

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

MÔNICA CAROLINA SAVIETO

CATOLICISMOS CRIOLIZADOS:
presença centro africana na região do
Vale do Paraíba (SP)

Mestrado em História

São Paulo,
2010.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

MÔNICA CAROLINA SAVIETO

CATOLICISMOS CRIOLIZADOS:
presença centro africana na região do Vale do Paraíba (SP)

Dissertação apresentada ao
Departamento de História
da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo
como exigência parcial para
conclusão do Mestrado,
sob orientação de Prof. Dra.
Maria Antonieta Antonacci.

São Paulo,
2010.

Ao meu pai e minha mãe que sempre possibilitaram e estimularam meus estudos.
Agradeço muito. Aos meus amores – Iberê, marido e namorado eterno, e
João, filho querido – pelo apoio, incentivo e paciência.

Agradeço a todos os que contribuíram, de alguma forma, para as minhas reflexões – autores, professores, artistas e “festeiros”, do Vale do Paraíba e de outras “fronteiras” – e, sobretudo, à minha orientadora Prof. Dr. Maria Antonieta Antonacci, que me apresentou Áfricas profundas e “epistemologias do sul”, revitalizando e estimulando olhares e até posturas de vida, além de produções acadêmicas. Agradeço também a CAPES pela bolsa concedida que me ofereceu uma certa tranquilidade na elaboração da pesquisa.

RESUMO

O catolicismo, na região do Vale do Paraíba, ao longo do século XIX, passou por profundas mudanças. Esta originalidade, resultante da presença africana, é notável ainda hoje em festas religiosas da região. A presente pesquisa procura abordar esta originalidade através da estatuária de santos católicos denominados *nó de pinho*. A presença centro africana no Vale foi vislumbrada através de imagens *nó de pinho*, de festas religiosas, de jornais locais, de dados de demografia história e fotografias históricas. Compreender como grupos de africanos escravizados tomaram para si elementos culturais que lhes foram impostos - o catolicismo – traduzindo e criando Áfricas no Brasil, significa enfocar novos sujeitos históricos, novas comunidades e novas dinâmicas sociais.

Palavras chave: arte africana – estátuas de santos - catolicismo – festas religiosas.

ABSTRACT

Catholicism, in the region of the Vale do Paraíba, throughout the century XIX, got by profound changes. This originality, resulting from the african presence, is remarkable in religious feast of the region even today. This research approach this originality through statuary catholic saints called *nó de pinho*. The central african presence in the Valley was glimpsed through images of saint *nó de pinho*, religious festivals, local newspapers, historical demographic data and historic photos. To understand how groups of enslaved africans taking itself cultural elements which have been imposed – the catholicism - translating and creating Áfricas in Brazil, means to focus new subjects historical, new communities and new social dynamics.

Key words: african art – images os saint - catholicism - religious festivals

SUMÁRIO

Introdução	8
Capítulo 1 – O Vale do Paraíba do século XIX	16
Tráfico interno e externo	19
Africanos e descendentes	23
Dados demográficos	33
Família e ancestralidade	39
Diásporas e traduções	45
Capítulo 2 – Linguagens da África Central no Vale do Paraíba	49
Linguagem oral	49
Linguagem corporal	52
Crioulização	54
Linguagem escrita: a Festa do Divino nos jornais de Taubaté	56
Festas e memórias	64
Capítulo 3 – Linguagem simbólica: as estátuas de santos <i>nó de pinho</i>	73
Arte centro africana: o <i>ndop</i> e o <i>nkisi</i>	78
O artesão	81
Estátuas <i>nó de pinho</i>	84
Santo Antônio na estátua <i>nó de pinho</i> e nas traduções	93
Figuras femininas e fertilidade	97
Música e suas interlocuções: artes e religiosidade	103
Considerações Finais	108
Referências Bibliográficas	114

INTRODUÇÃO

A região do Vale do rio Paraíba do Sul não é só uma localidade geográfica natural ou parte da divisas entre os Estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo ou uma das cinco regiões do Estado de São Paulo – Oeste Paulista, Litoral, Capital, Vale do Ribeira, além do próprio Vale do Paraíba -, mas foi uma possibilidade de construção identitária que envolveu tensões e traduções em meio à sociedade escravista e cafeeira. Histórias, envolvendo o sul de Minas Gerais, o Oeste do Rio de Janeiro e o Leste de São Paulo, entrecruzaram-se no século XIX com o desenvolvimento da cafeeira e, mesmo antes, nos séculos XVII e XVIII, com o escoamento do ouro e da produção do açúcar. Dentre as cidades paulistas do Vale – Aparecida, Areias, Bananal, Caçapava, Guaratinguetá, Jacareí, Lorena, Natividade da Serra, Paraibuna, Pindamonhangaba, São José dos Campos, São Luís do Paraitinga, Taubaté, entre outras¹ - todas elas relacionaram-se entre si através de práticas afins: as atividades agrícolas, o escravismo e a cultura fronteira dos “catolicismos crioulizados”.

O cristianismo, em seu projeto de civilização, foi alvo de apreciação, leitura e tradução por parte dos vários povos conquistados. Os africanos e afro-descendentes no Brasil, especificamente os da região do Vale do Paraíba, em São Paulo, submetidos às exigências econômicas e às práticas culturais metropolitanas, entraram em contato com o catolicismo, seus ritos, códigos e crenças, e, inevitavelmente, interagiram, traduzindo

¹ As cidades citadas são aquelas que apareceram mais explicitamente nas fontes e bibliografias estudadas: foram citadas em artigos de demografia histórica e jornais que faziam referências a festas religiosas católicas, com suas práticas e traduções africanas. Algumas dessas cidades já demonstravam vitalidade por ocasião das chamadas “Estradas Reais”: Guaratinguetá, Cunha e Cruzeiro. Interligadas pelo caminho do escoamento do ouro, do açúcar e, no século XIX, do café, estas cidades articularam-se em histórias e culturas comuns. Estas foram marcadas pela presença do africano e descendente em múltiplos aspectos: no trabalho e nas cosmologias.

seus preceitos e atividades, a partir de suas cosmologias. Este contato já havia ocorrido em algumas regiões africanas

A presente pesquisa propõe-se a analisar singularidades do catolicismo praticado no Vale do Paraíba, no século XIX, e seus prolongamentos hoje, localizando culturas africanas presentes na região. Daí o título da pesquisa referir-se a culturas fronteiriças, ao catolicismo em processo de tradução por parte das populações africanas e descendentes presentes no Vale do Paraíba. Esta tradução expressou-se sobretudo nas artes – estátuas de santos *nó de pinho* – e nas festas religiosas – na festa do Divino Espírito Santo.

Para compreendermos como esta cultura formou-se no Vale do Paraíba, estudamos a estatuária de santos, denominadas *nó de pinho*, em seus elementos simbólicos e formais, sendo que, no decorrer deste estudo, fez-se necessário travar diálogos com várias outras fontes: fotos, imprensa, performances nas festas e demografia. Mas as esculturas de santos *nó de pinho* constituíram-se nos principais testemunhos de comunicação, ponto de partida e estímulo inicial para a pesquisa. As esculturas *nó de pinho* foram identificadas como um conjunto homogêneo, por pesquisadores em arte e em história, por apresentarem afinidades, tais como: retratam santos, na sua maioria santo Antônio; foram esculpidas no século XIX e na região do Vale do Paraíba; seus autores, africanos e descendentes, criaram e utilizaram-se delas em suas experiências de recriar Áfricas na diáspora; carregam elementos estéticos e simbólicos centro africanos; foram elaboradas com a matéria prima *nó de pinho* - nódulos da raiz de um pinheiro da região, *Araucária angustifolia* (pinheiro do Paraná) - da qual lhe empresta o nome.

A riqueza da utilização deste tipo de fonte consiste no fato de terem sido elaboradas por centro africanos presentes na região do Vale do Paraíba. Ao elaborarem os *nó de pinho*, imprimiram suas concepções de mundo em um suporte – madeira –, expressando-se e inscrevendo neste suas tradições.

A fonte material – estátuas *nó de pinho* - apresenta um diferencial perante documentos escritos. Estes carregam sempre o filtro da minoria letrada que os pôde elaborar, estando impregnados por suas visões e representações. Muitos tipos de

documentos são possíveis de serem utilizados para apreender a cosmologia africana no Brasil do século XIX, mas, principalmente os escritos, estão impregnados pelo olhar da Igreja Católica, do proprietário, do cafeicultor, da imprensa, enfim da cultura letrada e dominante. Assim, uma sociedade plural é percebida como singular. Indícios e interpretações de outros sujeitos sociais, que não só os da elite letrada, só seriam possíveis utilizando-se monumentos para além dos escritos.

Africanos e descendentes deixaram vestígios, que vêm sendo estudados nos últimos anos, como os de caráter oral, gestual, performático, enfim, estético e celebratório sobretudo. Neste sentido, as estátuas *nó de pinho* constituem-se em rastros preciosos para uma historiografia que se propõe a trabalhar representações e culturas materiais ainda pouco evidenciadas². Desta forma, as sociedades estudadas, no caso, a “católica” da região do Vale do Paraíba, podem ser vislumbradas em sua pluralidade e movimentos, rompendo a impressão de homogeneidade e estaticidade – impressão esta obtida, principalmente através de fontes escrita. Enfim, problematizar a estatuária *nó de pinho* significa possibilitar o acesso a culturas africanas através de suas próprias produções culturais.

Muitas dessas estátuas estão presentes, atualmente, em museus ou mesmo em coleções particulares. O Museu Afro Brasil tem um grande acervo de estátuas *nó de pinho*, com as quais estamos nos relacionando e estudando na presente pesquisa. Muitas delas foram criadas e circularam apenas entre africanos e seus descendentes, só entrando em contato com a sociedade dita “branca e cristã” em outro contexto: quando fora de uso ou dentro do contexto museológico. Mas estas estátuas, que se configurariam como a “beleza do morto” de Certeau, são portadoras de culturas africanas que teimam em permanecer vivas em manifestações religiosas do Vale do Paraíba. Nas festas religiosas desta região, a presença africana é notável, evidenciando um “catolicismo crioulo”, denso, dinâmico e plural, que vem manifestando-se nas congadas e moçambiques, entre outras expressões de renovação de tradição africana.

Estudos em demografia histórica também foram utilizados nesta pretensão de aproximarmos de africanos e descendentes do Vale do Paraíba. Discutimos dados

² A expressão *rastro* advém de conversações de Édouard Glissant

numéricos resultantes de estudos exaustivos sobre censos, registros de batismos, de óbitos etc, realizados por Francisco Luna, Iraci Costa e Herbert Klein. Enfim, dados numéricos, longe de tornar uma análise formal e fria, sensibiliza-nos para outros protagonismos.

Para aproximarmos-nos dos negros, reduzidos à condição de escravo, no Vale do Paraíba, em meio a tensões sociais, também foram preciosas as fotografias de Marc Ferrez, elaboradas na segunda metade do século XIX. A foto explicita, entre outras tensões, as que marcaram relações entre os africanos fotografados e o brasileiro / europeu fotógrafo.

