe a permanente interferência de um modo muito particular de vivenciar a fé, juntando pedaços, agrupando crenças. Joel Rufino dos Santos descreveu de forma sintética e profunda esse processo:

“(...) católico pode acreditar mais em santo do que em Deus? Não, mas há uma tendência a acreditar mais em santo, no intermediário. (...) Católico pode acreditar em feitiçaria, fazer despacho? Não pode, mas eles fazem. Católico pode levar amuleto, bolsinha pendurada no pescoço? Não pode. Os santos são força da natureza no catolicismo? (...) Não, mas a da religiosidade africana é transformar São Pedro e Santa Thereza em entidades, em Orixás, em forças da natureza, essa é a origem do sincretismo. Então a questão é essa que, quando um cara começa a estudar a religião africana, ele se sente insatisfeito de estudar só a tradição dos Orixás; ele percebe que no catolicismo popular e no pentecostalismo têm religiosidade afro-brasileira também.”

Anastácia seria para Rufino uma expressão concreta desse modo de vivenciar o catolicismo popular:

“A Anastácia é uma santa que nasce e se desenvolve dentro da religiosidade afro-brasileira, quer dizer, uma santa negra. Nesse sentido, que o culto à Anastácia é um culto de tradição, mas de tradição afro-brasileira, mais de Orixá que de catolicismo ortodoxo. Tanto que a cúpula da Igreja nunca aceitou, assim como o culto a São Jorge...”¹¹⁵

O culto à escrava representa esse diferencial no modo de relacionar-se com o sagrado. Podemos registrar os locais de culto, os líderes religiosos envolvidos e até algumas práticas religiosas que estão relacionadas à devoção da escrava. Mas sua riqueza está na representação dessa dinâmica religiosa que aglomera sentidos e posturas diferenciadas.

Conjugaram valores e comportamentos à escrava Anastácia. Também sua representação inicial, que era somente um rosto, mudou, ganhou corpo. O olhar que

também servia para se comunicar, ganhou cor. Seus olhos, impressos originalmente em preto, se tornaram azuis. Cor que, segundo pesquisas, acalma e traz sensações de benefício no físico humano: “*azul, causa a impressão que o tempo passa lentamente. Acalma, seda, faz diminuir a pressão sangüínea...*”. Um olhar na cor azul daria, segundo especialistas, mais prazer em ser contemplado¹¹⁶. Da cor de seus olhos teria surgido seu nome africano, lembram? Eyin Awo Oju Orun: olhos da cor do céu.

Além do azul do olhar, suas vestes também mudaram. Anastácia pode ser encontrada vestida em branco ou azul. Os acabamentos podem variar de um simples bordado até adornos dourados. Acessórios também compõem o novo visual, cordões e anéis abrilhantam sua imagem em Olaria.

Referenciada como santa por seus devotos e tratada como “princesa de um povo” ou “rainha bantu” por outros, por analogia seus santuários seriam verdadeiros palácios. Desse modo, percebemos em Olaria detalhes reveladores de tal condição, como, por exemplo, as cortinas de veludo vermelho com detalhes em dourado enfeitando o altar e as imagens da escrava adornadas com jóias. Em Vaz Lobo, no altar construído em pedra mármore, a escrava reina sozinha sem santos ou divindades por perto. Sobre sua cabeça uma coroa de pedras brancas. No alto somente um crucifixo com Cristo. Em algumas casas de Umbanda, soube que é respeitada como vovó ou espírito de antepassados, sempre com uma ligação com a realeza africana.

Historiamos a criação da escrava Anastácia, revelando os grupos que intencionalmente atribuíram versões sobre seu nascimento e vida. A escrava tornou-se, de forma concomitante, pessoa e entidade espiritual, e este traço lhe é peculiar. Como pessoa, adquiriu um histórico com nome, vivências cotidianas, sentimentos e atitudes. A pessoa Anastácia sempre foi dotada de uma espiritualidade, àquela que efetuava curas, que tinha o corpo como morada de uma divindade, Oxum¹¹⁷. A escrava, como demonstramos é símbolo. Revela, como afirmamos anteriormente, que a construção de símbolos criados historicamente e mantidos socialmente reforçam a relação de identidade do grupo social envolvido¹¹⁸.

Percebemos, então, que independente da comprovação histórica da escrava Anastácia, as histórias criadas a seu respeito e a devoção religiosa sobrevivem. Talvez este seja o maior valor (se é que podemos medir algo desse perfil), a liberdade de circular por ambientes diferentes e estar aberto a influenciar e sofrer influências. Sua existência é constituída por essa dinâmica, das articulações de grupos e pessoas que, com menor ou maior intencionalidade, fizeram da escrava Anastácia a representante das angústias e insatisfações do povo brasileiro, em grande parte, dos negros e pobres.

Aqueles que apontam para a injustiça presente na sociedade brasileira, que ainda retoma a escravidão como categoria analítica dos sofrimentos, discriminações e exclusões vivenciadas na pele.

A existência da escrava Anastácia é real, e como afirmam Gilberto Gil e Antônio Risério: “... *E é sintomático que massas populares recorram, hoje aos poderes da santa negra. É um povo humilhado, explorado e ofendido. Aquela primeira escravidão foi abolida. A atual, quem sabe, Anastácia ajuda*”. Anastácia é um indício de que não vivemos num paraíso racial. A imagem que é vendida para o exterior fere brios, como por exemplo, nossas mulatas de “tipo exportação”, com as mulheres negras ainda vinculadas à imagem da escrava boa para a cama do senhor branco, perfil que o Movimento Negro luta para abolir; o negro que apresenta a capoeira aqui ou no exterior, fazendo demonstrações que somente ilustram o caráter de resistência e demonstram muito mais uma dança do folclore brasileiro; ou ainda, os meninos de rua que viraram atração turística; também o *locus* de negros e pobres, as favelas, que fazem parte do roteiro turístico para o estrangeiro que quiser se aventurar na “selva” da favela.

Para alguns, Anastácia lembraria a figura da mãe-preta criadora, aquela que deles cuidou. Para outros, seria uma vizinha próxima, amiga, tia, professora. Outro modo de identificação seria através da aproximação com o sofrimento: ela sofreu, eu sofro. Ou ainda: tiraram-lhe seus filhos, foi abusada sexualmente, foi flagelada, era mulher, era negra. Sua força interna está expressa nas histórias de resistência e pode ser confirmada, segundo seus devotos, na profundidade do seu olhar. As histórias da escrava reproduzem um universo feminino com o qual parte da população marginalizada se identifica.

Frei Davi, sacerdote atuante em atividades realizadas com camadas negras e pobres da população, afirma ter uma “certeza espiritual” em relação à escrava Anastácia:

*“... se ela existiu ou não é secundário. O fundamental é que ela potencializa neste mito todas as mulheres negras marginalizadas ao longo da história do Brasil. Por isso é um símbolo mística e espiritualmente forte e válido. Eu, como sacerdote, com consciência tranqüila, invoco constantemente São Francisco, Jesus, Nossa Senhora e Anastácia.”*¹¹⁹

As representações podem ser infinitas e muito ricas. Um olhar mais atento para o culto permite-nos perceber essa busca de tradução das angústias pelas quais passa uma parcela da população. Essa parcela é composta de mulheres negras que lutam

bravamente no seu cotidiano. A busca pela sobrevivência as torna verdadeiras guerreiras contemporâneas, e é Anastácia quem melhor representa essas guerreiras.

A penetração e a duração desse culto rebelde na sociedade brasileira revelam a necessidade de afirmar uma determinada identidade negra. A manipulação dos significados desse símbolo sempre caminhou no sentido da luta e da resistência. Sua raiz, na Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, recupera em parte a memória da escravidão no Brasil. Reforça registros de lutas pela autonomia de escravos e negros dentro do sistema escravista brasileiro. Esta memória foi utilizada o tempo todo como vaso comunicante de sentidos em diferentes locais por onde passou a escrava e, percorrendo diferentes lugares a teia de significados desse símbolo foi crescendo, promovendo identificações com situações vivenciadas pelas comunidades em questão.

Anastácia surgiu na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos “*porque aqui era Igreja de escravos*”¹²⁰. Embora sofram repressões, a devoção e as histórias a seu respeito se mantêm. A resistência é um dos fatores pelos quais a escrava se tornou conhecida. Não podemos fazer uma analogia com o mito grego de Fênix, que ressurge constantemente das cinzas, pois desde seu surgimento nunca virou pó. Nem tão pouco com a Hidra, serpente maligna da mitologia grega que possuía múltiplas cabeças que, se cortadas, renasciam, pois nem aqueles que não desejam seu reconhecimento a percebem como maligna. A similaridade com os mitos referidos deve-se tão somente ao seu caráter duradouro. Circunda Anastácia um espaço aberto a novas significações, tal qual o muro de Acari, que pode ser consecutivamente alterado em suas formas e cores.

-
- ¹ Diários de campo dos meses de outubro/dezembro de 1998.
- ² PORTELLI, Alessandro. “O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1994): mito e política, luto e senso comum”. In: Ferreira, Marieta & Amado, Janaína. Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1998, 2ª ed, pp 103-130.
- ³ PORTELLI, op. cit., p. 111.
- ⁴ GIORGIO, Michela de. “O modelo católico”. In: História das mulheres século XIX. São Paulo: Cia das Letras, p. 206.
- ⁵ Essas informações foram conseguidas através de conversas informais com alguns irmãos.
- ⁶ SALOMÉ, Maria. Templos e Cemitérios Históricos, Escrava Anastácia. Mimeo
- ⁷ SALOMÉ, op. cit., p.26.
- ⁸ SALOMÉ, op. cit., p.26.
- ⁹ SALOMÉ, op.cit., p.30.
- ¹⁰ MOTT, Luiz. Rosa Egípcia Uma Santa Africana no Brasil. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993.
- ¹¹ Utilizo essa expressão para reforçar a idéia da existência de um “povo negro”. Na reconstrução do passado escravista, apesar de identificarem Anastácia como pertencendo originalmente ao grupo bantu, predomina uma homogeneização dos grupos de procedência num sentido único atribuído à palavra “povo”.
- ¹² Trecho do documento produzido no Encontro de Mulheres, Julho de 1975. In: GONZALES, op. cit., pp. 35-6.
- ¹³ Conversa informal com Nair, assistente do jurídico do sindicato das empregadas domésticas.
- ¹⁴ Ibidem. O Brasil é um dos poucos países a manter esse tipo de serviço, no qual a empregada passa diariamente muitas horas seguidas na unidade doméstica, sendo que um número considerável delas dorme no emprego, gerando uma relação para além do formalmente estipulado pelas regras legais que legislam tal função. Portanto, fica difícil mesurar uma relação objetiva entre patrões e empregados, o que propicia experiências dolorosas por parte das domésticas.
- ¹⁵ KARASCH, op. cit., p. 288.
- ¹⁶ TELLES. M.A. de A . Breve História do feminismo no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1993, pp. 16 -23.
- ¹⁷ KARASCH, op. cit., p.499.
- ¹⁸ OLIVEIRA, Nelson Silva de. Vultos Negros na História do Brasil. Cadernos do CEAP.
- ¹⁹ OLIVEIRA, op.cit., p. 35.
- ²⁰ AZEVEDO, Elciene. Orfeu de Carapinha. A trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- ²¹ Esse valor é passível de variação de acordo com a idade, sexo e local da comercialização. Cf. MARTINS, José de Souza. “Introdução”. In: O Cativo da Terra. São Paulo, Editora Hucitec, 3ª edição, 1986, p.27.
- ²² DIAS, op. cit., p. 87.
- ²³ No entanto, no livro de naturalização do século XIX não consta nenhuma naturalização de africanos. Vide Arquivo Nacional do Rio de Janeiro.
- ²⁴ KARASH, Mary. “A gente nova”. In: A vida dos escravos no Rio de Janeiro,1808-1850. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp.106-107.
- ²⁵ KARASH, op. cit., p.117.
- ²⁶ PADREZ, Charles. “Origem das espécies, 1859”. In: BENTO, Maria Aparecida Silva, Cidadania em Preto e Branco. Discutindo as relações raciais. São Paulo: Ática, 1999.
- ²⁷ SANTOS, Joel Rufino dos. Abolição (baseado no roteiro de Walter Avancini e Wilson Aguiar Filho). Rio de Janeiro: Record, 1988.
- ²⁸ SCHWARCZ, Lilia. “Imagens, Personagens e Representações: o negro nos jornais”. In: Retrato em Branco e Negro. Jornais, Escravos e Cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Cia das Letras, 1987, p.232.
- ²⁹ Correio Paulistano, 9 de fevereiro de 1894. In: SCHWARCZ, op. cit., p.233.
- ³⁰ Província de São Paulo, 17 de outubro de 1887. In: SCHWARCZ, op. cit., p. 233.
- ³¹ SCHWARCZ, op. cit., pp. 232-240.
- ³² Ver: MONTES, Maria Lúcia. “As figuras do Sagrado: entre o público e o privado.”. In: História da Vida Privada no Brasil. São Paulo: Cia das letras, 1998, vol.4, pp. 63-171. A autora se refere à busca por religiões evangélicas em camadas empobrecidas da população, visando respeitabilidade e uma nova compreensão do mundo em que vivem.
- ³³ Informação dada por uma amiga da família, Dona Marlene.
- ³⁴ Sobre a liderança feminina do Candomblé, é indispensável o trabalho de LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres, Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- ³⁵ OLIVEIRA, op. cit., p. 33.