Como o que nos importa são movimentos e tensões nas culturas do Vale do Paraíba, abordamos também fontes escritas, pois revelam sinais de cultura branca, letrada e cristã e suas representações. Neste sentido, foram utilizados, como fontes, jornais da cidade de Taubaté – *O Taubateense*, *O Paulista*, *A Imprensa de Taubaté*, *O Noticiarista* –, que circularam no Vale do Paraíba na segunda metade do século XIX, com o objetivo de entender a preparação e repercussão de festas religiosas, especificamente a Festa do Divino Espírito Santo, em seus diálogos com a cultura centro africana. Transparecem, neste tipo de fonte, visões sobre o catolicismo por parte da imprensa liberal, da própria Igreja Católica, da elite cafeeira imbuída de seus ideais de progresso e de enaltecimentos oficialistas do Estado católico, mas também, de forma não explícita, transparece a visão dos africanos em suas participações em festas religiosas e traduções culturais.

Compreender como um grupo toma de empréstimo elementos culturais que lhes foram impostos – o catolicismo –, criando uma nova identidade, significa focar sujeitos históricos com outros olhares, apreendendo novas comunidades e novas dinâmicas sociais. Um grupo, a princípio disperso, em meio à diáspora africana, sem direito à identidade e excluído pelo “não-ser” do escravo, encontra, até mesmo nos elementos opressores, possibilidades de rearticulação e constituição de novos modos de ser e de comunicarem-se com suas crenças e seus ancestrais. Falar sobre “catolicismos crioulistizados”, significa falar de uma cultura permeada pela dominação, mas também pela resistência e inventividade.

A dinâmica cultural, promovida por ocasião dos contatos culturais e da conquista, resultou em negociações, modificações e incorporações profundas nas várias culturas em questão – a europeia cristã, as africanas e a brasileira em formação no século XIX. Não resultaram somente em imposição de uma cultura sobre a outra, na medida em que mesmo um povo dominado e reduzido à escravidão fez uma leitura ativa dos códigos que lhes foram impostos. Ao tratar de códigos e simbologias estranhos a seus horizontes culturais, o povo que os leu, inevitavelmente, atribuiu-lhes sentidos próprios. Desta forma, elementos culturais foram traduzidos, reinventados, resultando em algo absolutamente original e inédito.

O catolicismo, modificado por centro africanos que colocaram suas concepções de mundo e suas traduções em objetos sacros (*estátuas nó de pinho*), passou por processos de desestabilização, resultando em especificidades ricas e únicas, típicas de regiões de fronteiras culturais. Este fenômeno ocorreu em múltiplas fronteiras ou *zonas de contato*³, tanto na África antes da diáspora negra, como depois, na região do Vale do Paraíba.

Antes mesmo da vinda destes povos ao Brasil, esta capacidade de reinventar e de apropriar-se de elementos da cultura europeia já se realizava em África. No norte de Angola atual, na bacia do Congo, o cristianismo europeu, imposto por missionários jesuítas e capuchinhos, não sendo exatamente aceito, sofrera modificações por parte dos bakongo. Utensílios e rituais, que a princípio lhes seriam impostos pelos europeus, foram alterados em dinâmicas de mão dupla. De certa forma, os povos contactados culturalmente se impunham, em dinâmicas de incorporações, sendo que códigos culturais centro africanos passaram a marcar presença na religião do colonizador. Esta dinâmica cultural, ou seja, este movimento de incorporação de elementos da cultura do outro intensificou-se no Brasil na medida em que africanos, de diferentes povos e línguas, mas de uma mesma grande região – bacia do rio Congo – encontraram-se na região do Vale do Paraíba.

Estudos sobre esta mesma temática, explorando a estatuária *nó de pinho*, já foram realizados por Robert Slenes, Marina de Mello e Souza, Carlos Lemos, Francisco

³ Na expressão de Mary Luise Pratt.

de Castro Ramos Neto, entre outros. A presente pesquisa, diferentemente das anteriores, propõe-se a analisar a temática no século XIX, mas também em seus prolongamentos contemporâneos, na medida em que esta cultura religiosa afro-brasileira apresenta grande vitalidade, ganhando forte expressão nas festas religiosas realizadas atualmente nas cidades do Vale do Paraíba.

Nestas cidades ocorreram, e ocorrem, múltiplas manifestações artísticas de caráter religioso - confecção de estátuas de santos católicos, moçambiques, congadas, jongo, etc. - e, de certa forma, em meio às cidades atualizaram-se novas identidades que ganham maior visibilidade. Dentre as cidades do Vale do Paraíba, a presente pesquisa foca mais detidamente Taubaté e São Luís do Paraitinga.

São Luís do Paraitinga trás especificidades tais que justifica sua escolha como um espaço privilegiado para o presente estudo. Nesta região, a presença africana remonta ao século XVIII, ou seja, é anterior às demais regiões do Estado de São Paulo. Considera-se que, aproximadamente, 90% das cidades atuais do Estado de São Paulo desenvolveram-se com a economia do café, mas a cidade de São Luís do Paraitinga desenvolveu-se anteriormente, como afirma Luis Saia e Jaelson Bitran Trindade na obra *São Luís do Paraitinga*. Inaugurada em 1765, a cidade possibilitaria, segundo o projeto metropolitano, a intensificação da ocupação da região situada entre o Vale do Paraíba e o litoral. Para a metrópole, esta ocupação auxiliaria a controlar o escoamento do ouro da região das minas até os portos de Ubatuba e Parati. Por ocasião do crescimento da cultura do café, esta região demandou um maior número de escravos. Estes vieram, majoritariamente, de outras regiões do Brasil - Rio de Janeiro e Minas Gerais – em diásporas regionais.

A escolha desta cidade como um dos focos da presente pesquisa também se justifica pela sua vida cultural e religiosa muito intensa ainda hoje. Próximo ao dia de Pentecostes, por exemplo, ao longo de onze dias (da quinta feira até o domingo da semana subsequente), ocorrem, além de missas, festas fora da Igreja com forte presença de elementos culturais africanos: congadas, moçambiques, etc. em vitalidade que possibilita uma rica comunicação com crenças e valores afro-descendentes.

Nesta cidade, bem como em muitas outras do Vale do Paraíba – entre elas, Aparecida, Areias, Bananal, Caçapava, Guaratinguetá, Jacareí, Lorena, Natividade da Serra, Paraibuna, Pindamonhangaba, São José dos Campos, Taubaté – várias imagens de santos denominadas *nó de pinho* foram confeccionadas no final do século XIX.

Os jornais utilizados foram impressos em Taubaté, mas circularam em várias cidades do Vale. Taubaté também será focada de forma especial na medida em que é a grande cidade – em importância econômica, em densidade populacional, em força política – da região. Tal era a sua importância econômica e política que, na segunda metade do século XIX, cogitou-se transformá-la em capital de uma nova Província que seria criada entre as de São Paulo e Minas, a Província do rio Sapucaí. Também é uma das poucas grandes cidades da região do Vale do Paraíba em que, ainda hoje, há festas religiosas com intensa participação e envolvimento da comunidade, tal como em festas de cidades menores da região.

As festas católicas na região do Vale do Paraíba foram relatadas de geração à geração e pelos jornais, ocorrendo desde as origens das cidades do Vale, no século XIX, até hoje. No século XVIII, as cidades foram fundadas e cresceram por ocasião do caminho do ouro e, posteriormente, no século XIX, por ocasião da produção do açúcar e do café. São cidades que realizavam e realizam festas religiosas e que, mesmo hoje, sobretudo as de pequeno porte, não foram inteiramente secularizadas. Com foco na Região do Vale do Paraíba e nas manifestações de um cristianismo híbrido e modificado, a presente pesquisa pretende trazer alguma colaboração para os estudos de centro africanos no Brasil.

O primeiro capítulo apresenta quem procuramos estudar. Neste esforço, nos reportamos a fontes variadas, entre elas, fotos de Marc Ferrez e dados de demografia histórica. Também procuramos nos aproximar do Vale do século XIX através de mapas que identificam caminhos e cidades.

O segundo capítulo é dedicado às linguagens – oral e corporal - da África Central no Vale do Paraíba e ao processo e conceito de crioulização, conforme trabalhado por Edouard Glissant. Passamos a analisar esta cultura “compósita” nas festas religiosas realizadas na segunda metade do século XIX no Vale do Paraíba, mais

especificamente a festa do Divino, através de jornais de Taubaté - *O Taubatéense*, *O Paulista*, *A Imprensa de Taubaté* e *O Noticiarista*. Esse capítulo discute, também, a memória e seu processo de construção; analisa as festas como fenômenos que estimulam a renovação de memórias, como a constituição e o fortalecimento de identidades.

O terceiro capítulo apresenta a estatuária de santos católicos denominada *nó de pinho*, em seus diálogos com estátuas centro africanas denominadas *nkisi* e *ndop*. Comparações quanto a elementos formais e simbólicos foram tecidas, a par de uma discussão conceitual sobre o significado da arte na Europa (e Ocidente) e na África, bem como sobre tradições culturais em processo contínuo de traduções. Estátuas de figuras femininas fazem referências à fertilidade e estas estão presentes tanto nas práticas religiosas centro africanas como nas práticas de “catolicismos crioulizados” presentes no Vale do Paraíba. As tensões entre o catolicismo representado como “puro” pela Igreja ultramontana e representado como “compósito” e múltiplo nas práticas religiosas da região, explicita-se, inclusive, nas imagens. As estátuas de Nossa Senhora grávida – a de *nó de pinho* e a da Capela das Mercês de São Luís do Paraitinga – são manifestações desta pluralidade.

Ressalto que, neste estudo, sempre foram privilegiadas as fontes e as temáticas que nos reportam às culturas africanas e “crioulas”, suas cosmologias, epistemologias, expressões artísticas, relações de trabalho, articulações para resistência etc. em festas e estátuas *nó de pinho*. Certamente, muitas das fontes e temáticas pertinentes mais ao universo europeu ou branco conquistador – leis, fontes escritas, imprensa - poderiam ter sido alvo de maior aprofundamento, mas optou-se, em muitos momentos, por não desenvolvê-los.

CAPÍTULO 1

O VALE DO PARAÍBA DO SÉCULO XIX

As cidades de Vale do Paraíba tiveram suas histórias atreladas ao dinamismo econômico de regiões que lhes cercavam: a cidade do Rio de Janeiro – porto exportador - e Minas Gerais – região aurífera. Assim, as economias do RJ, de MG e de SP, no Vale do Paraíba, nos séculos XVIII e XIX, entrelaçaram-se. O Vale, no século XVIII, produzia e vendia gêneros alimentícios para as regiões auríferas de Minas Gerais. Ao produzir açúcar e, posteriormente, café, o Vale entrava, mais sistematicamente, em contato com a cidade do Rio de Janeiro, especificamente o porto de Sepetiba. Por lá escoava sua produção e de lá demandava por trabalhadores em regime escravista.

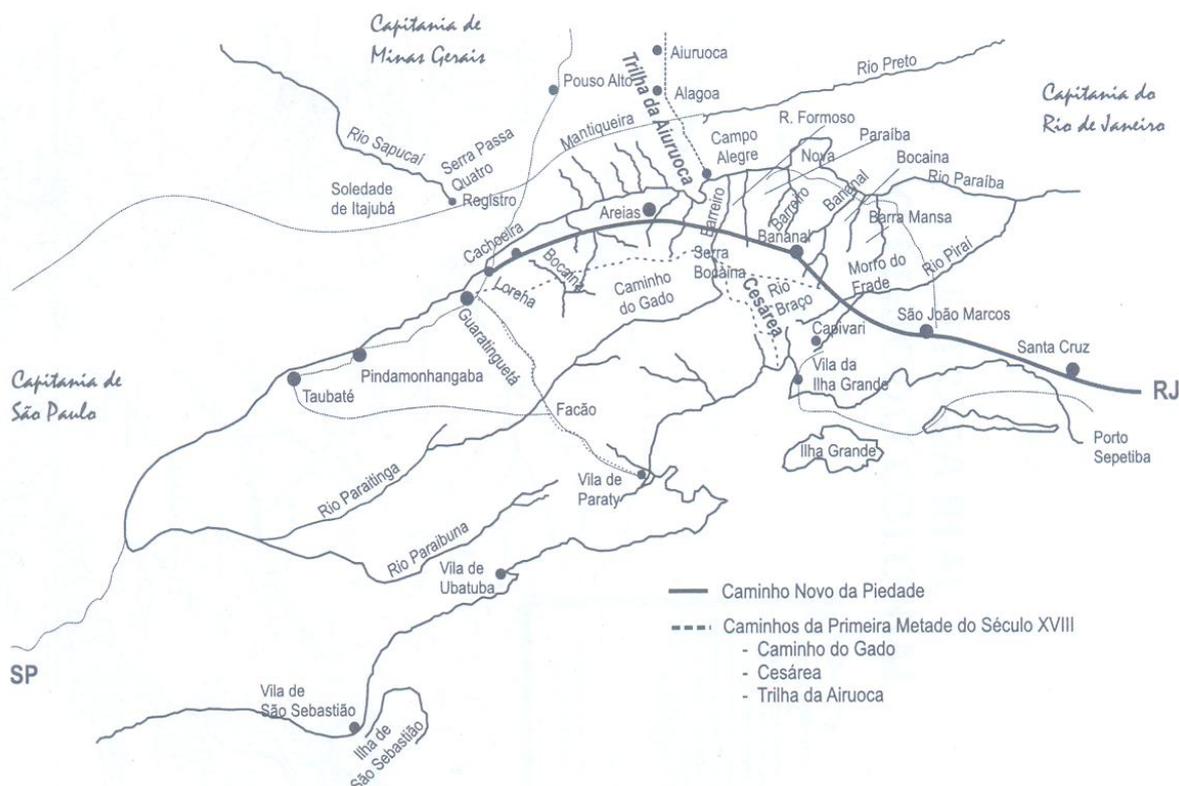
Estradas atestaram e possibilitaram o aprofundamento deste entrelaçamento. No início do século XVIII, caminhos eram trilhados envolvendo as regiões auríferas de Minas Gerais, o Vale do Paraíba, rios, mar e portos de Paraty e Sepetiba (RJ). Os caminhos utilizados, primeiramente para o escoamento do ouro, no início do século XVIII, envolvia trilhas, muitas delas indígenas, e navegação marítima e fluvial. Os perigos representados por desvios, ação de saqueadores e naufrágios fizeram com que autoridades portuguesas demandassem por rotas alternativas para o transporte do ouro. Estradas foram abertas, paralelas à antiga rota marítima navegada. Estas estradas cruzaram o Vale do Paraíba. Desta forma, passaram a trilhar por terra o que antes era percorrido por mar. Em 1778, foi concluída a construção do chamado “Caminho da Piedade”, que possibilitou a realização de todo o trajeto de escoamento do ouro somente por terra até o porto do Rio de Janeiro, de onde era remetido para Portugal.

O Vale, por onde passavam estes caminhos e estradas, desenvolveu atividades afins: pouso de tropeiros e agricultura de subsistência para o abastecimento de regiões auríferas.



Caminhos pelo Vale do Paraíba no século XVIII. (mapa retirado de TOLEDO, Francisco Sodero. *Estrada Real: Caminho Novo da Piedade*. Campinas: Editora Alínea, 2009. p. 17, mapa em preto e branco, sem escala)

Antes da construção do Caminho da Piedade, o ouro saía da região de Vila Rica e era trazido à Vila de Paraty, de onde era remetido por mar para a cidade do Rio de Janeiro. O Caminho da Piedade ficou pronto somente em 1778, momento de declínio da produção aurífera. Destinada ao escoamento do ouro, quando ficou pronta, acabou servindo para escoar o açúcar e, posteriormente, o café produzidos na região do Vale do Paraíba.



Caminho Novo da Piedade - final do século XVIII. (mapa retirado de TOLEDO, Francisco Sodero. *Estrada Real: Caminho Novo da Piedade*. Campinas Editora Alínea, 2009. p. 61, mapa em preto e branco, sem escala)

O mapa acima esboça o Caminho Novo da Piedade, que ligava MG, SP e RJ, através do Vale do Paraíba. A estrada foi construída por iniciativa do governo metropolitano e tornada oficial, ou seja, autorizada para o escoamento do ouro, o que a configurava como, entre outras tantas, Estrada Real. Assim, foi evitado o uso de outras estradas e rotas marítimas e fluviais, pouco fiscalizadas e frágeis a saques e desvios.

Mesmo antes, ao longo do século XVII, surgiram, no Vale do Paraíba, povoações fundadas por ocasião das primeiras expedições para a exploração do interior em busca do ouro. Em 1636, o Governador da Capitania de Itanhaém autorizou o bandeirante Jacques Felix a explorar a região do Vale. Em 1645, a vila de Taubaté surgiu neste contexto. Em 1651, ao longo dos caminhos que levavam o ouro para o litoral, surgiu também o povoado de Santo Antônio de Guaratinguetá. Uma trilha indígena que chegava até Paraty, bem como tantas outras que ligavam o planalto ao litoral, foi utilizada nos primeiros contatos e exploração do interior. Esta trilha foi chamada posteriormente de “Caminho Velho”.

Por este caminho, passavam o ouro de Minas Gerais rumo a Paraty e, no trajeto de volta, tropeiros trazendo demandas da região aurífera: alimentos, produtos europeus, trabalhadores escravos. O percurso de ida consistia em partir de Minas Gerais e fazer a travessia do Vale do Paraíba e da região serrana até Paraty. Por navegação, a produção seguia de Paraty para o porto do Rio de Janeiro; posteriormente, do Rio de Janeiro, o ouro era remetido a Portugal. No percurso de volta, caminhos por terra (o “Caminho Velho”), mas também fluvial e marítimo (porto de Sepetiba, rio Paraíba) eram trilhados. Por este percurso, até as regiões produtoras – então, majoritariamente as auríferas em Minas Gerais, mas também as açucareiras no Vale -, eram conduzidos os africanos escravizados. Estes subiam a serra, por vezes, já submetidos aos rigores da condição de escravo: carregando produtos europeus importados pelo Rio de Janeiro destinados à elite cafeeira do Vale.

Ao final do século XVIII, outras estradas foram abertas. O “Caminho Novo da Piedade” veio a possibilitar a ligação de Minas ao Rio de Janeiro inteiramente por terra. Nos mapas, é possível notar as cidades que cresceram ao longo dos caminhos que compunham a chamada “Estrada Real”: Taubaté, Pindamonhangaba, Guaratinguetá, Lorena, Areias, Bananal.

As estradas, no século XIX, passaram a ser trilhadas, sobretudo, com o escoamento do açúcar e do café. Estas rotas só foram substituídas, no final do século, com a instalação das primeiras ferrovias. A partir de então, as estradas – “Caminho Velho”, “Caminho Novo da Piedade”, partes componentes da denominada “Estrada Real” – foram entrando em desuso. Mas já haviam deixado suas marcas e possibilidades: a urbanização se deu no seu rastro.

TRÁFICO EXTERNO E INTERNO

Africanos, tornados escravos nas fazendas de café do Vale do Paraíba percorreram imensa distância entre a África e o Vale. Passaram por caminhos terrestres, marítimos e, por vezes, fluviais. Entre os caminhos terrestres destacam-se (na África e no Brasil) aqueles que ligavam o local da nação de origem até o porto africano e, na chegada ao Brasil, do porto do Rio de Janeiro às fazendas de café do Vale. Os caminhos

marítimos percorriam o grande circuito constituído pelo oceano Atlântico. Os caminhos fluviais, na África Central, compunham-se principalmente dos rios Zaire e Cuanza, que ligavam o interior aos portos de Mayumba, Loango, Malemba, Cabinda, Ambriz, Luanda e Benguela. Nesses portos, os Centro Africanos, principalmente bacongos e angolas, entre outras múltiplas etnias, eram embarcados compulsória e violentamente para o Brasil. Os caminhos fluviais também faziam parte da travessia no trecho do porto do Rio de Janeiro até o Vale do Paraíba: a Baía de Guanabara e o rio Paraíba do Sul. Assim, os centro africanos escravizados percorriam enorme distância entre seu local de origem e o porto; cruzavam o Atlântico; e, por fim, percorriam longo caminho, novamente por terra, do porto do Rio ao interior no Vale do Paraíba.

Esta distância passou a ser ainda maior a cada pressão inglesa contra o tráfico. Portos mais longínquos, ao norte de Luanda – Mayumba, Loango, Malenba, Cabinda e Ambriz – e até mesmo portos da costa oriental africana – Moçambique –, passaram a ser utilizados pelo tráfico, sobretudo após 1840, com o intento de fugir às investidas britânicas. Outras nações, da África Oriental, passaram a ser também escravizadas.

Por vezes, este caminho era ainda mais alongado devido ao tráfico interno no Brasil. Africanos (e descendentes) também percorreram várias províncias do Brasil em intenso tráfico interno que envolvia navegação litorânea e percurso terrestre entre portos e fazendas. Este tráfico interno envolvia várias províncias e ocorria, frequentemente, no sentido nordeste-sudeste. O item que segue pretende percorrer um pouco deste caminho, sobretudo o que envolve a chegada dos centro africanos ao Vale do Paraíba.

Os centro africanos presentes no Vale do Paraíba eram provenientes de múltiplas nações, por vezes pouco identificadas pelos traficantes europeus ou conhecidas de forma genérica pelo nome do porto do qual foram enviados para a América. Antes mesmo da travessia marítima, africanos escravizados percorriam longos caminhos a pé e/ou por rios até a chegada aos portos controlados pelos traficantes europeus. Por vezes, lá aguardavam, ao longo de meses, pelo navio que os traria ao Brasil. Nesta primeira trajetória, já ocorriam traduções culturais, aprendizagens de outros idiomas e costumes, inclusive religiões. Muitas nações centro africanas já haviam travado um primeiro contato com o português e o catolicismo na própria África.

No século XIX, um dos principais portos de entrada de africanos no Brasil era o do Rio de Janeiro. Neste século, a cidade chegou a ter sua população composta majoritariamente por negros. Nos anos de 1821, 1834 e 1849, a população escrava era respectivamente de 46%, 44% e 38%⁴. Mary Karash cita que, na década de 1820, “apesar da imigração branca, a gente de cor ainda estava em maioria, e os viajantes do período estimavam consistentemente que dois terços da população do Rio eram de cor” (KARASCH, 2000: 106).

As nações encontradas no Rio de Janeiro eram principalmente as Centro Africanas. Mary Karasch, a partir de relatos de viajantes estrangeiros que estiveram presentes na cidade do Rio de Janeiro ao longo do século XIX, cita a presença de várias nações africanas, com destaque para os minas, cabindas, congos, angolas (Luanda), cassanges, benguelas e moçambiques. A maior parte das nações são Centro-Africanas: cabindas, congos, angolas, cassanges e benguelas. Da África Ocidental, há referências, em documentos, a minas e calabares. Da África Oriental, há referências genéricas, em documentos, a moçambiques. Muitas outras nações foram impactadas pelo tráfico, mas não foram citadas, pois os europeus faziam mais referências ao porto do que a nação em si.