- ³⁶ MOURA, Roberto. Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1995, p.92.
- ³⁷ MOURA, op. cit., p. 64.
- ³⁸ MOURA, op. cit., pp. 158-159.
- ³⁹ Entrevista com Seu Zito e Selminha, em 26/06/2000.
- ⁴⁰ Devota da escrava Anastácia. Conversa informal registrada no diário de campo. Olaria, maio de 1999.
- ⁴¹ Essa é uma expressão muito utilizada pelos fiéis quando colocam as mãos sobre a escrava em oração.
- ⁴² BOURDIEU, Pierre. Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 120.
- ⁴³ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986, p.16.
- ⁴⁴ Reforço a informação anterior que destaca o culto no Museu do Negro, anexo à Igreja.
- ⁴⁵ BOURDIEU, op.cit., pp. 159-161.
- ⁴⁶ No documentário “Fio da Memória”, Eduardo Coutinho apresenta uma cerimônia ecumênica realizada pelo franciscano Frei Davi.
- ⁴⁷ Existe uma transformação nesse processo de feitura em relação à missa na Igreja Católica. Na busca por legitimidade e autenticidade africana, há um debate sobre a continuação dessa cerimônia, que é percebida por alguns religiosos do candomblé como submissão de sua religião ao catolicismo.
- ⁴⁸ “Iaô” significa noviço, iniciante na formação espiritual do Candomblé. Ver, como referência, o texto “Romaria, porque o iaô tem de ir à missa”. In: VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva e BARROS, José Flávio Pessoa. Galinha d’Angola. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- ⁴⁹ COSTA, Ricardo Maciel. Os Cavaleiros de São Jorge: no limiar da cidade. Dissertação de mestrado, UFF, Departamento de Ciências Sociais, 1997, p.11.
- ⁵⁰ No Rio de Janeiro, os Municípios de São Gonçalo e Itaboraí realizam grandes festas com rezas e *show* de artistas.
- ⁵¹ BASTIDE, Roger. “Os Problemas do Sincretismo Religioso”. In: As Religiões africanas no Brasil. São Paulo: Livraria Pioneira, 3ª ed., 1970, p.359.
- ⁵² Diversos autores perpetuam a análise de Bastide. Roberto Moura, por exemplo, cita: “A aproximação dos cultos dos negros com o catolicismo se daria desde o início da escravatura, a partir de situações em que o africano, um ser extremamente religioso, necessitava participar da religião dos senhores, que, usada como uma máscara, lhe permitia ocultar seus próprios ritos.”. In: MOURA, op. cit., p. 128.
- ⁵³ FERRETTI, Sérgio F. “Sincretismo Afro-brasileiro e Resistência Cultural”. In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, Ano 4, Nº 8, Junho 1998, pp.182-198.
- ⁵⁴ FERRETTI, op. cit., p.183.
- ⁵⁵ A cultura não é monolítica, é integrante e integradora da sociedade. Pode também servir como elemento responsável pela delimitação de grupos, então é, também, instrumento político.
- ⁵⁶ Esta prática diminui ao longo do século XIX, devido à necessidade de uma exportação mais dinâmica, fruto da proibição do tráfico de escravos . Cf. KARASCH, op. cit., p.342.
- ⁵⁷ KARASCH, op. cit., p.343.
- ⁵⁸ KARASCH, op. cit., p.354.
- ⁵⁹ KARASCH, op. cit., p.350.
- ⁶⁰ COSTA, op. cit., p. 14.
- ⁶¹ É importante destacar que existe esta aproximação São Jorge/Ogum, mas outro santo, Santo Antônio, também é sincretizado com a mesma divindade. E muitas festas têm calendário diversificado, abrangendo os meses de abril a junho. São Jorge é associado, também, em alguns terreiros, a Oxóssi.
- ⁶² O texto publicado no Boletim interno do clero especificava: “proibição de missas (...), vendas, distribuição, uso e exposição de orações, medalhas, ex-votos...”. Conferir a versão integral na própria dissertação, p.95.
- ⁶³ Resposta ao pedido de canonização empreitado pelo Sr. Nilton Silva junto à Arquidiocese do Rio de Janeiro, em maio de 1984. A carta, datada de 03 de agosto de 1984, tem assinatura do Cardeal Dom Eugênio de Araújo Sales.
- ⁶⁴ “Fechar o corpo” significa promover uma barreira espiritual que o envolva e impeça que o mal o atinja.
- ⁶⁵ Esta oração é de domínio público, sua representação é tão forte no imaginário popular que já foi musicada e gravada por alguns cantores brasileiros como Jorge Bem, Fernanda Abreu e Caetano Veloso.
- ⁶⁶ O feriado no dia de São Jorge gerou muita polêmica, mas foi mantido no Município do Rio de Janeiro pelo Prefeito César Maia.
- ⁶⁷ Há controvérsias. Alguns irmãos da direção afirmam que o Sr. Nilton não fazia parte da irmandade, mas muitos devotos da escrava o reconhecem como tal.
- ⁶⁸ Através dos panfletos, calcula-se que a rádio funcionou a partir da metade dos anos oitenta. No entanto, esta informação é mera especulação, já que alguns folhetos são datados do ano de 1987.

⁶⁹ Esta data é incompatível cronologicamente com a Abolição, no entanto, em algumas versões a escrava aparece também nesse período.

⁷⁰ Algumas informações indicam que um dos motivos da mudança foram as desavenças ocorridas entre os donos do espaço e os integrantes do MOPRAN.

⁷¹ Milagres e Graças, livro composto de descrições de graças, assinaturas para a canonização e documentos enviados para a Cúria, não traz nenhuma data.

⁷² Documento cedido gentilmente pelo padre Geraldo, da paróquia de Olaria.

⁷³ Revista Manchete, 21 de maio de 1988, p.66.

⁷⁴ GORENDER, Jacob. “Sob o signo da negação”. In: A escravidão reabilitada. São Paulo: Ática, 1991, p.8.

⁷⁵ Este texto é mantido emoldurado na porta de entrada da Igreja de Olaria. Foi respeitada a grafia original.

⁷⁶ Dona Malvina, segundo depoimento de seu filho, foi filha de escravos e morreu aos 113 anos de idade.

⁷⁷ Entrevista com Seu Zito (Zenil José Antônio Moreira) e Selminha (Suely Pinto), vendedores de flores. Em 25/06/2000.

⁷⁸ Revista Domingo, Jornal do Brasil, 24 de Abril de 1988.

⁷⁹ Revista Manchete, Rio de Janeiro, 21 de maio de 1988, nº 1.883, ano 36.

⁸⁰ Palavras da Dona Vitória do Rosário, em conversa ao telefone, em maio de 2001.

⁸¹ Um informante havia comentado a respeito de tais palestras ministradas pela Sra. Vitória do Rosário. Somente algum tempo depois consegui um contato por telefone (maio de 2001). Neste contato, Vitória do Rosário descreveu exatamente a mesma versão impressa na Revista Manchete, incluindo o parentesco com Chico Rei e a filiação da Anastácia com Deominda. Destaco o fato dessa senhora ter se interessado pela escrava Anastácia devido a identificação étnica. Disse que era autodidata e que decidiu aprofundar estudos em questões que dizem respeito ao negro porque sentia na pele a discriminação. Acredita que a igreja não aceita Anastácia por preconceito. Para aprofundar seus estudos, estudou inglês e viajou muito. Seguindo trajeto semelhante ao do jornalista, buscava fatos que comprovassem a existência da escrava Anastácia.

⁸² Revista Manchete, 02 de junho de 1990.

⁸³ Jonh Burdick localizou também um samba de autoria da cantora Leci Brandão, “Ei, madureira”. Cf. BURDICK, Jonh. “Spirited Languages”. In: Blessed Anastácia. Women, Race, and Popular Christianity in Brazil. New York: Routledge, 1998, p.77.

⁸⁴ ROMERO, Silvio. Apud: LOPES, Nei. Bantos, Malês e Identidade Negra. Rio de Janeiro: Forense, 1988, p.1.

⁸⁵ PEIXOTO, Afrânio. Breviário da Bahia. 3ª edição. Rio de Janeiro: MEC, 1980, p.281. Apud: LOPES, op. cit., p.2.

⁸⁶ Adélia Azevedo integra, atualmente, o governo do Estado do Rio de Janeiro, ocupando o cargo de superintendente de Projetos Especiais. Nosso encontro foi rápido e a entrevista adiada inúmeras vezes. Numa conversa informal, contou-me sobre sua passagem por uma escola de samba cujo enredo foi uma homenagem à escrava Anastácia. A escola seria a Unidos do Cabuçu, no ano de 1996. No entanto, o enredo desta escola naquele ano foi outro.

⁸⁷ Informações retiradas do documentário “Fio da Memória”, de Eduardo Coutinho, 1989.

⁸⁸ A escrava foi citada como vítima de tortura também em trabalhos acadêmicos, como, por exemplo, LARA, Silvia Hunold. “Trabalhadores escravos”. In: Trabalhadores. São Paulo: UNICAMP, 1989, p.12. Também SCWARCZ, Lilia. “Ser peça, ser coisa: definições e especificidades da escravidão no Brasil”. In: Negras Imagens. São Paulo: EDUSP, 1996, p.25. Ver ainda o verbete “Escrava Anastácia”. In: Dicionário de Mulheres do Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

⁸⁹ BOLOIS JR., Alfredo. História do Brasil Colônia. São Paulo: FTD, 1997, p.85.

⁹⁰ Informação de alunos do instituto de Educação Professor Ismael Coutinho; curso de formação de professores em Niterói, ano de 1998.

⁹¹ Documentário “Fio da Memória”, op.cit.

⁹² Entrevista com Jussara, em 27 de julho de 1999.

⁹³ SOUZA, Marcos Alvito Pereira de. As cores de Acari. Tese de doutoramento apresentada no Departamento de Antropologia na Universidade de São Paulo, 1998.

⁹⁴ SOUZA, Marcos Alvito, op. cit. p.35.

⁹⁵ SOUZ, Marcos Alvito, op. cit., 32.

⁹⁶ Foi mantida a grafia própria do texto original.

⁹⁷ SOUZA, Marcos Alvito, op. cit., p. 27.

⁹⁸ No templo em Olaria podem ser encontradas as diversas representações.

⁹⁹ ESCOREL, Silvia. “João Congo e Escrava Anastácia”. Este conto, misto de história e literatura, foi gentilmente cedido pela Professora de História Silvia Escorel (UFRJ). Não se encontra publicado, fazendo parte de seu acervo pessoal.

¹⁰⁰ ESCOREL, op. cit., p.30.

¹⁰¹ “História e Martírio da escrava Anastácia.” In: SANTOS, Olga de Jesus & VIANNA, Marilena (Org.) O negro na literatura de cordel. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988. A íntegra do cordel encontra-se no anexo ao final da dissertação.

¹⁰² ORTIZ, Renato. “Da Inaceitação à aceitação social da Religião”. In: A morte branca do feiticeiro negro. São Paulo: Brasiliense, 1999, pp.205-206.

¹⁰³ O livro organizado por Prandi revela detalhes e diversidade desses encantados. Ver: PRANDI, Reginaldo (org.). Encantaria Brasileira, O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

¹⁰⁴ Entrevista com Dona Juracy, maio de 2000.

¹⁰⁵ Retirado do libreto religioso Milagrosa corrente de mentalização positiva – Ordem Universal da Escrava Anastácia. Neste volume também se encontram os textos: Oração de São Francisco, Prece Indu, Prece Talismã Anastaciano, Oração do Anjo da Guarda, Oração de São Jorge, Oração a meu Deus, Oração do Viciado Oração das Santas Almas, Louvor às Almas, Oração Milagrosa de Santo Antônio de Categeró, Prece a Milagrosa Escrava Anastácia.

¹⁰⁶ Uma forte religiosidade “híbrida” está muito presente no velório. Como exemplo disso, registrei que as pilastras, vez ou outra, aparecem desenhadas com símbolos que representam alguns orixás do Candomblé.

¹⁰⁷ Fotografia da Revista Manchete, maio de 1988.

¹⁰⁸ Diário de campo, maio de 2000.

¹⁰⁹ Encontrar-se em estado de transe.

¹¹⁰ PRANDI, op. cit., p. 218.

¹¹¹ Na atualidade, os meios de comunicação nos auxiliam cada vez mais na troca de informações. Neste caso, esses exemplos foram fornecidos via e-mail pelo professor Ferretti, a quem novamente agradeço a atenção.

¹¹² Entrevista com Joel Rufino dos Santos, na Secretaria de Justiça do Rio de Janeiro, em 08 de março de 2001.

¹¹³ Bilhetes deixados próximos ao busto da escrava Anastácia.

¹¹⁴ Revista Manchete, 1988, op. cit., pp.68-69.

¹¹⁵ Entrevista com Joel Rufino dos Santos, na Secretaria de Justiça do Rio de Janeiro, em 08 de março de 2001.

¹¹⁶ “Cromobiologia, a influência das cores”. In: Caderno da Gazeta Mercantil, 3 a 4 de março de 2001, p.5.

¹¹⁷ Conhecida como dona das águas doces, representa também a fartura.

¹¹⁸ OLIVEIRA, Roberto Cardoso. “Identidade Étnica, Identificação e Manipulação”. In: Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira, 1976, p. 5.

¹¹⁹ Jornal do Brasil, 09 de novembro de 1999.

¹²⁰ Entrevista com Dona Juraci, irmã e museóloga do Museu do Negro.

CONCLUSÃO

No início da pesquisa busquei reconstruir a história sobre a escrava Anastácia. O objetivo inicial foi documentar sua existência, fazendo uma espécie de biografia, e numa segunda etapa, registrar a devoção religiosa. Realmente a trajetória da pesquisa nem sempre segue os rumos que delimitamos a priori em nossos projetos. Fui guiada pelo objeto e não o contrário, como era de se supor, e tive que me render às evidências que colocavam a escrava como fruto de uma criação. Aliás, este seria seu principal mérito, nascer de uma conjuntura sócio-política que clamava por materializar anseios de uma coletividade.

Então, iniciei a pesquisa tentando acompanhar o processo de recuperação da memória da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro. Percebi que não podia separar a reconstrução da memória do grupo da criação simbólica da escrava, pois ocorriam paralelamente. O culto à escrava Anastácia surgiu no interior dessa Irmandade e, posteriormente, foi amplamente difundido pelos meios de comunicação de massa – televisão, jornais e revistas – para outros setores da sociedade carioca.

Esse culto é fruto de uma construção social, amparado por um contexto histórico favorável: intensificação dos movimentos sociais de base, luta pela emancipação feminina, unificação do movimento negro, reavaliação da inserção do negro na sociedade brasileira através de estudos acadêmicos. A devoção e as histórias referentes à escrava explodiram em fins da década de 1970.

A Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos é de fundamental importância na construção de significados sobre a escrava Anastácia. Afinal, a instituição de irmandades de leigos no Brasil foi um importante fator de coesão entre grupos que, através da ajuda mútua e a crença comum nos santos de devoção, criavam vínculos entre si e colaboravam na estruturação de um sentimento de pertencimento e de familiaridade comum.

Como tantas outras irmandades negras construídas no Brasil no decorrer dos séculos de colonização, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos foi espaço para diversos empreendimentos que serviram para manter uma certa forma de “unidade comunitária”. Nesse espaço, podiam praticar o catolicismo e também inversões ou recriações religiosas, assumindo o catolicismo de cunho popular e, ainda, adicionando crenças e práticas de origem africana.

A memória dessa Irmandade referente ao período da escravidão, recuperada principalmente após o incêndio, em 1967, foi utilizada, principalmente, para reforçar sua identidade negra. A etnicidade foi o veículo que os conduziu para a reestruturação de sua identidade na modernidade.

Reconhecemos que a existência e atuação dessa instituição nos dias atuais é fruto do trabalho intenso de seus membros para manter ainda uma unidade baseada em suas tradições. A história é utilizada tanto para atrair novos membros quanto para que a herança não se perca. Ainda hoje os irmãos reatualizam suas “heranças” cotidianamente, em seus rituais religiosos e festivos. As tradições “herdadas”, legado comum ao grupo, são compartilhadas e, em parte, fortalecem seu princípio de unidade entre seus membros. A comunidade em sua totalidade (com as diversidades e peculiaridades que lhe são próprias), esforça-se por manter-se fiel aos princípios determinados por seus fundadores. Por tal motivo, parte das obrigações para com a Irmandade está impressa no compromisso, mas este não é um documento distante da realidade atual, ao contrário, também reatualiza novos costumes e inventa tradições.

O passado se faz presente nas conversas entre os irmãos, nas regras e também no próprio prédio que abriga a Irmandade. Mantiveram-se deliberadamente vinculados a um passado, pois os irmãos seguiram o modelo da antiga igreja e tentaram, após o incêndio, recuperar o material destruído pelo fogo para manter viva a ligação com os fundadores dessa casa. Atualmente, muitos irmãos, principalmente os mais novos, parecem esquecer o incêndio. Então tudo passa a ser considerado, mais uma vez, construção de escravos, e apenas a continuidade com o passado escravista é percebida. É bastante interessante o exemplo daquela juíza que descreveu com detalhes a reunião que resultou no dia do Fico: cortinas, móveis e salas não haviam sofrido alterações. Quando foi lembrada do incêndio e da total destruição do espaço, ficou um tanto sem graça, não por estar deliberadamente tentando enganar alguém, pois ela de fato acreditava no que dizia, mas sim por reforçar os elos com o passado de um tal modo que as discontinuidades em relação ao mesmo são apagadas.

Destaco, então, a constante construção de vínculos com o passado como fator que produz o sentimento de pertencimento ao grupo, potencializa as tradições herdadas e serve como fonte de informações para serem reutilizadas em novas interpretações que possibilitam as criações de novas tradições.

A dinâmica social colabora no sentido de imprimir, com seu próprio dever, situações que, conjugadas às antigas, favorecem o surgimento de novas práticas. Para a

sobrevivência da Irmandade ou para as festas de seus padroeiros, os irmãos não recorrem mais às caixas de esmolas nas ruas. O dinheiro é retirado da administração de suas propriedades, lojas e um cemitério. Se, atualmente, as caixas de esmolas foram aposentadas, no período do incêndio foi o recurso que garantiu parte do dinheiro necessário para erguer o prédio, o que naquele momento fez reviver antigas práticas que os aproximaram da vivência dos irmãos fundadores. Nos dias atuais, as festas aos santos padroeiros também não deixam de acontecer, não mais com impedimentos policiais ou como fato pitoresco de “coisa de preto”, mas simbolizam um momento de fé e de troca entre os irmãos. Toda a igreja se prepara, é um verdadeiro rebuliço o que precede o acontecimento, com a divisão de compromissos entre os irmãos. A igreja é coberta de flores na cor referente ao santo, bandeiras são colocadas nas janelas, a procissão acontece com toda pompa que é merecida e, depois da missa, um organizado e saboroso almoço é servido aos irmãos e seus convidados. Soube que alguns devotos de São Benedito oferecem, nas suas casas, feijoada em sua homenagem. São as tradições mantidas, renovadas e inventadas.

Foi nessa Irmandade que surgiu a primeira imagem da escrava Anastácia. Partindo dessa imagem, as primeiras versões orais e escritas de Anastácia teriam sido elaboradas: negra, mulher, escrava, guerreira, torturada, seviciada sexualmente, dotada de poderes espirituais. Anastácia seria uma tradição inventada inicialmente por essa Irmandade, num período em que suas memórias eram recuperadas.

Através do estudo dessa tradição inventada que é a escrava Anastácia foi possível perceber as ações dos grupos que foram responsáveis pela criação simbólica da escrava e as necessidades que os moveram a criá-la. Desse modo, a escrava foi um valioso instrumento que nos permitiu conhecer os elos que a Irmandade necessitava recuperar com seu passado escravista. Pudemos, ainda, avaliar, a partir de sua popularização, o conjunto mais amplo da sociedade que a transformou em um símbolo religioso.

Utilizando o universo simbólico “anastaciano”, reavaliemos o processo de construção da nacionalidade brasileira, partindo da concepção ideológica de uma miscigenação afetiva de “raças” diferenciadas¹, modelo questionado pelos seguidores da escrava. Ao examinarmos, em nossa sociedade, a tentativa de efetivação de uma cultura homogeneizada segundo os parâmetros de integração, percebemos diretamente o efeito desta “pasteurização”. Existe um certo incômodo com a situação criada: uma identidade nacional que “representa” todo o conjunto da nação e segundo a qual todos

pertencem à mesma e grande família nacional, com direitos iguais garantidos pela constituição². Esse modelo não convence, ao contrário, gera desconfiança.