Mary Karasch cita dados referentes ao tráfico realizado entre 1825 e 1830 quando “de 428 navios que traziam escravos para o Rio (...), 141 vieram do Congo, inclusive 26 que tinham traficado em Molembo (Malemba), 95 em Cabinda e 20 em Rio Zaire” (KARASCH, 2000: 51-2). Portanto, a presença da cultura centro africana no Rio

⁴ Estes dados citados por Mary Karasch baseiam-se em documentos, em censos e em estimativas que consideraram o número médio de escravos – na quantidade de 3 ou de 3,6 – por residência. Ela calculou ambas as estimativas, além de citar dados numéricos documentados que se aproximaram, ora a um, ora a outro desses dois índices. A autora ressalta que, nos censos de 1834 e 1838, não foram registrados todos os habitantes do Rio de Janeiro, sobretudo a população escrava. Por outro lado, o censo de 1849 foi, na expressão da autora, “razoavelmente preciso”. Os dados citados reportam-se à população escrava, porém, considerando-se a população de libertos, totaliza-se um percentual ainda maior de população negra na cidade do Rio de Janeiro. Os dados e tabelas apresentados pela autora permitem múltiplos cálculos e reflexões, entre eles o que se segue referente à população do Rio no ano de 1849. Segundo o censo de 1849, do total de 205.906 habitantes, a cidade do Rio de Janeiro contava com 116.319 pessoas livres, 10.732 pessoas libertas e 78.855 pessoas escravizadas. Escravos e libertos constituíam, então, 43% da população carioca. Também havia uma população negra e livre composta por angolanos que optaram por morar no Rio (e que até consistia em perigoso “problema” para o poder público, pois esta presença não tinha lugar na sociedade escravista). Visitantes estrangeiros, na cidade do Rio de Janeiro, deixaram documentação registrando sua impressão de estarem verdadeiramente na África, pois a população era majoritariamente negra. Para dados mais detalhados, consulte as tabelas presentes em Mary KARASCH, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*.

de Janeiro (porto de entrada) e no Vale do Paraíba (fazendas cafeeiras, locais de chegada de escravos) era intensa.

Em 1850, houve a proibição formal ao tráfico externo (que ilegalmente continuava, mas em menor intensidade). A lei proibia o tráfico africano, mas não fazia referência alguma ao tráfico interno. As leis do século XIX, em muitos momentos, eram estrategicamente lacunares. Este período coincidiu com o desenvolvimento da cultura cafeeira no Vale do Paraíba. A cidade do Rio de Janeiro também crescia e tornava-se “o principal porto da nova monocultura do café do Vale do Paraíba, que atraiu imigrantes da Europa, África e América do Norte” (KARASCH, 2000: 106). Por outro lado, o Nordeste, passando por uma crise em que muitos fazendeiros tiveram de vender seus escravos para pagar dívidas, tornou-se fornecedor de escravizados para o Sudeste. O tráfico interno se intensificou no sentido Nordeste-Sudeste e também no sentido litoral-interior. Muitos tropeiros do Vale do Paraíba faziam a viagem de ida para a cidade do Rio de Janeiro com mulas carregadas de café e retornavam com outros produtos, dentre eles o escravo. Negros eram obrigados a caminhar em fila indiana, por vezes carregando algum produto, até a fazenda de café no Vale do Paraíba.

Muitos escravos nordestinos eram enviados para comissários cariocas que os vendiam no Rio, talvez para fazendeiros ou seus agentes, que os enviavam depois por terra para os cafezais de Rio, Minas Gerais e São Paulo. Em 1850, os nordestinos traficados para o sul acabavam provavelmente numa plantação de café; somente uma minoria permanecia do Rio. (KARASCH, 2000: 95)

Fazendeiros do Vale do Paraíba entravam em contato com o Rio de Janeiro através de agentes comerciais, comissários, tropeiros, enfim, seus homens de confiança⁵. As sacas de café eram entregues e, no retorno, as mulas vinham carregadas de produtos. Vários negros enfileirados acompanhavam esta nova jornada para o

⁵ Mary Karasch cita que

Quem não tinha esse tipo de gente [homens de confiança do fazendeiro] comprava muitas vezes escravos de traficantes mineiros que os levavam para Minas Gerais. Os que iam por terra começavam sua jornada em um barco pequeno que os levava até Porto da Estrela, do outro lado da baía de Guanabara, onde comerciantes ou tropeiros os apanhavam, dali seguiam por estrada até Minas, onde ‘a cada hora passavam tropas de mulas lotadas e filas de novos escravos com seus barretes vermelhos’. Em alguns casos, os escravos também levavam cargas nas cabeças, enquanto caminhavam em fila indiana pela floresta. O chefe armado da caravana ia na retaguarda, à maneira do tráfico angolano. Se fossem afortunados, os escravos teriam de caminhar somente até as fazendas próximas da cidade do Rio ou no Vale do Paraíba, mas alguns tinham a infelicidade de seguir pela longa e difícil estrada da Polícia até Cuiabá, no Mato Grosso. Uma jornada longa assim era excepcional, uma vez que a maioria seguia para os cafezais de Rio Minas ou São Paulo. (KARASCH, 2000: 96)

interior, transformando-se em trabalhadores agrícolas compulsórios na cultura cafeeira. Além dos agentes comerciais, comissários e tropeiros, havia também os traficantes de escravos mineiros. Tal quantidade e complexidade de tipos de comerciantes de escravos, confirma o quanto era intenso o tráfico interno rumo ao interior.

Em tabela elaborada por Mary Karash, a partir de documentos do Arquivo Nacional, a autora cita que os africanos enviados para Minas Gerais em 1831-1832 pertenciam principalmente às nações do Centro-Oeste Africano – em ordem decrescente, eram de Benguela, Cassange, Angola, Congo, Rebolo, Cabinda, Songo, Baça, Monjolo – posteriormente da África Oriental – também em ordem decrescente eram de Moçambique, Inhambane, Quilimane – e, por último da África Ocidental – Mina⁶. Através de caminhos múltiplos e tortuosos, longos e inseguros, o centro africano chegava ao Vale do Paraíba.

AFRICANOS E DESCENDENTES

Identificar quem são os africanos e descendentes no Vale do Paraíba, bem como em todo o Brasil, é um desafio que nos últimos anos - sobretudo após a década de 1980, com estudos realizados por pesquisadores africanistas -, a historiografia brasileira tem enfrentado. Trata-se de um desafio, pois esta memória foi intencionalmente silenciada, dispersada, negligenciada ou esquecida e, mesmo quando registrada, o foi periféricamente.

Muitos documentos escritos que tinham por objetivo registrar o negro do século XIX, o fizeram, claramente, através do olhar de autores europeus ou europeizados. Na

⁶ Karasch cita que do total de escravos africanos enviados para Minas Gerais em 1831-1832 (segundo fontes do Arquivo Nacional), 40,6% tinham origem Centro Africana, 38,4% eram provenientes da África Oriental e somente 7,5% eram da África Ocidental (13,5% tinham origem desconhecida). Dos escravos nascidos no Brasil enviados para Minas Gerais, 72,7% eram “crioulos” e 27,3% eram pardos e cabras. O número de escravos africanos era muito superior ao número de escravos nascidos no Brasil. Segundo esta mesma fonte, dos escravos enviados para Minas Gerais em 1831-1832, 91,1% eram provenientes da África (sendo a maior parte do Centro-Oeste Africano, como citado anteriormente), 7,5% eram provenientes do Brasil e 1,4% de origem desconhecida. Do total de escravos enviados para MG destas datas (somados os de origem africana, brasileira ou desconhecida), 69,9% eram homens e 30,1% eram mulheres. O número de mulheres era proporcionalmente reduzido, mas surpreendente superior ao esperado, pois frequentemente a historiografia tem considerado que somente os escravos mais fortes fariam esta travessia pela mata para trabalharem preferencialmente na lavoura de café e que as mulheres seriam mais frequentemente utilizadas em trabalhos domésticos. A presença feminina, nesta estimativa de 30,1% do total de escravos enviados para MG, é reforçada pelas fotos de Marc Ferrez, presentes neste capítulo.

fotografia, linguagem para além da escrita, mas que se difundiu no Brasil do século XIX, em meio à sociedade letrada e escravista, poucas são as referências sobre o fotografado. As lentes registram, mas o olhar do fotógrafo não encontra completamente o olhar do fotografado, pois pouco o conhece ou, antes, pouco procura conhecê-lo. As referências sobre os fotografados são sempre lacunares. Há, neste sentido, uma ambiguidade: captam-se imagens de negros em cenas de trabalho ou mesmo em retratos, porém ficam faltando registros em torno de quem eles são ou representam. Estes não tiveram direito à identidade ou identificação. Poucas imagens são acompanhadas por dados referenciais tais como onde, quando, quem. Omissão ou desinteresse fizeram com que muitas das imagens fotográficas, embora belíssimas e preciosas, perdessem muito do contexto em que foram elaboradas.

As fotos que se seguem, de africanos e descendentes no Vale do Paraíba, realizadas por Marc Ferrez, foram reunidas por museus, institutos e colecionadores particulares, sendo que muitas delas pertencem atualmente aos acervos do Museu Imperial de Petrópolis e do Instituto Moreira Salles⁷. Marc Ferrez, nascido em 1843 no Rio de Janeiro, captou imagens de negros em cenas de trabalho e também em retratos realizados em estúdios. Nos retratos, vislumbra-se, em muito, sua preocupação com os tipos físicos e a diversidade – vista como uma manifestação mais biológica que cultural, em concepção própria da intelectualidade europeia no século XIX. Nas cenas de trabalho, ambientadas em fazendas de café do Vale do Paraíba, é possível, em um momento raro, encontrar olhares de sujeitos com quem se pretende dialogar. A fotografia, neste sentido, tem o poder de emocionar, mas sobretudo de denunciar, em meio às práticas de modificar e elencar, inerentes ao autor. A foto também possibilita algo único: o entrecruzar dos múltiplos olhares que ela contém.

Tanto nas cenas de trabalho como nos retratos, os negros olham a lente da câmera e o fotógrafo, mas este olhar não significa necessariamente possibilidade de comunicação ou compreensão. Os nossos olhares, o do pesquisador e o do leitor / apreciador, encontram, na foto, os demais olhares (o da pessoa retratada e o do fotógrafo) e, em um esforço de comunicação, vislumbramos a possibilidade de aproximação. Esta possibilidade de aproximação é intencionada por nós, pesquisadores

⁷ Na presente pesquisa, não se pretende realizar estudo exaustivo sobre a linguagem fotográfica e a obra de Marc Ferrez. Certamente, pela magnitude e importância da obra, caberiam elaborações de múltiplas pesquisas acadêmicas focando detidamente estas fontes. Mas é também devido à magnitude da obra que não resistimos a ela recorrer na busca pelo africano do Vale do Paraíba.

e leitores, de forma diferente que o próprio fotógrafo. Boris Kossoy, em estudos sobre a linguagem fotográfica, aborda estes três olhares: o olhar do personagem retratado, o do autor e o do leitor / apreciador. Neste sentido, considera que “a fotografia se conecta fisicamente ao seu referente, - e esta é uma condição inerente ao sistema de representação fotográfica – porém, através de um filtro cultural, estético e técnico, articulado no imaginário de seu criador. (KOSSOY, 2009: 42-3)

Kossoy nomeia a imagem fotográfica de uma “segunda realidade” que se relaciona, por vezes, de forma fugidia com a “primeira realidade” - com a cena registrada -, através do brevíssimo instante em que se registra a imagem.