Recorre-se ao processo histórico para compreender o fato de que tanto a Abolição da escravatura quanto a Proclamação da República não significaram a efetiva integração do negro na sociedade brasileira, mas foram co-responsáveis por uma certa invisibilidade. Naquele período de transição o Brasil era percebido como uma nação sem rumo. O determinismo racial fadava o país ao fracasso, e este prognóstico, segundo a elite intelectual, poderia ser revertido através da alternativa do embranquecimento. Esta concepção aos poucos se enfraqueceu, na medida em que outras influências científicas foram elaboradas e incorporadas³. A idéia do embranquecimento natural da população brasileira foi substituída então por outra idéia: a de uma mistura harmoniosa das raças. Impossibilitados de embranquecer definitivamente o nosso povo, exaltaram características tomadas como qualidades de cada representante racial e, assim sendo, formaram uma tríade de perfeição: alegria, trabalho e bravura, qualidades que, misturadas, garantiriam ao brasileiro uma composição única no mundo e uma convivência pacífica, distante dos conflitos raciais que assolavam outros países do mundo. Tal doutrina teve profunda penetração na sociedade brasileira, e o negro passou a ser considerado e a se sentir completamente responsável por suas vitórias e fracassos. O sistema se desobrigou de uma política inclusiva e os problemas relacionados à discriminação eram tomados como singulares e de âmbito pessoal.

A estratégia dessa fusão negligenciou o compromisso do Estado com a miséria e a marginalização coletiva em que se encontravam os negros. Mesmo os segmentos negros organizados tendiam a assimilar uma culpa por suas condições como, por exemplo, o caso registrado na imprensa alternativa negra:

“Quem são os culpados dessa mancha que macula eternamente a nossa frente? Nós, unicamente nós que vivemos na mais vergonhosa ignorância no mais profundo obscecamento moral, que não compreendemos finalmente a angustiada situação em que vivemos. (Leite. Hercules de F. “Preconceitos de Raça”. O ALFINETE, 1918, ano I, nº 2, p.2)”⁴

No entanto, apesar da tentativa de dissimular e apagar o negro na sociedade, haveria uma mobilização de setores negros em torno de um projeto de conscientização da nova geração negra no Brasil. Forças catalisadoras da insatisfação e das reivindicações dos negros tornaram-se evidenciadas, por exemplo, na “Frente Negra

Brasileira”, na década de 1930⁵. Havia limitações na proposta da Frente Negra, como, por exemplo, seu engajamento em garantir a participação do negro na sociedade brasileira por meio da assimilação das regras sociais vigentes e da não alteração completa daquele quadro sócio-político. Mas, apesar de estar presente um discurso maior de harmonia do que de embates, essa entidade proporcionou mobilizações de diversos setores negros em muitos estados brasileiros⁶. Posteriormente, surgiram outras formas de expressão das insatisfações dos não-brancos, como o Teatro Experimental do Negro (TEN), que, a partir da década de cinquenta, atuou criticamente face ao racismo.

A reavaliação de todo esse processo de maior participação do negro na sociedade brasileira, engajamento esse que, com dificuldades, mantinha-se com certa constância, atuando em setores diferenciados - jornais, grupos de operários, partidos políticos, etc. -, influenciou o campo das idéias. A academia passou a refletir sobre a problemática do negro no Brasil. Novos estudos abordaram essa temática de modo inovador. Nesse sentido, importantes rumos foram tomados. Há de se ressaltar o trabalho de Roger Bastide e Florestan Fernandes, que encaminharam, naquele período, profundos questionamentos a respeito desse tema.

A década de setenta seria frutífera no que se refere à recuperação dos movimentos que aglutinariam, em grande parte do país, camadas da população negra em torno de um projeto de unificação das lutas contra a discriminação e marginalização. Em 1978 surgiu o Movimento Negro Unificado, fruto dessas lutas e dos debates sobre a condição do negro na sociedade brasileira.

Também intelectuais comprometidos com a luta de esquerda recuperavam uma história de luta no passado, para reavivarem uma memória de resistência popular. Clóvis Moura, por exemplo, escreve a respeito dos Quilombos em “Rebeliões da Senzala, Quilombos, Insurreições, Guerrilhas”. Escreveu o seguinte, no “Diário da guerrilha do Araguaia”: *“Estamos, agora, num momento de reencontro com a memória nacional, por alguns anos bloqueada e impedida de circular”*.⁷ Esse momento assinalado por Moura realmente favorecia as organizações que buscavam se reerguer e se envolver numa nova batalha - a reconstrução da sociedade sobre bases que não as da doutrina da democracia racial⁸ e nem as da política autoritária do regime militar.

Recuperados os fragmentos da história, reestruturados os padrões de luta, destacada a importância das manifestações de resistência ao longo da dinâmica histórica, ressaltados e condecorados os heróis e mártires negros, a situação pouco mudou. O país, naquele momento, ainda era concebido como manancial das boas

relações de raça, apesar de estabilizado nas desigualdades sociais e raciais. Ato discriminatórios continuavam sendo tomados como isolados ou mesmo como fruto de outro problema que não o racial.

Quase quatro décadas depois das pesquisas iniciadas por Florestan Fernandes, que indicavam a marginalização dos negros, foram mínimas as transformações na situação racial do país - a maioria da população negra forma um bolsão de excluídos na sociedade brasileira⁹. Ainda predomina também a crença de que no país se convive tranqüilamente com as todas as diferenças, quer sociais, quer raciais. No país onde reina o “preconceito de ter preconceito” reforça-se a falsa harmonia estruturada pela elite dominante e cria-se um ambiente no qual o próprio negro foge de sua cor¹⁰. Por sua vez, a parcela não branca que discorda que vivemos em uma tal harmonia muitas vezes cai na armadilha de pôr em prática infinitas ações afirmativas que pouco contribuem de fato para alterações profundas. Muitas vezes, o Brasil é comparado com os EUA e seus conflitos étnicos a fim de reforçar o caráter pacífico da convivência das raças entre nós. Escuta-se, em diferentes ambientes sociais, que a questão da discriminação é pessoal, motivada, às vezes, por negros “ressentidos”. Encontra-se generalizada a idéia de que haveria no país oportunidades iguais para todos. Um país produzido em várias cores, exemplo de interação étnica para tantos outros países¹¹.

Muitos são os indicadores de que a questão do racismo no país não se resolve apenas com a eliminação do problema da miséria. A revista “Veja”, por exemplo, garante que seria tradição no Brasil o salário diferenciado: “*Por tradição, famílias negras no Brasil costumam ganhar muito menos do que as brancas*”.¹² A maior parte da população acredita nessa “tradição”, principalmente a branca ou embranquecida com o tempo, e faz questão de manter a diferenciação. Índices do IBGE confirmam a extrema diferenciação entre brancos e negros. A população negra, por exemplo, ganha, segundo os indicadores de rendimento médio em salários mínimos e anos de estudo, por mais um ano de estudo a elevação do rendimento em 0,53 salários, enquanto brancos têm seu rendimento aumentado em 1,25 salários.¹³

Existe, ainda, uma estratégia para manter a ilusão da igualdade e da inclusão: a disseminação de produtos que invocam a “beleza negra” – título comercial usado na divulgação de produtos veiculados especialmente para negros. Os problemas estruturais são minimizados, sendo colocadas, em seu lugar, práticas que contribuem para que a comunidade negra se sinta bela e consuma produtos que garantam uma “boa” aparência. Desse modo, há uma sensação de que estão sendo incorporados à sociedade, mas à de

consumo. Isso não deixa de ser uma forma de inclusão social, mas essa é a inclusão desejada por tal camada da população brasileira? Devemos concordar com a afirmação de que tudo depende unicamente da própria pessoa, de sua “auto-estima”, da forma como cada um se percebe? De que, se alguém aprendeu que é um fracasso, assim será, mas se for o contrário, se houver um estímulo positivo, a vitória é certa?

Foi lançada recentemente uma revista chamada “Raça”, que pretende atingir um “público” negro. O próprio título da revista traz em si um problema: associa negro e raça.¹⁴ Nela são publicadas fotos de atores e modelos, negros e negras, e matérias como: “A luta pela terra nos Quilombos”, “Aumente sua auto-estima”, “Cabelos para a festa”, “Emagreça até 6 quilos”, “As novas cores da maquiagem”, “Guia da sedução da primavera”. Desse modo, a matéria pode afirmar com letras garrafais que “a luta de Zumbi continua”, e, ao mesmo tempo, na mesma página, demonstrar estratégias de embelezamento. Zumbi é utilizado como *marketing*: você lê, se informa, fica bem instruído e aprende os novos códigos para estar inserido na sociedade. O negro que vende e consome seria o negro aceito. Teríamos então como modelo uma classe média negra que conseguiu alcançar determinados patamares na sociedade com seus próprios esforços. Os “bem sucedidos” foram objeto de uma matéria na revista “Veja”, que comentava certas mudanças no quadro social brasileiro:

“Indicadores de ascensão social no Brasil (...), há dez anos, os negros eram apenas 10% dos patrões. Hoje são 22%; os negros correspondem a um terço da classe média do país; movimentam 50 bilhões de reais por ano.”

A matéria continua com as afirmações:

“O salário médio pago aos negros é a metade do pago aos brancos; os negros detêm apenas 1% dos postos estratégicos do mercado de trabalho; brancos têm o dobro de chance de manter a qualidade de vida da família do que os negros; a chance de conseguir um emprego é 30% maior para os brancos do que para os negros.”¹⁵

Ao afirmar o crescimento de uma classe média negra, a revista, no entanto, não contextualiza esse crescimento e o compara com o da classe “branca”. Segundo o IBGE, o aumento *per capita* para pretos e pardos é de 3%, enquanto para os brancos é de 14%. Há o que comemorar? As taxas de analfabetismo, embora tenham caído para todos os grupos de cor, eram, em 1999, duas vezes mais elevadas para pretos e pardos do que para “brancos”.

O orgulho pessoal negro é destacado e completamente desvinculado de um processo coletivo, efetivado através da mobilização e de lutas. Não há o reconhecimento do fato de que muitas conquistas atuais são fruto de lutas passadas. De modo geral, as avaliações partem do campo pessoal, do “eu posso”. Há, assim, um afastamento das lutas históricas dos movimentos negros.

No mês de maio do ano de 2001, uma nova agremiação política foi formada, o Pppomar – Partido popular Poder para a maioria. A fundação de um partido negro nos permite fazer uma importante avaliação desse momento. Primeiramente, a respeito da necessidade de existir um partido que se pretende, como tal, concorrer às eleições e tomar parte das esferas de poder institucionais e, desse modo, concretizar projetos políticos destinados aos negros, o que, no entanto, inviabiliza um projeto de sociedade integrada. É importante destacar os motivos que levaram à ação de formar um partido de negros:

*“Restam-nos poucas saídas, quase tudo foi tentado. Os cem anos de Quilombo dos Palmares não foram suficientes e o negro ferrado; a Abolição da Princesa boazinha não aboliu coisa alguma e o negro ferrado; a brava Frente Negra com o guerreiro Abdias também tentou fundar um partido, que foi fechado pelo Estado Novo e o negro ferrado; o incansável Movimento Negro bem que tenta, mas não consegue alcançar o caminho das bases, da população periférico, da massa e o negro ferrado...”*¹⁶

O tom desolador e “raivoso” não esclarece as bases ideológicas do partido e suas diretrizes políticas. Joel Rufino dos Santos combate esta postura:

*“Específico: Qual será a sua ideologia: contra ou a favor do capital? E sua teoria do Brasil: moderno, pós-moderno, arcaico, neocolonial, etc.? E da sociedade: de classes, de ordens, patrimonial, bipolar, disfuncional etc.? E do Estado: nacional, populista, oligárquico, democrático etc?”*¹⁷

Retornando ao tema da criação do ideário em torno da escrava Anastácia, é preciso, primeiramente, ressaltar a importância da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, fornecendo espaço para o exercício comunitário de identidade negra. Que identidade seria essa na atualidade? Não há uma única identidade presente na Irmandade do Rosário e de São Benedito dos Homens Pretos, ela não é uma ilha de tradição monolítica, ao contrário, sua inserção na sociedade faz com que em seu interior circulem representantes de diferentes segmentos sociais e com que sua identidade seja

singularmente constituída sobre as bases da multiplicidade. Encontramos, então, irmãos engajados nos movimentos sociais, outros que têm horror a isso; irmãos que freqüentam religiões afro-descendentes, outros que afirmam que isso é coisa de “preto”.