Através dos olhos de Marc Ferrez, passamos, então, a também olhar os negros escravizados do Vale do Paraíba.



Figura 1: Marc Ferrez. *Partida para a colheita do café com carro de boi, no Vale do Paraíba*. 1885. Coleção Gilberto Ferrez. Acervo Instituto Moreira Salles.

Na imagem anterior, é possível notar que, em meio à névoa sobre o morro, característica das manhãs de inverno no Vale do Paraíba, um grupo de trabalhadores escravos parte, acompanhados por carro de boi, para a colheita de café. É possível identificar gestos do corpo: os homens carregam instrumentos de trabalho; as mulheres carregam vários objetos em bacias sobre a cabeça e carregam também crianças à cintura. Homens, mulheres e crianças⁸ aparecem na foto vislumbrando uma possibilidade de articulação de laços familiares.

⁸ Estudos em história demográfica, especificamente de Francisco Vital Luna, Iraci del Nero da Costa e Herbert S. Klein, serão citados, ao longo do presente capítulo, no sentido de melhor explorar esta numerosa presença de mulheres e crianças nas fotografias.



Figura 2: Marc Ferrez. *Colhedores de café*. Coleção Ruy Souza e Silva.

Sempre acompanhados pelos seus instrumentos de trabalho, na figura 2, cestos e peneiras, o africano é retratado, pelo fotógrafo, também como um instrumento. Neste sentido, os utensílios seriam praticamente extensões de corpos e a plantação seria o local mais adequado para retratá-los. Homens, mulheres e crianças trabalham na colheita do café. Seus olhares fugidios revelam o quanto a imagem foi “roubada”, montada ou imposta. A disposição dos africanos na foto também fala da redução dos mesmos a corpos / instrumentos. Obrigados a apresentarem-se em uma postura estática, o fotógrafo sugere uma posição de aparente ordenamento e subalternidade.



Figura 3 - Marc Ferrez. *Partida para a colheita do café com carro de boi, no Vale do Paraíba*. 1885. Coleção Gilberto Ferrez. Acervo Instituto Moreira Salles.

Novamente, destacam-se os instrumentos de trabalho como objetos “inseparáveis” do negro, reafirmando a sua condição de escravo. Ao lado esquerdo (tal como na figura 1), o primeiro do grupo, como se coubesse a ele comandar a narrativa, situa-se o feitor: com roupas à européia, guarda-chuva e botas (símbolos de distinção social). Nota-se que, em contraste com o feitor, os escravos não portam sapatos, ausência esta que também revela sua condição social.



Figura 4: Marc Ferrez. *Terreiro de café*. 1885. Coleção Ruy Souza e Silva

No terreiro, localizado próximo à senzala, homens, mulheres e crianças (algumas de colo e outras maiores) trabalhavam na secagem do café. Trazer os cestos cheios de grãos de café, espalhá-los no terreiro, eram atividades que envolviam, no auge da safra, grande quantidade de escravos. Na foto, mais de três dezenas de escravos trabalham no terreiro de café, o que revela concentrado plantel de escravos na fazenda em questão.



Figura 5: Marc Ferrez. *Partida para a colheita do café no Vale do Paraíba*. Acervo Instituto Moreira Salles.

Grande quantidade de trabalhadores escravos – mais de 50 -, munidos de enxadas, peneiras e cestos, reunidos em frente a uma grande construção, partem para a colheita do café. As crianças, presentes na foto, indicam que, com a maternidade, mais que ampliar a população escrava, os negros articulavam-se em famílias, formando sociedades comunitárias.



Figura 6: Marc Ferrez. *Ensacando o café*. Coleção Ruy Souza e Silva.

Após a secagem no terreiro, o café era ensacado, em foto que evidencia como mulheres e homens trabalhavam juntos em várias etapas da produção do café.



Figura 7: Marc Ferrez. *Negros escravos de uma fazenda de café no Vale do Paraíba*. 1885. Coleção Gilberto Ferrez. Acervo Instituto Moreira Salles

Novamente, os instrumentos de trabalho, e, mais que tudo, a cena do trabalho são vistos como indissociáveis da imagem do escravo. Com cestos nas costas e peneiras na cintura, negros estão munidos para a colheita.



Figura 8: Augusto Riedel. *Escravos formados em frente da casa*. Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

Em demonstrações de poder, os patrimônios do senhor – propriedade, casa e escravos – são expostos. Ordenados, divididos por sexos e hierarquizados – autoridades eclesiásticas e laicas na frente e escravos atrás -, uma quantidade elevadíssima de escravos atesta o poder econômico dos proprietários.

DADOS DEMOGRÁFICOS

Uma possibilidade de aproximação junto a africanos e descendentes no Vale do Paraíba do século XIX se dá através de dados demográficos. Estes têm sido reunidos e organizados por pesquisadores em demografia histórica no sentido de dar expressão e sentido a números até então desconhecidos ou isolados. O leitor tende, comumente, a dar credibilidade aos números de forma ilimitada, porém estes são expressões de

preocupações, olhares e escolhas por parte dos pesquisadores, que, ao elaborarem tabelas, criaram também variáveis, conceitos e recortes⁹.

O que se pretende, com os dados de demografia histórica, no presente estudo, é vislumbrar, junto aos números, identidades e culturas. O historiador que realiza produções em demografia história não reúne meramente dados para que estes sejam, posteriormente, apropriados por outros historiadores em outras pesquisas. O pesquisador em demografia histórica debruça-se sobre problemas, interpreta e, mesmo ao elaborar tabelas a partir de dados brutos recolhidos de documentos oficiais – censos, registros de nascimento, casamento ou óbito, por exemplo -, cria e escolhe variáveis e critérios de reunião de dados.

Estudos de história demográfica, realizados no Brasil a partir da década de 1980, identificaram que, no século XIX, muitos foram pequenos proprietários de escravos em Minas Gerais e em São Paulo, inclusive nas regiões exportadoras – produtoras de cana e café em São Paulo e extrativistas em Minas Gerais. Predominavam os pequenos proprietários de escravos, a ponto de ser elevado o número daqueles que tinham ao menos um escravo.

Segundo Francisco Luna e Iraci Costa¹⁰, na São Paulo de 1804, “as unidades domiciliares com escravos representavam mais de um quarto do número total de domicílios” (LUNA e COSTA, 2009: 292). Portanto, ter escravos era uma prática freqüente, que envolvia, para além do latifundiário exportador, vários outros segmentos da sociedade escravista. Outro artigo reitera esse dado: “Já foi demonstrado que, na maior parte das regiões, os escravos representavam cerca de um terço da população total

⁹ Sobre estudos em demografia histórica, Sheila de Castro Faria cita que

Se é certo que a demografia, por um longo tempo, foi criticada por um enfoque excessivamente empírico, não se pode negar que a partir dela se pôde fugir das abordagens ensaísticas, tão comuns em estudos anteriores. Consolidaram-se saberes e novos temas que, mesmo não tendo a demografia como dado central, dela fazem uso como pano de fundo para formar quadros explicativos mais gerais. (FARIA. In: CARDOSO e VAINFAS, 1997: 350)

¹⁰ Os autores se propuseram a colaborar com as revisões historiográficas elaboradas desde a década de 1980, especificamente, através de estudo em demografia histórica. Os autores são pesquisadores ligados à Faculdade de Economia da Universidade de São Paulo e debruçaram-se sobre dados econômicos e demográficos. Os vários artigos dos autores acima, repletos de tabelas e gráficos, fundamentaram-se em exaustivos estudos sobre censos demográficos, registros de batismos, de óbitos etc. Vários artigos envolvendo dados demográficos e econômicos do século XIX foram reunidos em um único volume: LUNA, Francisco Vidal. COSTA, Iraci del Nero da. KLEIN, Herbert S. et al. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial, 2009.

e, aproximadamente, um terço da população livre possuía escravos”. (KLEIN. LUNA, 2009: 185)

Também estima-se que na Província de São Paulo do início do século XIX, um quarto dos proprietários de escravos possuíam apenas um escravo; 70% dos proprietários de escravos tinham entre 1 e 5 escravos; e apenas 1,5% dos proprietários possuíam mais de 41 escravos.¹¹ Estes dados explicitam uma outra sociedade escravista, diferente daquela concebida pela historiografia da década de 1930. O latifúndio escravista e monocultor conviveu, então, com outras modalidades de escravidão.

Africanos e descendentes eram escravizados pela elite colonial e também por pequenos proprietários. Os escravos estavam presentes em todas as camadas de proprietários e em todas as atividades econômicas - na agricultura, na manufatura (atividade urbana por excelência) e no comércio -, sendo intensa a circulação desses escravos por todos os setores da sociedade e por todos os espaços geográficos das cidades de então. Assim, matrizes de culturas africanas fizeram-se presente em espacialidades múltiplas: no meio urbano, nas fazendas, entre a elite proprietária e em meio a pequenos proprietários de escravos.

Antes da cafeicultura, ou seja, de uma cultura de exportação ser implementada em São Paulo, já havia escravos em múltiplas outras atividades. A importação de escravos se intensificou com o café, mas este tipo de relação de trabalho já estava presente em praticamente todas as atividades produtivas – urbana ou rural, em uma agricultura voltada para a exportação ou para subsistência, em trabalhos de manufatura ou nos domésticos.

Os números da população escrava no início do século XIX, na Província de São Paulo, já são, por si só, significativos.

Estimativas aproximadas sugerem que, em 1804, a massa de escravos era de 44 mil indivíduos. Em 1836, o número havia praticamente dobrado, chegando a 87 mil e, em 1854, alcançaria 118 mil. Nossos cálculos detalhados dos 25 municípios selecionados mostram que a massa escrava de São Paulo cresceu à incrível taxa de 2,2% ao ano entre 1777 e 1829. (KLEIN e LUNA, 2009: 186)

¹¹ Francisco Luna e Iraci Costa levantaram dados demográficos sobre escravos e proprietários de escravos em dez cidades das várias regiões da Província de São Paulo: Campinas, Guaratinguetá, Iguape, Itu, Jacareí, Lorena, Mogi das Cruzes, São Sebastião e Sorocaba. A partir destas cidades, chegou-se aos dados citados acima.

Portanto, não se tratava de encontrarmos, no início do século XIX, um vazio demográfico de escravos e somente em meados do século XIX, um escravismo atrelado ao latifúndio monocultor. Os dados demográficos revelam uma importante presença de escravos por toda a sociedade paulistana, inclusive entre os pequenos proprietários de escravos, antes mesmo do auge da cafeicultura (e mesmo em meio a ela). Alarga-se, assim, o período temporal e os locais dentro da sociedade, em que negros estabeleceram interações. Neste sentido, culturas africanas emergem não só no latifúndio exportador, mas em múltiplas outras fronteiras da sociedade paulista do século XIX.