Embora muitos dos membros da irmandade estejam em consonância com o discurso de vitória pessoal, enriquecidos e com grande destaque na vida profissional, eles mantêm sua participação em uma comunidade de negros. Além do histórico familiar que conduziu a muitos irmãos a manterem-se fiéis participantes de uma irmandade de negros, a busca por pertencer a um grupo que compartilha certas memórias é um dos principais motivos que os mantêm unidos a essa Irmandade. Não diminuo o papel desempenhado pela fé que compartilham nos santos, mas essa fé não é suficiente para explicar a manutenção do grupo. A Irmandade continua sendo um espaço reservado ao exercício da identidade negra. Através de sua história secular e da memória construída pela comunidade, seus membros criam laços identitários e lutam constantemente para amenizar a discriminação racial, estando próximos uns dos outros e construindo outras referências, sejam as que conduzem à quietude da busca por tornar-se um negro culto e, assim, bem aceito pela sociedade, sejam as que conduzem ao engajamento e à denúncia da maquiagem da situação do negro no país.¹⁸

O surgimento do ideário em torno da escrava Anastácia deve ser avaliado no contexto da invisibilidade forçada de parte da população que definitivamente não é minoria em nosso país (corresponde a 45% da população). A escrava Anastácia ganhou popularidade e foi acolhida como uma representante do “povo excluído”. Nas diversas representações estão indagações sobre questões pessoais, vida amorosa, emprego, doenças e também a dor da discriminação racial. Em busca de referenciais para a luta contra o racismo, a resistência e bravura foram elementos introduzidos nas histórias sobre a vida da escrava. Acredito que o modo como essas histórias foram construídas e sua popularização apontam para uma negação do mito da democracia racial no Brasil.

No tocante à recepção da Igreja Católica, alguns setores da mesma negam qualquer possibilidade de diálogo com os devotos da escrava. Em um primeiro momento, ignoraram o crescimento da devoção, em um segundo momento, tentaram impedir o mesmo, e, posteriormente, partiram para o ataque público, sem conseguir, no entanto, acabar com o culto à escrava. Mantida a devoção, é mantida também a tentativa de desqualificá-la. Frei Davi questiona:

“Se Dom Eugênio estivesse preocupado em derrubar santos que não comprovam sua existência... Nós perguntamos porque Dom Eugênio não derrubou São Jorge? Santa Filomena? No entanto, continua aprovando capelas com nomes dos santos... A diferença é que Anastácia é negra. Ele nos obriga a pensar a questão no campo racial.”¹⁹

Frei Davi soube aproveitar o momento e propor um debate no campo racial, mas sabe os limites dos cânones religiosos. Mas vale uma mera especulação: se comprovassem a existência de quem sabe, por exemplo, Rosa Egipcíaca, uma negra, a igreja lhe concederia o título de santa? Atualmente, a Igreja padece de alguns problemas internos que envolvem denúncias de preconceito racial. Em tempo: dos 12 mil padres atuando no Brasil, apenas 200 são negros.²⁰

A escrava Anastácia mantém um grande número de fiéis seguidores que não se importam com a atitude da Igreja frente a essa devoção. O culto foi acolhido pela Igreja Católica Ortodoxa e também pela Igreja Católica Brasileira, além de estar presente em algumas casas de Umbanda. As recriações populares nesse campo independem da aceitação da Igreja Católica Romana. Como exemplo dessa “rebeldia religiosa” temos o caso do padre Cícero. Alguns de seus devotos dizem não se importar com a determinação do alto clero em impedir o culto e com o não reconhecimento oficial, pois não precisam “dividir ele com ninguém”²¹. A mesma postura é encontrada nos fiéis do frei Galvão: muitos viajam quilômetros em busca de pílulas feitas de pequenos pedaços de papel contendo orações. Tudo isso à revelia da santa madre Igreja.

Apesar de sua aproximação de um modelo religioso católico, esse modelo não abrange todo o significado do culto à Anastácia. Sua imagem apresenta uma porção religiosa que, na verdade, é muito mais mística do que “católica”. Anastácia é uma entidade espiritual, com poderes de curas, mas simboliza também anseios presentes na vida cotidiana do povo negro, como o da busca por se libertar do julgo. Mesmo representada na maior parte das vezes somente com o busto, suas histórias descrevem um corpo feminino, sedutor. Nelas está inserida, sutilmente, a representação de um histórico de dupla dominação: aquela a que foram submetidos os negros escravos e aquela a que foram submetidas as mulheres.²²

A dominação masculina tem efeitos penetrantes e duradouros. Percebe-se que, através de mecanismos sociais como a Igreja, a Escola e o Estado, se reproduz e se perpetua a dominação masculina. Embora seja crescente o número de mulheres que denunciam situações de opressão (humilhações verbais, surras, abusos sexuais, estupros,

etc), muitas vezes a reação feminina é acompanhada de profunda angústia e forte sentimento de contradição interna, pois a estrutura social empurra a mulher em direção a sucessivas tentativas de conciliações cotidianas com o poder quase inquestionável do homem. Este, por sua vez, recorre à “tradição” para legitimar o julgo ou ainda culpabiliza a mulher pelo mesmo, afirmando que ela é quem “permite” ser subjugada.²³

O modelo feminino anastaciano seria de luta, como expressa a oração: “faça-me forte como tu foste forte”. Anastácia seria modelo para muitas mulheres “asenzaladas” de hoje em dia. Empregadas domésticas, por exemplo, nas suas senzalas urbanas que medem três por três, encurraladas num cubículo sem janelas e mesmo horizontes. Ainda outras que lutam cotidianamente para sobreviver de modo muito semelhante às “escravas de ganho”, envolvidas na fabricação de produtos artesanais ou quitutes. Anastácia seria um modelo para as mulheres que não aceitam conciliação, mas, ao contrário, bravamente resistem à violência simbólica que acompanha o ser mulher. A escrava Anastácia, que em algumas versões ganhou filhos, é clamada na proteção de muitas proles que aguardam ansiosas o retorno da mãe ao final do dia. Anastácia, como uma vovó, é convocada nas quizilas do dia a dia e nos conselhos familiares. Ela tornou-se membro de uma grande família que recupera as memórias de seus antepassados e cuida muito bem delas.

A memória pode ser manipulada de uma forma consciente e programada e foi desse modo que a Irmandade do Rosário e São Benedito procurou reconstruir sua unidade. O ideário em torno da escrava serviu, de certo modo, como complemento desse processo. A imagem da escrava repousa no Museu como parte da memória do lugar, integrou-se à genealogia dessa Irmandade. Também no Museu nos deparamos com um questionamento que reflete uma preocupação da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos:

“13 de maio de 1988, assinada a lei que, segundo registra a história, libertaria os negros da sua condição de escravos. Muito foi dito e escrito sobre esta data e seu significado e muito foi feito no sentido de dar ao ato sua verdadeira dimensão. Passados mais de cem anos a pergunta repetida a cada nova “comemoração” é a mesma : o que realmente mudou na vida dos negros brasileiros até então?”²⁴

A pergunta é a mesma que Gilberto Gil e Antônio Risério já haviam feito: “Aquele primeiro escavidão foi abolida. A atual, quem sabe, Anastácia ajuda”. A idéia de uma continuidade em relação ao passado aparece em documentos políticos

relacionados aos negros. A percebi entre alunos e professores do ensino fundamental e médio e presenciei uma sessão de umbanda na qual a mãe de santo disse que os pretos velhos representavam o sofrimento do negro nos dias atuais, pois a escravidão só tinha acabado no papel. Ou seja, persiste a idéia de que, findada a escravidão, permanecem atuantes formas de enquadrar o negro na sociedade. Independente do histórico familiar, o ser negro está associado a uma condição cativa.

Desta seara a escrava Anastácia foi completamente assimilada e resignificada. Sua plasticidade revela múltiplas possibilidades de adequação: negra, mulher, escrava, santa, entidade, mãe, divina, feiticeira, rainha. Ela foi ainda estuprada, era brava, guerreira, conciliadora, companheira, espiritualizada e sábia. Através das histórias ou, como descrevem os devotos, “pelo olhar”, transmite encanto, estímulo para resistência e também sofrimento. Acredito que sempre haverá formas de reverenciá-la, nomeá-la e adorá-la. É uma tradição muito recente, mas suficientemente forte para não desaparecer no abismo da história.

-
- ¹ Compreendo ser este o mecanismo utilizado pelo Estado, por exemplo, para implementar o que considera ser um fator positivo para a construção de uma “identidade” nacional. Ver: ORTIZ, Cultura Brasileira e Identidade Nacional, op. cit.
- ² HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 1998, p.59.
- ³ SKIDMORE, Thomas. Preto no Branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- ⁴ In: SISS, Ahhyas. Democracia Racial, Culturalismo e Conflito no imaginário dos não-brancos. Dissertação de mestrado em Sociologia, Rio de Janeiro, IUPERJ, 1994, mimeo.
- ⁵ A FNB visava “a elevação moral, intelectual, artística, técnica, profissional e física; assistência, proteção e defesa social, jurídica, econômica e do trabalho de seus integrantes”. In: SISS, op. cit., p.34.
- ⁶ Segundo Lélia Gonzales, a FNB conseguiu levar “milhares de negros para seus quadros”. In: GONZALES, op. cit., p.22.
- ⁷ Respectivamente: MOURA, Clóvis. Rebeliões da Senzala, Quilombos, Insurreições, Guerrilhas. Rio de Janeiro: Conquista, 1972; Diário da Guerrilha do Araguaia. São Paulo: Alfa e Omega, 1979.
- ⁸ Carlos Castilhos discute o fato de que a idéia de democracia racial ganhou ares de verdade incontestável, e de que mesmo a esquerda brasileira se sentiu isenta de pensar no problema étnico. In: Cadernos de Terceiro Mundo, nº 110, ano XI, pp.46-57.
- ⁹ FERNANDES, Florestan. Significado do Protesto negro. São Paulo: Cortez, 1989, p. 9.
- ¹⁰ Segundo Schwarcz, numa pesquisa realizada no ano de 1988 em São Paulo, 97 % dos entrevistados afirmaram não ter preconceito e 98 % disseram conhecer outras pessoas que tinham. A esse respeito, ver: SCHWARCZ, Lilia. “Nem Preto nem Branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade” In: História da Vida Privada no Brasil, São Paulo, Cia das Letras, 1998, vol.4.
- ¹¹ Cartaz de propaganda da Campanha da Fraternidade da Igreja Católica de 1988.
- ¹² Revista Veja, ano 32, nº 33, 18 de agosto de 1999.
- ¹³ IBGE – Síntese de indicadores sociais, 2000. PNAD – Pesquisa Nacional por Amostra em Domicílio. O resultado do último Censo não está disponibilizado e o PNAD é a alternativa encontrada para as análises.
- ¹⁴ SCHWARCZ, op. cit., p. 233.
- ¹⁵ Revista Veja, op. cit., p.65.
- ¹⁶ GA, Luiz Carlos & SANTOS, Joel Rufino dos. “Pppomar: Partido dos Negros”. Jornal da Cidadania. Rio de Janeiro. IBASE, Ano 7, nº 103, julho de 2001.
- ¹⁷ GA & SANTOS, op.cit.
- ¹⁸ A matéria publicada na Revista Isto É (nº 1657, 4 de junho de 2001) novamente destaca as diferenças sociais decorrentes da existência do preconceito racial no Brasil. Discorre sobre salários, ocupações em postos de trabalho e o disfarce da democracia racial.
- ¹⁹ Depoimento de Frei Davi, 09/04/2000.
- ²⁰ Revista Isto É, op. cit., p.82.
- ²¹ Matéria apresentada no programa de televisão Globo Repórter (Rede Globo), em junho de 2000.
- ²² Ver: BOURDIEU. A Dominação Masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 42. A mulher negra, dona de casa, representa uma tripla dominação.
- ²³ BOURDIEU, op. cit., pp 53-54.
- ²⁴ Pequeno texto colocado no interior de uma estante de vidro. Museu do Negro, agosto de 2001.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Martha. O Império do Divino. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1999.
- ABREU, Maurício de. Evolução Urbana do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. Algazarra nas ruas, comemoração da Independência na Bahia (1829-1923). São Paulo: FAPESP, 1999.
- ALVES, Rubem A. “A volta do Sagrado (Os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil)”. In: Religião e Sociedade, nº 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.) Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- ARAGO, Etienne Vitor (1790-1855). Voyage autour du monde.¹
- ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife em 1745. Pernambuco: Fundação Joaquim Nabuco, 1999.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- AZEVEDO, Elciene. Orfeu de Carapinha. A Trajetória de Luiz Gama na Imperial Cidade de São Paulo. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- BARTH, Frederick. Los Grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de la cultura econômica, 1976, pp.9-49.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Cidadania em Branco e Preto. São Paulo: Ática, 1999.
- BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo: Livraria Pioneira, 1970.
- BERND, Zilá. O que é negritude. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- BIRCHAL, Telma de Souza & MULS, Nair da Costa. “Catolicismo e Catolicismo Popular”. In: Comunicações do ISER, Embates na Igreja, Ano 8, nº 34, 1989, p.10.
- BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BOFF, Leonardo & Clodovis. Da Libertação: o teológico das libertações sócio-históricas. Rio de Janeiro: Vozes, 1979.
- BOLOIS JR., Alfredo. História do Brasil Colônia. São Paulo: FTD, 1997.
- BOSHI, Caio César. Os Leigos e o Poder. São Paulo: Ática, 1986.