Dados demográficos do município de Areias¹² nos trazem informações sobre o negro africano e o negro aqui nascido. Em Areias, concentrou-se elevado número de cafeicultores e, por conseguinte, de escravos. É a maior concentração de escravos do Vale do Paraíba com 1.570 escravos em 1817 (sendo 496 na cafeicultura, ou seja, 31% do total de escravos); 3.222 escravos em 1822 (sendo 2.434 na cafeicultura, ou seja, 75%) e 5.299 escravos em 1829 (sendo 4.735 na cafeicultura, ou seja, 89%)¹³. Ao longo do período citado, os números de escravos na cafeicultura foram, portanto, crescentes, mas nota-se que, no início do século, o número de escravos na cafeicultura compunha apenas 31% do total de escravos, ou seja, havia outros setores com escravos que não o exportador. Comparativamente, o número de escravos utilizados em atividades agrícolas de subsistência são, ao longo de 1817, 1822, 1829 e 1836 (com a ressalva de que este dado referente a 1836 reporta-se a Areias sem o território correspondente a Bananal) respectivamente 44%, 26%, 15% 13%¹⁴. De fato, a cultura de subsistência deu lugar à cafeicultura, mas ambas utilizaram-se do trabalho escravo.

Em 1829, “no conjunto das localidades, de um total de 7.286 escravos possuídos por proprietários ligados ao café, 4.735 habitavam nessa vila [Areias]. Em Lorena, Guaratinguetá, Pindamonhangaba e Jacareí, também no Vale do Paraíba, ocorriam cultivos de café, mas em menor escala” (LUNA, 2009: 131). A vila de Areias concentrou maior número de trabalhadores negros em regime escravista e, portanto,

¹² A cidade de Areias, desmembrou-se de Lorena em 1816 e parte de seu território, em 1836, originou o município de Bananal. Os dados populacionais citados abrangem os anos de 1817 a 1836, quando Bananal separou-se de Areias. Todas estas cidades cresceram ao longo do “Caminho Novo da Piedade”.

¹³ Dados retirados de LUNA, Francisco. População e atividades econômicas em Areias (1817-1836) In: LUNA. Op. Cit.

¹⁴ Idem. Ibidem.

pode ser utilizada como indício para determinadas tendências no Vale do Paraíba. É claro que o município de Areias é único, pois acumulou (juntamente a Bananal, território dele desmembrado em 1836) uma riqueza invejável, proveniente do café.

Em Areias, a população escrava masculina foi elevada, sobretudo na cafeicultura, sendo que esta tendência aumentou ao longo da primeira metade do século XIX: a razão de masculinidade em 1817 era 186; já em 1829, passou para 228. O desequilíbrio entre os sexos decorreu do tráfico externo. E, de fato, a este dado desdobram-se outros. Dentre os escravos dedicados à agricultura em Areias, 61,3% são africanos e 38,7% são nascidos no Brasil no ano de 1817. Já no ano de 1829, 76% são africanos e 24% são nascidos no Brasil¹⁵. O crescimento da cafeicultura demandou por mais escravos e estes foram adquiridos principalmente em tráfico externo. Este cenário trouxe uma preponderância de população masculina entre os negros.

Esta freqüente importação de escravos africanos trazia constantes contribuições culturais, renovando laços culturais com a África e novas traduções culturais possibilitadas.

Na São Paulo do século XIX, os escravos eram provenientes do tráfico interno – das Minas Gerais que enfrentavam a crise do ouro de aluvião – e também do tráfico externo – africanos recém chegados. É possível identificar esta migração e importação também através da demografia. Dados demográficos referentes ao sexo possibilitam vislumbrar o tipo de migração. Quando o número de homens escravos supera destacadamente o número de mulheres, há fortes indícios de tráfico externo. Os escravos provenientes diretamente da África eram majoritariamente homens em idade ativa. Portanto, locais importadores de escravos, devido ao cultivo de lavouras exportadoras, tinham este perfil demográfico. Escravos homens e em idade ativa (entre 15 e 64 anos) compunham 76% do total de escravos na vila de Itu, 71% em Campinas, 67% em Guaratinguetá, 65% em São Sebastião, 64% em Sorocaba e 63% em Mogi das Cruzes. Por outro lado, os percentuais mais reduzidos de escravos homens em idade ativa ocorreram em locais onde produções exportadoras (açucareira ou cafeeira) pouco

¹⁵ Idem. Ibidem.

existiam: 56% em Iguape e 57% em Jacareí¹⁶. Portanto, estes últimos eram, na sua maioria, escravos aqui nascidos. A população escrava aqui nascida, mesmo que em meio à baixa taxa de natalidade, tendia a equilibrar as proporções entre homens e mulheres.

Neste tráfico interno, muitos escravos provenientes da região de Minas Gerais (com a crise da produção aurífera foram vendidos para São Paulo), eram Sudaneses, especificamente, “Mina”¹⁷. Os extrativistas de Minas Gerais preferiam adquirir os escravos “Minas”, pois acreditavam que eles tinham experiência e maior facilidade, diante de escravos de outras nações, em exercer este ofício. Além da suposta “força”, era cogitado que, por serem “feitiçeiros”, conseguiam encontrar mais facilmente o ouro. Enfim, era reconhecido que os “mina” tinham um conhecimento tecnológico e uma técnica de extração do ouro que caberia aqui aprender para produzir nas Minas Gerais.

Dentre os escravos importados, destacavam-se “Mina” (Sudanese) e os de Angola e Benguela (Bantu). Assim, os escravos de São Paulo surgiram a partir de dois caminhos distintos: eram provenientes de tráfico interno (“mina” e descendentes comprados de Minas Gerais) e externo (Angola, Benguela comprados diretamente da África).

Sobre este comércio de escravos, há possibilidades de identificar algumas das origens dos negros trazidos para o Vale do Paraíba, no início do século XIX

Escravistas portugueses e brasileiros não competiam com os europeus do norte, ao longo da costa do Laongo, no século XVIII, mas os dinâmicos comerciantes do Rio se aproveitaram das interrupções dos embarques franceses e britânicos, durante as guerras européias da década de 1790. Por essa razão, começaram a enviar “cabindas” para o Brasil após 1800, continuando até a década de 1840. Também ajuntaram pessoas de várias partes de Moçambique às populações africanas já estabelecidas nas regiões produtoras de café que estavam se desenvolvendo em São Paulo e no Vale do Paraíba, no Sueste brasileiro. (MILLER, 2008: 44)

Assim forma-se a diversidade africana no Vale do Paraíba: são “mina”, angola, benguela, cabindas, moçambiques os que compõem a população negra, escrava,

¹⁶ Estes dados demográficos foram citados por Francisco Luna e Iraci Costa no artigo “Posse de escravos em São Paulo no início do século XIX” In: LUNA, Francisco. COSTA, Iraci del Nero da. KLEIN, Herbert S. et al. Op. cit.

¹⁷ “Mina” não se refere especificamente a um povo, mas era o termo pelo qual denominavam os africanos comprados na condição de escravos no porto de Ajudá. Na medida em que este porto comportava pessoas de diferentes origens, povos litorâneos e do interior, esta era uma denominação genérica utilizada por comerciantes portugueses e brasileiros para referir-se ao local de embarque.

presente física e culturalmente de forma ativa na região. Além dessa diversidade, há que se ressaltar que, antes mesmo dos africanos serem embarcados para os navios negreiros, já haviam passado por um processo de tradução e contato com outras culturas africanas, na medida em que, por vezes, passavam anos entre o momento da sua redução à condição de escravo e o transporte para a América. Portanto, a cultura africana deve ser focada no plural e na diversidade de expressões das diversas nações africanas. Além disso, esta pluralidade intensificou-se nas fronteiras quando povos africanos (no plural) traduziram suas culturas em contatos com culturas européias ou vice-versa.

FAMÍLIA E ANCESTRALIDADE

A família africana – mesmo do africano escravizado na América, e em específico, no Vale do Paraíba - incorporava, entre seus membros, pessoas para além da chamada família nuclear. Participavam da família expandida africana, os antepassados, os vivos e os que ainda estavam por vir, o que implicava em movimento, fluxo de energias e cultos à ancestralidade.

Famílias numerosas, com muitas crianças, era um valor para o africano e significava vitalidade, sobreposição de temporalidades e possibilidade de realização dos cultos aos ancestrais. Porém, no Vale escravista, impasses confrontaram este valor: a figura do pai por vezes ausente (por impossibilidade – principalmente no caso de escravo mantido longe da mulher e filhos - ou por desejo intencional – principalmente no caso de brancos); a figura da mãe e filhos próximos, mas ameaçados constantemente pela separação devido à venda de uma das partes e, principalmente, do filho, escravo jovem, em idade produtiva; os *malungos* - companheiros de viagem no navio negreiro que os trouxe para o Brasil e tratados como irmãos; as irmandades que agregavam seus membros como “irmãos”; os padrinhos que, por ocasião de batismos, comprometiam-se em acolher e auxiliar o afilhado. Enfim, todos estes são membros que compunham um formato de família bem mais abrangente que o concebido como nuclear.

Segundo Júlio César Medeiros da Silva Pereira,

A forma de se qualificar a família banto sob os padrões antropológicos como matrilinear, patrilinear ou bilateral ainda não dá conta de abarcar com precisão o sentido de parentesco e, sobretudo, de etnias, encontrado para os bantos. Para eles, a linhagem é baseada em uma ancestralidade comum que os une ao mesmo tempo que os preserva enquanto indivíduos. (PEREIRA, 2007: 156)

A ancestralidade - os cultos realizados aos mortos e a memória dedicada aos antepassados – constitui um valor para as sociedades centro africanas. E a ancestralidade dialoga com concepções de família e concepções de tempo. Como considerou Pereira, a família banto não cabe nas classificações da antropologia estruturalista ou funcionalista. Pelo contrário, o estudo da família banto demanda pela compreensão dos valores, das concepções de tempo e das epistemologias¹⁸ africanos.

A grande família é um valor para o centro africano. É nela que convivem as diversas temporalidades, os ancestrais em contato com seus descendentes, as novas gerações que possibilitam o reviver das antigas gerações nos cultos e na perpetuação das memórias.

A concepção de tempo foge à configuração linear e progressiva presente na maior parte do ocidente. Tempos plurais e em contato se configuram em sociedades que possibilitam o convívio entre ancestrais (mortos), gerações atuais (vivos) e gerações vindouras (os que ainda nascerão). Passado, presente e futuro, nesta concepção, são indivisíveis, não fronteiriços e complementares. A possibilidade do ancestral interferir no mundo dos vivos, através do culto aos antepassados, cria uma concepção de tempo complexo, não-linear e múltiplo.

Pereira cita também que “uma outra característica dos bantu, talvez adquirida depois de séculos de migração dirigida a regiões de baixa densidade demográfica, é que suas raízes não eram presas a um ‘lugar’ em especial”. (PEREIRA, 2007: 156. grifo do autor). Territórios e defesa de fronteiras, tão caros ao ocidente europeu, são, neste caso, secundários. Em meio à concepção de nação que privilegia a ancestralidade, além do tempo, como citado anteriormente, o espaço é concebido de forma complexa, mutável e em movimento.

Migrações e traduções culturais ocorreram na África Central e também, de forma distinta, ocorreram no Vale do Paraíba: migrações na África e tráfico compulsório para o Brasil; traduções em situações, possivelmente, de menor tensão na África Central e em situações de maior tensão no Brasil. Enfim, incorporar elementos

¹⁸ Epistemologias africanas serão discutidas mais detidamente ao final do trabalho.

culturais de outras sociedades era uma prática centro africana tanto na África como, posteriormente no Brasil. O culto aos ancestrais representava, no olhar do centro africano, a possibilidade de perpetuação da vida de um grupo, de uma sensação vital de “sentir-se em casa” em qualquer temporalidade e espacialidade. Desta forma outras sociedades não eram sentidas como ameaçadoras, mas até mesmo revitalizantes já que inaugurava novas possibilidades de trocas, de fluxos de energia e traduções.

Em outras palavras, a noção de ‘parentesco’, aliada à idéia de se preservar a memória dos antepassados (...) era sempre projetada para uma possibilidade futura, independente da terra que ocupavam. Novas migrações eram vistas como possibilidades futuras de uma vida feliz, desde que mantivessem acesa a chama da ancestralidade. (PEREIRA, 2007: 156)

A sociedade européia e católica estabelecida no Brasil não partilhava desta concepção e considerava estar destruindo tais práticas heréticas ao converter e batizar os africanos antes do embarque ou já em território brasileiro. Mas a cosmologia africana se fez presente em cultos aos ancestrais que até mesmo modificaram práticas católicas e criaram nações africanas no Brasil crioulo. É através da ancestralidade, e não através de territórios, que fundaram-se nações de matrizes africanas no Brasil. No Vale do Paraíba, originaram-se nações bantu. E originaram-se através de cultos a ancestrais, cultos que estariam presentes onde quer que estivessem os centro africanos. Ao portarem culturas, portavam nações. Ao considerarem os contatos culturais e as traduções sinônimo de revigoramento, fundavam nações que comportavam e almejavam estar em movimento. Fundaram nações em reação e resistência a visão de mundo católica. Assim, ao longo do século XIX, nas regiões cafeeiras do Vale do Paraíba, foram criadas nações de matriz centro africanas em meio aos processos de criouloização. As festas de Santas Cruzes, por exemplo, presentes no Vale do Paraíba até hoje, são algumas, dentre várias manifestações, que comportam o significado bantu da ancestralidade. Ao criouloizar, resistiam.

A família perdida na África foi reconstruída e, ao mesmo tempo, modificada no Brasil. No Vale do Paraíba, foram numerosas as irmandades religiosas que exerceram funções antes, vividas na África, próprias das famílias, como: oferecer ajuda e proteção aos seus membros. As irmandades religiosas tinham também outras atribuições próprias do contexto da escravidão: auxiliar na compra da liberdade, além de possibilitar um enterro digno. Ao oferecer o enterro e realizar os ritos de sepultamento, também, de certa forma, as irmandades realizavam cultos aos antepassados, prática tão cara à

cosmologia africana. Membros de uma mesma irmandade participavam da cerimônia de sepultamento do “irmão” morto e, assim, família e irmandade aproximavam-se (e, de certa maneira, confundiam-se) em suas funções pragmáticas de auxílio e acolhimento, mas também na incumbência de realização dos sepultamentos e homenagens aos mortos, práticas valorizadas nos culto aos ancestrais¹⁹.

Se, conforme Mary Karasch, as irmandades presentes na cidade do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX, eram muitas, nas cidades do Vale do Paraíba, as irmandades também foram numerosas. Até hoje estão presentes em festas religiosas, procissões, danças de congadas e moçambiques.

O centro africano, tornado escravo, teve de reorganizar praticamente todos os aspectos de sua vida cotidiana. Nestas alterações, elaboraram instituições²⁰ – entre elas, as irmandades – que, em conflito com a ordem escravista, possibilitaram rearticulações, vida comunitária e resistência. Na reorganização do seu cotidiano, os centro africanos escravizados criaram novas instituições, pois suas necessidades cotidianas pragmáticas e simbólicas, na América, não atendidas, teriam de ser reinventadas: sepultamento dos mortos, culto às divindades, constituição de família, comunicação, alimentação, vestuário etc. Mintz e Price, ao focarem estas tensões, consideram que

Em tese, os senhores eram capazes de determinar de que modo se organizariam todas essas atividades, dado o seu poder e o exercício deste. Mas temos muitas demonstrações de como os senhores passaram a aceitar a padronização das instituições dos escravos como parte da realidade cotidiana, uma realidade a que também eles tinham que se adaptar. (MINTZ e PRICE, 2003: 60. Grifos do autor)

¹⁹ Segundo Mary Karash,

Em geral, os grupos sociais e associações de escravos da cidade ocupavam o lugar das famílias que os africanos haviam sido forçados a deixar para trás e serviam para substituir as várias funções que uma família desempenhava comumente no século XIX, para mitigar a solidão ou mesmo para proporcionar o retorno a suas famílias na África, por meio da alforria. Qualquer que fosse a “vida familiar” que os escravos conseguissem construir independentemente de seus senhores, ela tinha de se enquadrar dentro de um dos numerosos grupos sociais que constituíam a cidade, em vez de nas famílias nucleares extensas. Pode-se dizer que um o aspecto mais duro da escravização na cidade do Rio era a dificuldade de estabelecer o que valorizavam na África: uma grande família extensa com raízes profundas nos ancestrais e a perspectiva de muitos descendentes no futuro, que, por sua vez, os reverenciaria como ancestrais. Uns poucos conseguiam realizar esse sonho, mas eram exceções: a maioria fracassava e tinha de buscar a “vida em família” de outras maneiras. (KARASCH, 2000: 396)

²⁰ Mintz e Price consideraram que “as instituições criadas pelos escravos para lidar com o que constituía, ao mesmo tempo, os aspectos mais comuns e mais importantes da vida assumiram sua forma característica *dentro* dos parâmetros do monopólio de poder, mas *separados* das instituições senhoriais.” (MINTZ e PRICE, 2003: 60. Grifos do autor).

Mais até que ‘aceitar’ ou ‘adaptar’, os senhores de escravos viveram também o tensionamento das expressões múltiplas: reprimiram, mas também modificaram-se e participaram – desejando-o ou não - de expressões crioulistas. Participaram, pois espaços fronteiriços foram criados e as porosidades, nas fronteiras, existiam em ambos os sentidos.

No Vale do Paraíba do século XIX, irmandades foram criadas – de Nossa Senhora do Rosário, S. Benedito, N. Sra. da Boa Morte, S. Gonçalo, S. Felipe, S. Tiago - e passaram a atender a necessidades de africanos e descendentes no que se reporta a sepultamento dos mortos, culto às divindades, participação em festas religiosas, iniciativa de ajuda mútua etc. As irmandades, enquanto instituições, possibilitaram soluções para problemas cotidianos e organizaram-se em locais fronteiriços de crioulistização.

Além das irmandades, os *malungos* também foram outra expressão de família modificada. Os *malungos*, africanos que vieram no mesmo navio negreiro, teceram laços de solidariedade entre si, consideraram-se irmãos, modificando as concepções de família africana e também de família nuclear católica.

Mintz e Price citam “exemplos da relação do ‘parceiro de bordo’ na Afro-América (...) desde o ‘malungo’ brasileiro e do ‘malongue’ de Trinidad até o ‘mati’ do Surinami e o ‘batiment’ haitiano” (MINTZ e PRICE, 2003: 67). Construir novas relações sociais e até novas relações de parentesco significou reagir de forma criativa e insidiosa, em movimentos de crioulistização. “Cremos que o desenvolvimento desses vínculos sociais, antes mesmo de os africanos pisarem no Novo Mundo, já anunciava o nascimento de novas sociedades, baseadas em novos tipos de princípios” (MINTZ e PRICE. 2003: 67). De certo são novas sociedades e novas concepções de família que se esboçaram, mas dentro de cosmologias africanas. Incorporar, mas não de forma a tornar incompatível. São novos os irmãos da travessia pelo “kalunga grande”, mas são também centro africanos que partilham das mesmas práticas e crenças dos cultos aos ancestrais.

Até mesmo o batismo acabava por estimular a formação de uma outra concepção de família. Quando compulsoriamente batizados, principalmente quando já adultos e recém tornados escravos, os senhores escolhiam os padrinhos entre os seus escravos

mais velhos ou mais devotos. Estas relações de apadrinhamento constituíam laços também de proteção e auxílio mútuo. Quando crianças, as mães tinham a oportunidade de escolher o padrinho e madrinha. Novos laços, então, estendiam-se e o catolicismo, além de seu caráter disciplinador, assumia também um caráter insidioso. Estes laços constituídos entre padrinho, madrinha e afilhado poderiam significar, em muitos momentos, em solidariedade, possibilidade de liberdade, fugas, enfim, resistência à escravidão²¹.

A família negra do Vale do Paraíba, no século XIX, dialogou com religiosidades africanas e européia, comportando, por um lado, ancestrais africanos e *malungos* e, por outro, padrinhos católicos de batismo, na criação de sociedades crioulizadas. João José Reis atentou para a complexidade e sutilezas das relações familiares entre negros escravizados.

A intensidade com que os escravos produziram parentescos simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativo sobre homens e mulheres vindos de sociedades baseadas em estruturas de parentesco complexas, das quais o culto aos ancestrais era uma parte importantíssima. Já na travessia do Atlântico, a bordo de fétidos navios, morria a família africana e nasciam os primeiros laços da fictícia família escrava, na relação profunda entre os companheiros de viagem, que dali em diante tornavam-se *malungos* uns dos outros. (REIS, 1991: 55)

A criouliização, neste contexto, desenvolvendo-se entre africanos de diferentes nações que passaram a se ver como *malungos*, se deu como forma de rearticulação e reinvenção de famílias negras. O relacionamento entre os *malungos*, bem como de membros de uma mesma irmandade, passou a ser de caráter familiar, mas também de caráter político. Além de propiciar identidade, bem estar, auxílio em momentos da vida e da morte, essa nova família podia proporcionar a possibilidade da alforria, de denúncia contra abusos de senhores por maus tratos de escravos. Assim, esta nova e complexa família tomava para si atribuições e preocupações para além do mundo do privado. Cuidar do “irmão”, do *malungo* ou do membro da irmandade significava

²¹ Como Mary Karasch observa,

Depois que um africano novo tivesse sido instruído, ainda que brevemente, em religião e tivesse memorizado orações numa língua estrangeira, o senhor, satisfeito de ter cumprido sua obrigação religiosa em relação aos escravos, designava seu cativo mais velho, ou, numa casa rica, seu escravo mais virtuoso, para servir de padrinho. (...) Quando as crianças eram batizadas, suas mães (e, às vezes, seus pais) escolhiam amigos e conhecidos para padrinhos. As mães utilizavam manifestamente o batismo para estabelecer um grupo de parentesco “ritual” para seus filhos, na eventualidade de sua morte. Tendo em vista que o pai escravo de uma criança frequentemente não tinha condições (ou disposição) para assumir responsabilidades, os padrinhos cuidavam de uma criança sem mãe. Uma responsabilidade costumeira dos padrinhos era a compra da liberdade do afilhado. (KARASCH, 2000: 344. Grifos da autora)

também estar atento às relações travadas por ele na sociedade escravista e atuar sobre elas.