¹ Cf Biblioteca Nacional, ref. 81-4-11, caixa 26, N° 25, cx. 2.

- BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. Sociologia. Organizador [da coletânea] Renato Ortiz; São Paulo: Ática, 1983.
- _____. Coisas Ditas. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BURDICK, John. Blessed Anastácia. Women, Race, and Popular Christianity in Brazil. New York: Routledge, 1998.
- BURKE, Peter. A Fabricação do Rei. A construção da imagem pública de Luiz XIV. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- CAMARGO, Aspásia & NUNES, Márcia. Como fazer uma entrevista? Rio de Janeiro: FINEP/CPDOC, 1997.
- CANCLINI, Culturas híbridas, estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 1999.
- CARDOSO, Fernando Henrique. “Classes sociais e História: considerações metodológicas”. In: Autoritarismo e democratização, 2ª ed., Rio de Janeiro, 1975.
- CARVALHO, José Murilo. “O Rio de Janeiro e a República”. In: Os Bestializados. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- CHALHOUB, Sidney. Visões da Liberdade. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- CHARTIER, Roger. História Cultural, entre Práticas e Representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- _____. “‘Cultura Popular’: revisitando um conceito historiográfico”. In: Revista de Estudos Históricos, nº 16.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. Dicionário de símbolos. 13. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- COARACY, Vivaldo. Memórias da Cidade do Rio de Janeiro. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1988.
- COARACY, Vivaldo. Memórias da Cidade do Rio de Janeiro. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1988.
- COHEN, Abner. “Organizações Invisíveis: alguns estudos de caso”. In: O Homem Bidimensional, a Antropologia do Poder e o Simbolismo em Sociedades Complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. In: Antropologia do Brasil – Mito, História, Etnicidade. São Paulo: Brasiliense-Edusp, 1986.
- DA MATTA, Roberto. Carnaval, malandros e heróis. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.
- _____. “A Família como valor: Considerações não-familiares sobre a família brasileira”. In: ALMEIDA, Angela Mendes de. (org.) Pensando a Família no Brasil. Da Colônia à Modernidade. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987.
- DARTON, Robert. Boemia Literária e Revolução. O submundo das Letras no Antigo Regime. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. O Beijo de Lamourette. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- DIAS, Maria Odila Leite. Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DREIFUSS, René Armand. A Conquista do Estado. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.
- FÉLIX, João Batista de Jesus. “Pequeno Histórico do Movimento Negro”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz & REIS, Leticia Vidor de Souza. Negras Imagens: Ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: Edusp, 1996.
- FERNANDES, Florestan. Significado do Protesto Negro. São Paulo: Cortez, 1989.
- _____. “O negro na emergência de classes”. In: A Integração do Negro na Sociedade de Classes. São Paulo: Dominus, 1965.
- _____. O Negro e a Revolução Burguesa. São Paulo: Dominus, 1964.
- FERRETTI, Sérgio. “Sincretismo Afro-brasileiro e Resistência Cultural”. In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, Ano 4, nº 8, Junho de 1998, pp.182-198.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Livro Técnico, 1989.
- GIDDENS, Anthony. As conseqüências da modernidade. São Paulo: Unesp, 1991.
- GINZBURG, Carlo. A micro-história e outros ensaios. São Paulo, Cia das Letras, 1991.
- _____. O Queijo e os Vermes. Cia das Letras: São Paulo, 1998.
- GONZALES, Lélia, HANSENBALG, Carlos Alfredo. Lugar de Negro. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- GIORGIO, Michela de. “O modelo católico”. In: FRISSE, Geneviève e PERROT, Michele (Orgs.) História das mulheres século XIX. Volume 4. O século XIX. Porto: Afrontamento, 1994.
- GORENDER, Jacob. A Escravidão Reabilitada. São Paulo: Ática, 1991.

- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HOBSBAWM, Éric. “A Invenção das Tradições”. In: HOBSBAWM, Éric & RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- KARASH, Mary. A vida dos escravos no Rio de Janeiro – 1808-1850. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- KIDDY, Elizabeth. Brotherhoods of our lady of the Rosary of the blacks: community and devotion in Minas Gerais, Brazil. Abstract of dissertation, University of the New Mexico, 1998.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Ser peça ser coisa: definições e especificidades da escravidão no Brasil”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz & REIS, Letícia Vidor de Souza (org.). Negras Imagens. São Paulo: Edusp, 1998.
- _____. “Imagens, Personagens e representações: o negro nos jornais”. In: Retrato em branco Negro. Jornais, Escravos e Cidadãos em São Paulo no final do Século XIX. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- _____. As Barbas do Imperador. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- LOPES, Nei. Bantos, Malês e Identidade Negra. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1988.
- MARTINS, José de Souza. “Introdução”. In: O Cativo da Terra. São Paulo: Hucitec, 3ª edição, 1986.
- MATTOS, Hebe Maria. “Laços de Família e Direito no final da Escravidão”. In: NOVAIS, Fernando de A. (org.) História da Vida Privada no Brasil, vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. Das Cores do Silêncio. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária – USP, 1974.
- _____. “A Alma, o Nome e a Pessoa”. In: Ensaio de Sociologia. São Paulo: Perspectiva.
- MAUSS, Marcel. “Uma Categoria do Espírito humano: a noção de pessoa, a noção do “eu” ” in: Sociologia e Antropologia. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária – USP, 1974.
- MEYER, Marlyse. Maria Padilha e toda a sua quadrilha, de amante de um rei de Castela a pomba-gira de Umbanda. São Paulo, Duas Cidades, 1993.
- MONTES, Maria Lúcia. “As figuras do Sagrado: Entre o Público e o Privado”. In: História da Vida Privada no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

- MOTT, Luiz. Santos e Santas do Brasil Colonial. Ceará: Fundação Waldemar Alcântara, 1994.
- _____. Rosa Egípcia Uma Santa Africana no Brasil. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993.
- MOURA Clóvis. Rebeliões da Senzala, Quilombos, Insurreições, Guerrilhas. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.
- _____. Diário da Guerrilha do Araguaia. São Paulo: Alfa e Omega, 1979.
- MOURA, Roberto. Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.
- NASCIMENTO, Abdias. O Negro Revoltado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2ª edição, 1982.
- NEDER, Gizlene. “Racismo e cidadania no Brasil”. In: Violência & Cidadania. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1994.
- OLIVEIRA, Nelson Silva de. Vultos Negros na História do Brasil. Rio de Janeiro: Cadernos CEAP, 1999.
- ORTIZ, Renato. A Moderna Tradição Brasileira. Cultura brasileira e Indústria Cultural. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- ORTIZ, Renato. A Consciência Fragmentada. São Paulo, Paz e Terra, 1980.
- _____. Cultura Brasileira e Identidade Nacional. São Paulo: Brasiliense, 2ª ed. 1986.
- _____. A Morte Branca do Feiticeiro Negro. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.
- PEREIRA, João Batista Borges. “As relações entre a academia e a militância negra”. In: BACELAR, Jeferson & CARDOSO, Carlos. Brasil: um país de negros? Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- POLLAK, Michael. “Memória e Identidade Nacional”. In: Revista de Estudos Históricos, vol.5, nº 10. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1992.
- PRANDI, Reginaldo (org.) Encantaria Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- REIS, João José dos. A Morte é uma Festa: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- _____.& SILVA, Eduardo. Negociação e Conflito. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- ROSENFELD, Anatol. Negro, Macumba e futebol. São Paulo: Perspectiva, 1993.

- RUGENDAS, Johann Moritz. “Usos e Costumes dos Negros”. In: Viagem Pitoresca Através do Brasil. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1979.
- SANTOS, Joel Rufino dos. Abolição. Rio de Janeiro: Record, 1988.
- _____. O que é Racismo? São Paulo: Brasiliense, 1981.
- SANTOS, Olga de Jesus & VIANNA, Marilena (Org.) O Negro na Literatura de Cordel. Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro: 1988.
- SCARANO, Julieta. Devoção e escravidão; a irmandade do Rosário dos Pretos no Distrito de Diamantina no século XVIII. São Paulo: Nacional, 1976.
- SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SKIDMORE, Thomas. Preto no Branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- _____. O Brasil visto de fora. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- SEBE, José Carlos. Manual de História oral.
- SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. Encontros e desencontros de um Movimento Negro. Brasília: Fundação Palmares, 1994.
- SOARES, Mariza de Carvalho. “Nos atalhos da Memória. Monumento a Zumbi”. In: Cidade Vaidosa, Imagens Urbanas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.
- SOIETH, Raquel. “Festa da Penha: *avant première* do Carnaval (1890-1920)”. In: Subversão pelo Riso, Estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- THEODORO, Helena. Mito e espiritualidade: Mulheres Negras. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.
- THOMPSON, E.P. “Costume e Cultura”. In Costumes em Comum, estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- THOMPSON, Paul. A voz do Passado. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- TELLES, M.A. de A. Breve História do Feminismo no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- TINHORÃO, José Ramos. “A Origem Portuguesa-africana das Coroações de Reis do Congo: séculos XV e XVI”. In: Os sons dos negros no Brasil. São Paulo: Art Editora, 1998.
- TRAVASSOS, Sonia Duarte. “Negros de Todas as Cores. Capoeira e Mobilidade Social”. In: BACELAR, Jeferson & CARDOSO, Carlos (org.) Brasil: um país de negros? Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

WEBER, Max. “Relações Comunitárias étnicas”. In: Economia e Sociedade. Brasília: Editora da UnB, 1994.

VIANNA, Hermano. O Mistério do Samba. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

TESES

COSTA, Ricardo Maciel da. A Cavalcada do Santo Guerreiro: Duas festas de São Jorge em São Gonçalo, Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1997.

GOMES, Dayse de Oliveira. A Mulher Negra na Imprensa no Ano da Abolição da Escravidão. Monografia (em História). Universidade Federal Fluminense, 1997.

PANTOJA, Selma Alves. NZINGA NBANDI: Comércio e Escravidão no Litoral Angolano no século XVII. Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro, UFRJ, 1987.

SISS, Ahyas. Democracia Racial, Culturalismo e Conflito no Imaginário dos Não-brancos. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Rio de Janeiro, IUPERJ, 1994.

SOARES, Marisa. Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão: os “pretos minas” no Rio de Janeiro, século XVIII. Tese de Doutorado em História, UFF, 1997.

SOUZA, Helena Viana. Ideologia Racial, Movimento Negro no Rio de Janeiro e Educação Escolar. Dissertação de Mestrado em Educação. Rio de Janeiro: UERJ, 1996.

SOUZA, Juliana Beatriz de Almeida. A identidade posta no altar: devoção da Conceição Aparecida e Questão Nacional. Dissertação de Mestrado em História, UFF, 1996.

SOUZA, Marcos Alvito Pereira de. As Cores de Acari. Tese de Doutorado: Universidade de São Paulo, 1998.

SOUZA, Marina de Mello e. Reis Negros no Brasil Escravista: História, Mito e Identidade na Coroação do Rei Congo. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 1999.

DOCUMENTÁRIOS:

Coutinho, Eduardo. O fio da Memória. Rio Filme, 1991.

_____ Santo Forte. Rio Filme, 1999.

PERIÓDICOS:

Revistas:

- BERRIEL, Maria Maia de Oliveira. O Negro, uma identidade em construção. Rio de Janeiro: Cadernos do ICHF, n^o 33, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. “Você disse ‘popular’?”. In: Revista Brasileira de Educação. ANPED, n^o 1, Janeiro/Abril de 1997.
- CRESPO, Samyra Brollo de Serpa. “Boletim da Revista do Clero: Um olhar sobre a estruturação ideológica neo-consevardora da Arquidiocese do Rio de Janeiro”. In: Revista do ISER, n^o 34, 1989.
- DA MATTA, Roberto. “Treze pontos riscados em torno da cultura popular”. In: Anuário Antropológico 92, Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1994.
- LARA, Silvia, Hunold. “Trabalhadores escravos”. In: Trabalhadores. São Paulo: UNICAMP, 1989.
- NASCIMENTO, Abdias. “Testemunho”. In: Cadernos Brasileiros, 80 anos de Abolição. Rio de Janeiro: Ed. Cadernos Brasileiros, n^o 47, maio/junho, 1968, pp.11-118.
- POLLAK, Michael. “Memória e Identidade Nacional”. In: Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, v. 5, n^o 10, 1992, pp. 200-215.
- RIBEIRO, René. “Africanos e seus descendentes e seu catolicismo no Brasil”. In: Cadernos Brasileiros, 80 anos de Abolição. Rio de Janeiro: Ed. Cadernos Brasileiros, n^o 47, maio/junho, 1968, pp. 11-118.
- SANTOS, Joel Rufino dos. “Seminário para a criação do Parque Histórico Nacional de Zumbi”. In: Revista de Estudos Asiáticos. 1981.
- TOLEDO, Roberto Pompeu de. “A sombra da escravidão”. In: Veja. Rio de Janeiro: Ano 29, 15 de maio de 1996, pp. 52-65.
- “Mito questionado, Monsenhor carioca revela em pesquisa que a popular escrava Anastácia jamais existiu”. In: Veja. Rio de Janeiro, 30 de março de 1988.
- Trabalhadores - Escravos. Publicação mensal do Fundo de Assistência à Cultura. São Paulo: Campinas, 1989.

Jornais:

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. “O carnaval da transição”. In: Jornal do Brasil. Rio de Janeiro, 2 de março de 1988.
- BARROS, Jorge Antônio. “Anastácia é homenageada como ‘santa’”. In: Jornal do Brasil, 13 de maio de 1987.
- BIANCHI, Ney. “Escrava Anastácia, negro milagre de olhos azuis”. In: Revista Manchete. Rio de Janeiro, nº 1.883: 64-68, maio de 1988.
- CASTILHO, Carlos. “O racismo envergonhado”. In: Cadernos do Terceiro Mundo. Ano XI, nº 110, pp.46-57.
- CEZIMBRA, Marcia. “Manchete exhibe escrava Anastácia com muito sexo”. In: Jornal do Brasil. Rio de Janeiro, 14 de maio de 1990, Caderno B.
- FONTES, Flávia. “A influência das Cores”. In: Gazeta Mercantil. São Paulo, 3 a 4 de março de 2001, p. 5.
- GA, Luiz Carlos & SANTOS, Joel Rufino dos. “Ppomar: Partido dos Negros”. In: Jornal da Cidadania. Rio de Janeiro. IBASE, Ano 7, nº 103, julho de 2001.
- GODINHO, Sebastião. “Desmitificação da Escrava Anastácia I. Diário do Pará”. In: Belém, 13 de janeiro de 1988.
- _____. “Desmitificação da Escrava Anastácia (conclusão)”. In: Diário do Pará. Belém, 14 de janeiro de 1988.
- _____. “Mito Questionado”. In: Diário do Pará. Belém, 03 de abril de 1988.
- MINEIRO, Procópio. “Uma agenda para a igualdade”. In: Cadernos do Terceiro Mundo. Ano XXI, nº 190, 1995.
- MONTENEGRO, Rogério. “Pastoral Católica e Negra aproxima Umbanda e Igreja.” In: O Globo. Rio de Janeiro, 28 de março de 1988.
- SCHUBERT, Monsenhor Guilherme. “Escrava Anastácia”. In: Jornal do Brasil. Rio de Janeiro, 15 de setembro de 1987.
- TAMBASCO, Maurício. “Eis o mistério da fé. Apesar da Cúria negar a existência de Anastácia, os fiéis continuam pedindo milagres no Museu do Negro e comprando tudo que se refere à escrava”. In: Última Hora. Rio de Janeiro, 25 de março de 1988, Segundo Caderno.
- TEIXEIRA, Cid. “Bilingüismo religioso”. In: O Globo. Rio de Janeiro, 18 de maio de 1987.

- “Rio de Janeiro, de praças e de todos os santos”. In: O Globo. Rio de Janeiro, 11 de agosto 1991.
- “Na TV, a história de Anastácia ganha cor numa trama que envolve sexo, abolição de escravos”. In: Revista Manchete. Rio de Janeiro, 2 de julho de 1990.
- “A polêmica sobre a escrava Anastácia virou vídeo”. In: Jornal do Brasil. Rio de Janeiro, 24 de março de 1988, Revista de Domingo.
- “A Dor de uma Raça”. In: O Fluminense, 03, Junho, 1974.
- “Os mistérios da Escrava Anastácia”. In: O Globo. Rio de Janeiro, 25 de março de 1988, jornal de bairros: Madureira.
- “Escrava Anastácia é homenageada por fiéis em seu templo”. In: O Globo. Rio de Janeiro, 13 de maio de 1989.
- “O reino de Anastácia. Milhares vão ao templo dedicado à ‘santa’ negra”. In: Jornal do Brasil. Rio de Janeiro, 13 de maio de 1989.
- “Fiéis vão homenagear a Escrava Anastácia em sua Igreja” (Propaganda paga). In: Jornal O Dia, maio de 2000.
- Classificados com agradecimentos à escrava Anastácia. O Extra 23 de maio de 2001.
- Classificados com agradecimentos à escrava Anastácia. O Liberal. Belém, 23 de abril de 1986.

Publicações religiosas:

- ALVES, Antônio. Anastácia, Escrava e Mártir Negra. Rio de Janeiro: Eco, [s.d].
- SILVA, Ubirajara. Mensagem de Anastácia, pensamento vivo. Rio de Janeiro. 2ª edição, mimeo, 1985, pp.39.
- _____. O Poder Místico de Anastácia. Rio de Janeiro: U. Rodrigues, 1997.
- Escrava Anastácia. Minas Gerais: Mariana, Folhinha Mariana, 1991.
- Boletim da Revista do Clero, outubro de 1987.
- Boletim Mensal da Irmandade do Rosário e São Bendito dos Homens Pretos. Ano 5, nº 50 de outubro de 1983.
- Ordem Universal da Escrava Anastácia. Documento de registro de casamento religioso. Rio de Janeiro, 1988.
- Ordem Universal da Escrava Anastácia. Milagres e Graças (registros de graças alcançadas e do processo de pedido de canonização da escrava). Rio de Janeiro, 1984.

MOPRAN – Associação Beneficente. Rio de Janeiro, Boletim nº 2, jan/fev 1985-1986.

MOPRAN – Associação Beneficente. Rio de Janeiro, Boletim nº 4, 1987

Redenção, Jornal da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro. Publicações referentes aos anos de 1999/2000. Distribuição interna gratuita.

Divina Liturgia. Esclarecimento sobre a igreja Católica Apostólica Ortodoxa Antioquina.

Museu do Negro – *Anexo à Igreja do Rosário* - 1999

Museu do Negro - 2001

Preces encontradas no Museu do Negro:

Preces encontradas na igreja de Anastácia (Olaria):

*Cordel da Escrava Anastácia*²

História e Martírios da Escrava Anastácia

Ainda hoje lembramos
O tempo da escravidão
Quando o escravo sofria
A terrível humilhação
Pelas mãos dos poderosos
Carrascos sem coração

Isto começou nos tempos
Que os navios negreiros
Vinham trazendo escravos
Por piratas estrangeiros
Para venderem baratos
Aos grandes fazendeiros

Portanto é um memorando
Para todos os escritores
E poetas populares
Também mostram seus valores
Documentando as angústias
Desses pobres sofredores

Mas tinha que se findar
Aquela lei infiel
Graças à compadecida
Nossa princesa Isabel
Que libertou os escravos
Desse martírio cruel

Foi em mil e oitocentos
e oitenta e oito, então
a 13 de maio
depois da abolição
que o escravo, a princesa
fez sua libertação.

Me refiro a uma história
de uma escrava sofrida
por nome de Anastácia
que foi muito perseguida
e sacrificada a ponto

² SANTOS, Apolônio. “História e Martírios da Escrava Anastácia”. In: SANTOS, Olga de Jesus & VIANNA, Marilena (org.). O Negro na Literatura de Cordel. Fundação Casa de Rui Barbosa: Rio de Janeiro, 1989.

de cedo perder a vida.

Anastácia era uma escrava
morena cor de canela
inteligente e cortês
amável, risonha e bela
que todo homem pasmava
com a formosura dela.

Naquele tempo passado
no Estado da Bahia
em uma certa fazenda
essa escrava vivia
onde um tal capataz
bastante lhe perseguia.

Como ela não queria
tê-lo como seu amante
o monstro arrojou-se tanto
com seu instinto pedante
que levou à escrava
uma calúnia infamante.

Isto chegou aos ouvidos
do seu patrão fazendeiro
para ser mais verdadeiro
deu um jeito de provar
seu enredo traiçoeiro.

Ele disse: – Meu patrão
vim lhe contar um enredo
vi sua escrava Anastácia
saindo hoje bem cedo
lá do quarto do seu filho
descobri todo segredo.

– Ela está fazendo tudo
pra conquistar o rapaz
ele me disse que ela
não quer mais deixá-lo em paz
o senhor tem que saber
ela de que é capaz.

– Ela toda noite vai
para o quarto de Joãozinho
dorme a noite com ele
e de manhã bem cedinho
sai toda se disfarçando
pisando devagarinho.

O seu patrão disse: – o quê?
isto mesmo é verdade?
O capataz disse: – Eu juro
com toda sinceridade
qualquer um dia eu lhe provo
a pura realidade.

Aqui deixo o fazendeiro
colérico cheio de ira
faamos do capataz
que na hora se retira
foi combinar com Joãozinho
pra confirmar a mentira.

Chamou-o e disse: – Rapaz
você não pressentiu nada?
que por você, Anastácia
está muito apaixonada
Sei que você gostaria
de topar esta parada.

O rapaz lhe disse: – Claro
eu gostaria demais
porque vivo cobiçando
seus encantos sensuais
porém isto tem que ser
muito oculto de meus pais.

Respondeu o capataz:
Juro que não há perigo
o segredo é entre nós
e a ninguém nunca digo
sabes com toda a certeza
que sou seu melhor amigo..

Portanto você querendo
gozar os carinhos dela
pode ir para o seu quarto
que eu vou dizer a ela
que você está doente
e pede um chá de marcela.

Ela chegando
você já sabe como é que faz
feche a porta do quarto
e pode ficar em paz
faça o seu bom proveito
e boa sorte, rapaz.

O maldito capataz

seguiu pra casinha urgente
chegando disse: – Anastácia,
o Joãozinho está doente
prepare um chá para ele
e leve rapidamente.

A pobre tão inocente
sem ter nenhuma maldade
foi logo fazendo o chá
com a maior brevidade
sem pensar que cairia
nos laços da falsidade.

Botou o chá numa xícara
e foi com todo carinho
diretamente pro quarto
levar o chá a Joãozinho
sem saber que caminhava
numa vereda de espinho.

Joãozinho estava na cama
se levantou sem demora
foi logo fechando a porta
do quarto na mesma hora
e disse a ela: – Não grite
senão a coisa piora.

Deixemos ela trancada
tentando se defender
vamos ver o capataz
o que procurou fazer
a trama mais criminosa
agora o leitor vai ver.

Foi chamar o fazendeiro
que ainda não dormia
dizendo: – Eu quero provar
o que lhe disse outro dia
venha ver sua escrava
não merece garantia.

Agora eu vi quando ela
entrou bem devagarinho
eu lhe disse qu'ela dorme
toda noite com Joãozinho
se o senhor não acredita
venha olhar de pertinho.

O velho correu depressa
com um chicote na mão

bateu na porta do filho
irado como um leão
disse: – Joãozinho, abra a porta
quero uma explicação.

Joãozinho naquela hora
sem entender a cilada
não podia defender-se
daquela trama malvada
abriu a porta pro velho
sem saber responder nada.

Com a presença do pai
seu corpo todo tremia
ficou pálido sem ação
sem saber o que diria
abria a boca e fechava
e a fala não saía.

A pobre escrava chorava
envergonhada e aflita
dizendo: – Meu Deus, caí
numa cilada maldita
que eu estou inocente
só mesmo Deus acredita.

O fazendeiro lhe disse:
Maldita escrava atrevida
pelo teu atrevimento
tu hoje aqui te liquida
porque vou dar-te uma surra
pra deixá-la moída.

Ali foi chicoteando
a pobre infeliz
que a ponta do chicote
foi atingir sei nariz
que ficou sangrando
igualmente um chafariz.

Ele sem se condoer
da pobre desventurada
chicoteava a escrava
com uma ira danada
que a coitada ficou
toda cortada e rasgada.

O filho do fazendeiro
vendo o pai a torpeza
pegou-o no braço dizendo:

Pare esta “malvadeza”
que esta infeliz escrava
é inocente indefesa.

O velho lhe respondeu
daqui você hoje vai
para um lugar distante
para respeitar seu pai
e esta escrava atrevida
da prisão nunca mais sai.

E chamando o capataz
disse: – Bote na prisão
esta escrava atrevida
e sua alimentação
será uma vez por dia
um copo d’água com pão.

Naquela ocasião
o maldito capataz
prende a pobre inocente
com seu instinto voraz
pra poder vingar-se dela
com alma de satanás.

Havia a lei da mordaca
naquele tempo passado
quando pegavam um escravo
era logo amordaçado para ele não gritar
quando fosse torturado.

Assim fez o capataz
com essa pobre inocente
amordaçou-a e levou-a
presa por uma corrente
e amarrou-a num tronco
e surrou-a brutalmente.

Quando ela desmaiou
por causa da tirania
o capataz foi buscar
um balde com água fria
pra ver se seu corpo inerte
com o banho se bulia.

Enquanto a escrava estava
naquela prisão selvagem
o velho disse ao filho:
Arrume a sua bagagem
porque o senhor agora

vai fazer uma viagem.

Daqui você vai direto
para o Rio de Janeiro
estudar na faculdade
pra ser médico ou engenheiro
pode ir que todo mês
eu te mandarei dinheiro

O filho do fazendeiro
já tinha grande vontade de conhecer o Rio de Janeiro
achou a oportunidade
muito boa e viajou com a maior brevidade.

A pobre escrava ficou
o dia todo amarrada
as mãos presas na corrente
e a boca amordaçada
com o lombo em carne viva
toda roxa e golpeada.

Depois o tal fazendeiro
teve dela compaixão
parece que Deus tocou seu malvado coração
mandou soltar a escrava
e dar-lhe alimentação.

Pois o fazendeiro tinha
nela forte desejo
mas sempre se disfarçava
e procurava um ensejo
só a fim de saciar
seu instinto malfacejo.

Porque a escrava tinha
um corpo muito perfeito
os seios bem atrativos
o busto do mesmo jeito
todo homem cobiçava
aquele corpo bem feito

Além disso era dotada
de habilidade e candura
morena da cor de jambo
ou uma ameixa madura
da classe negra ela era
a deusa da formosura

Pois até sua patroa

esposa do fazendeiro
tinha um grande ciúme
com um despeito matreiro
a ponto de arrojarse
no mais cruel desespero.

E quando viu seu marido
suspender toda vingança
da pobre escrava Anastácia
cresceu a desconfiança
e uma grande maldade chegou na sua lembrança.

E logo a sua presença
mandou vir o capataz
e pediu que perseguisse
a escrava mais e mais
para que satisfizesse
os seus despeitos brutais.

Em qualquer uma falta
que a escrava caísse
ou qualquer motivo justo
que o capataz descobrisse
contasse a sua patroa
para que ela a punisse

Acontece que um dia
o seu patrão fazendeiro
viajou para Salvador
retirar algum dinheiro
para mandar para seu filho no grande Rio de Janeiro.

Sabemos que o capataz
já vivia vigiando
a bela escrava Anastácia
um dia foi avistado
ela c'um naco de queijo
na boca saboreando.

Desta vez o capataz
aproveitou o flagrante
depois de ralhar com ela
foi logo no mesmo instante
contar a sua patroa
o seu enredo infamante.

A mulher sabendo disto
virou uma serpente
mandou prender a escrava com uma grossa corrente
amordaçá-la e depois

surrá-la barbaramente.

E também mandou botar
apertando o seu pescoço
um instrumento horroroso
de ferro afiado e grosso
o qual fez um ferimento
profundo que deu no osso.

A pobre escrava ficou
neste terrível sofrimento
o dia todo e a noite
naquele padecimento
toda tomada de dores
sem ter alívio um momento.

Enquanto isto o patrão
que se achava ausente
na capital de Salvador
passou dois dias somente
no terceiro dia cedo
ele regressou urgente.

Chegando ele encontrou
a escrava amordaçada
e por enorme corrente
num tronco aprisionada
com um ferro no pescoço
já pálida e desfigurada.
O homem foi perguntando:
Por que está na prisão
esta infeliz escrava?
A mulher lhe disse então:
Estava comendo queijo
sem minha autorização.

O patrão compadecido
daquele padecimento
mandou soltar a escrava
e viu naquele momento
que no pescoço ela tinha
um enorme ferimento.

Pois ela havia sofrido
a mais horrenda tortura
produzida pelo ferro
uma enorme queimadura
e um grande ferimento
com uma enorme abertura.

Apesar de Anastácia
possuir a cor morena
seu pescoço estava inchado
e preto que dava pena
o homem não conheceu
que tinha dado gangrena.

Quando o fazendeiro viu
que a escrava estava mal
depressa mandou buscar
um médico na capital
o doutor não deu mais jeito
que o caso era fatal.

Que tinha dado gangrena
logo o médico constatou
e disse: – Não tem mais cura
que a moléstia passou
só resta esperar a morte
que jeito mais eu não dou.

O fazendeiro pagou-o
o médico se foi embora
então no dia seguinte
de meio-dia a uma hora
a pobre escrava entregou
a alma a Nossa Senhora.

Seu rico senhor ficou
cheio de melancolia
tratou de seus funerais
na manhã do outro dia
deu-lhe um enterro digno
como ela merecia.

Depois que ela partiu
para a Santa Eternidade
o capataz com remorso
descobriu toda a verdade
que tinha feito com ela
a mais cruel falsidade.

Contou tudo ao fazendeiro
a trama que inventou
envolvendo o filho dele
que com qual combinou
porém sem ele saber
por que foi que ele tramou.

Disse ao patrão porque

cobiçava muito ela
mas ela não o queria
e ele com ódio dela
tomado pela paixão
fez uma trama daquela.

A mulher do fazendeiro
também remorsionada
disse que só fez aquilo
por estar enciumada
e castigou a escrava
sem ela ter culpa de nada

O fazendeiro lhe disse:
Você por me ter amor
Por mim está perdoada
pra isso não há rancor
porém este capataz
me foi grande traidor.

Por este justo motivo
eu não posso perdoá-lo
por esta sua traição
desde já vou dispensá-lo
pode ir embora antes
que eu resolva matá-lo.

O fazendeiro também
ficou muito arrependido
que nunca mais maltratou
um escravo desvalido
tornou-se muito prudente
cortez e compadecido.

Assim conclui a história
da escrava torturada
a bela infantil Anastácia
que morreu martirizada
dizem que ela foi santa
e vai ser canonizada.

Foste tu escrava Santa
vítima das grandes torturas
mas agora estás velando
pelas fiéis criaturas
ouvindo nossos pedidos
daquelas sumas alturas.

A vida tem seu mistério
Alguém já não compreende

Lutando com a verdade
Vivente nenhum de rende
Eternamente triunfa
Sua inocência defende.

FIM

Rio de janeiro, 11 de janeiro de 1985.

Anexo de imagens:



Sem mordação e com jóias: princesa.

A tradicional imagem de Etienne Arago. O tom dos olhos aparenta ser mais claro, mas a cor azul lhe é conferida posteriormente.



Olha aí Zumbi e Anastácia numa parede do Museu do negro. Logo abaixo ficava um armário repleto de ex-votos.



Cartão telefônico da TELERJ. Homenagem ao Dia da Consciência Negra – 1998.



Fachada da Igreja Católica Ortodoxa de Olaria: Igreja de Anastácia e de São Cosme e Damião, em dezembro de 1998.



Interior do Templo de Vaz Lobo, perto ao cruzeiro. Data 01/11/1999.



Lateral do altar em Olaria.



Altar em Vaz Lobo.
Dezembro de 1998



Nova arrumação no armário do Museu do Negro em 2000. No lugar de ex-votos aparece tal disposição com o título: *“Mulheres africanas em várias épocas”*



Casal de pretos-velhos ao pé da cruz. Museu do Negro – 1998/9.



Imagem vendida em loja de artigos religiosos. Rio de Janeiro – maio de 2001.