DIÁSPORAS E TRADUÇÃO

Os primeiros contatos estabelecidos entre as populações centro africanas e o catolicismo remontam ao século XV, por ocasião do escravismo imposto pelos portugueses e de práticas missionárias na região da foz do rio Congo. Este contato envolveu outras espacialidades, por ocasião da presença do africano, tornado escravo e “cristão”, nas ilhas do Atlântico – ilha da Madeira, Canárias, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe -, na América e mesmo em Portugal²².

No século XVI, foram criadas novas “zonas de contato”, na expressão de Mary Luise Pratt, entre três continentes: pessoas e geografias se entrecruzavam, envolvendo Europa, África e América.

(...) gosto de chamar ‘zonas de contacto’, espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravagismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo. (PRATT, 1999: 27)

Nestas “zonas de contato”, desenvolveram-se o “catolicismo crioulistados” entre outros tantos hibridismos. Esta expressão – “cristianismo crioulistados” – será utilizada, na presente pesquisa, com o objetivo de focar redes circulatórias, traduções e reinvenções a que o cristianismo foi objeto, a partir do século XV, ainda em África.

O processo de “africanização” do negro escravizado no Brasil desenvolveu-se em meio a uma dupla resistência: ao cristianismo e ao escravismo. Diferentes nações africanas, quando submetidas igualmente ao escravismo e quando em diáspora, viram-se, antes de tudo, como africanas, e, portanto, articuladas contra o opressor.

“Catolicismos crioulistados” revelam dinâmicas e originalidades únicas, pois, a rigor, a população da África Central, impactada pela conquista e escravidão européias,

²² Robin Blackburn, em *A construção do escravismo no novo mundo*, oferece um rico panorama sobre a presença de africanos, tornados escravos, em Portugal e cita que, em 1550, Lisboa comportava por volta de 9.500 escravos africanos, o que compunha 10% da população total.

mesmo quando convertida ao catolicismo, não esteve a ele inteiramente submetida. Ao ler os ritos e os símbolos cristãos, atribuíram-lhes sentidos pertinentes a sua cosmologia e, em muito, nela permaneceram. Mesmo por ocasião de batismos coletivos²³, realizados antes de serem compulsoriamente transportados para a América por ocasião do tráfico, esta população não foi real e subjetivamente cristianizada. Aos olhos do clero e do conquistador europeu, ao ter sido compulsoriamente batizado, o africano era objeto de conversão. Mas estes africanos submetidos ao rito cristão, eram, antes de tudo, agentes que atribuíram sentidos e significados a partir de suas concepções de mundo. E estas não foram alteradas em profundidade.

Compreendido, dentro de horizontes culturais centro africanos, como rito de passagem, o batismo tomou caráter de outro rito. Seus símbolos – entre eles, o sal – foram lidos e usados com intencionalidades, para além das do cristianismo. Segundo Sweet, em muitos momentos, as práticas do cristianismo eram vistas dentro da concepção centro africana de busca pela harmonização ou pela obtenção de respostas a questões da vida prática.

O objetivo desta discussão acerca das relações entre o batismo, o sal e a feitiçaria é demonstrar uma vez mais de que forma os centro-africanos interpretaram os rituais cristão através *das suas próprias lentes cosmológicas*. O batismo (comer sal) era entendido como uma proteção externa contra os males que afligiam os africanos. Era, em grande medida, um remédio temporal, e não uma prescrição para a salvação eterna e para a purificação dos pecados” (SWEET, 2007: 233. Grifos meus).

Desta forma, o africano perpetua, mesmo no cristianismo, suas concepções de mundo. Daí pensarmos em tradução cultural e transgressão como fenômenos sociais que caminham juntos. Os africanos da diáspora não se deixaram relegar a exercer, exclusivamente, o papel de escravos. Impactados pelas violências cometidas pelo branco colonizador e escravista, não se deixaram coisificar pelo “não-ser” do escravo. No projeto mercantilista metropolitano, caberia ao africano exercer exclusivamente o papel de escravo. Mas, diferente deste papel que lhe era reservado, os africanos, mesmo em atitudes individualizadas e espontâneas, ou, em especial, em organizações comunitárias, tais como irmandades, quilombos, festas etc., resistiram e foram

²³ O rei de Portugal, Dom Manuel (1495 - 1521), e muitos de seus sucessores foram acusados de intensificarem a escravidão africana sem a devida atenção à conversão. Decorrente disto, foram elaboradas as *Ordenações Manuelinas* que previam, entre outros, o batismo do escravo antes mesmo do embarque para a América, Portugal ou ilhas atlânticas. Para maiores detalhes, consultar Blackburn.

protagonistas de um movimento criativo de tradução cultural que acabou por engendrar um novo catolicismo, “catolicismos crioulistizados”.

Portanto, o estar de africanos na sociedade colonial brasileira não foi, tão somente, o de escravos. Não estavam, como pensavam as elites escravistas, destituídos de humanidade e civilização. São homens, mulheres e crianças, que, oriundos da África, encontraram ou, antes, forjaram tempos e sociabilidades específicos e estabeleceram relações sociais, formando novas comunidades, que interagiram culturalmente, imprimindo suas cosmologias na sociedade brasileira em formação – ou antes, em invenção. Foram, antes de tudo, agentes – contrapondo-se à situação de “peças” a qual teriam sido relegados pelo projeto metropolitano – e, como tais, impuseram-se como seres criativos e atuantes.

Nas palavras de Sweet, “ao mesmo tempo que os africanos adotavam gradualmente alguns elementos da fé católica, contribuíam também para transformar a Igreja brasileira, deixando uma marca indelével no panorama religioso do Brasil colonial” (SWEET, 2007: 225). A “adoção” a qual Sweet se reporta, nesta citação, não se refere à mera reprodução, pois múltiplas concepções religiosas e cosmogônicas africanas - as de equilíbrio entre divindade, homem e natureza; de intervenções divinas para a solução de problemas práticos da vida cotidiana – pautaram suas formas de tradução nos códigos cristãos assemelhados a seus horizontes culturais. Desta forma, com traduções e contribuições, africanos, enquanto agentes, imprimiram suas visões de mundo e suas práticas na religiosidade católica.

Sweet ainda considera que, em muitos momentos, as práticas culturais africanas no Brasil questionaram a ordem escravista. Diante de práticas relacionadas a curas e adivinhações, realizadas por afro-descendentes, até mesmo por solicitação de brancos, mediante pagamentos, “(...) uma vez mais, vemos os escravos a recorrer ao poder religioso para melhorar a sua condição coletiva, enfraquecendo insidiosamente a ordem social e econômica dominante” (SWEET, 2007: 182). Neste sentido, as práticas religiosas africanas reagiram, subrepticamente, solapando a ordem escravista dominante.

Para além da ordem escravista, as práticas culturais africanas no Brasil questionaram outra autoridade: a da Igreja. Traduzindo os códigos cristãos, negaram-na, criando outros ritos e outra religiosidade. Negaram-na até mesmo aos olhos da própria Igreja que – identificando-se como una e universal - não assumiu a diversidade cultural e tentou congelar movimentos dinâmicos das sociedades, não concebendo a tradução como uma prática legítima ou inevitável em meio aos embates culturais. A Igreja, enquanto instituição, e a alta hierarquia eclesiástica concebiam o movimento e as alterações advindas do embate entre culturas, por ocasião da conquista, como sinônimo de deturpação, desvio e impureza. Por outro lado, as religiões africanas agregaram, incorporaram outras concepções e outras divindades, pois, sem uma instituição ou autoridade centralizada com a função de julgar e punir, assumiram modalidades de “incorporação seletiva”²⁴. Assim, reuniram elementos provenientes de outras culturas, mas a partir de suas cosmologias. As imagens *nó de pinho* estão contextualizadas neste movimento de tradução, como trabalhamos no decorrer da presente pesquisa.

²⁴ Na concepção de Raymond Williams.

CAPÍTULO 2

LINGUAGENS DA ÁFRICA CENTRAL NO VALE DO PARAÍBA

No final do século XVIII (1790), por volta de 35 mil africanos eram escravizados e exportados da África para o Brasil anualmente. Destes, estima-se que, geralmente, 15 mil eram provenientes das Costas ao norte (ao norte de Luanda), 10 mil de Luanda e 5 mil de Benguela²⁵. Muitos centro africanos, pertencentes a várias nações – os bakongo (entre eles, os cabinda e basundi), os umbundo e os ovimbundo – foram compulsoriamente trazidos para o Brasil e, aqui, estabeleceram contatos estreitos entre si. Tais contatos já eram frequentes propriamente na África, sobretudo através do comércio; no entanto, no Brasil, foi possível estabelecer uma proximidade de outra natureza, a qual se traduziu em formas por eles utilizadas para possibilitar a comunicação: linguagem oral, corporal e suas expressões simbólicas.

LINGUAGEM ORAL

As populações de origem centro africana conseguiram comunicar-se de forma intensa no Brasil, em diálogos efetivados para além das expressões idiomáticas verbalizadas. A comunicação, além de uma forma de resistência, era uma forma de

²⁵ Dados citados por Joseph C. Miller em “África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850”. In: HEYWOOD, Linda (org). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

partilhar e reafirmar cosmologias (que em si também são formas de resistência), de reorganizarem-se como protagonistas de suas histórias, de forjarem novas identidades em movimento com as antigas. Embora, na África, pertencessem a nações vizinhas, foi no Brasil que membros de várias nações centro africanas conviveram – então reduzidos à situação de escravos - de forma próxima, neste caso, em uma mesma unidade produtiva: o latifúndio. Ao longo dos séculos XVIII e na primeira metade do século XIX, os centro africanos escravizados – provenientes dos portos de Luanda, Benguela, Congo, Cabinda e Ambriz - eram enviados, por traficantes portugueses e fluminenses, para o Sudeste, tanto para Minas Gerais, destinados à produção aurífera, quando para Rio de Janeiro e São Paulo, inclusive para o Vale do Paraíba, para a produção cafeeira²⁶. Nestas regiões, criaram mecanismos de interação, e, por conseguinte, de convivência negociada e de rebeldia. Slenes - ao focar diversas culturas centro africanas (Bacongo, Umbundo e Ovimbundo; e dentre os bacongo, os Bampangu, Basundi e Mayombe) e suas concepções sobre os antepassados em associação com divindades e o simbolismo de alguns elementos, entre eles a água - considera que, entre os centro africanos, havia uma cosmologia comum, a ponto de ser possível dialogarem entre si, mesmo expressando-se em diferentes línguas, no período inicial do contato. Esta comunicação tornou-se possível não exatamente devido ao idioma, mas devido à cosmologia.

A crença disseminada na forte associação entre espíritos territoriais e água e a necessidade de agradar aqueles espíritos pelo bem da comunidade teriam permitido que muitos escravizados de variadas origens na África Central conversassem na mesma `língua`, mesmo que discordassem inicialmente sobre itens no `léxico`. (SLENES, 2008: 209. Grifos do autor).

Slenes, no artigo cujo trecho acima citado se insere, analisa documentos escritos em 1816 por John Luccock, naturalista e comerciante inglês, por ocasião de sua passagem pelo Rio de Janeiro. Luccock relata fato ocorrido na baía de Guanabara, envolvendo a si mesmo e quatro centro africanos de diferentes nações: uma greve diante de situações que impactaram suas cosmologias²⁷.

²⁶ Para mais detalhes, consultar tabela apresentada por Joseph Miller em seu artigo “África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850”. In: HEYWOOD, Linda (org). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

²⁷ Não irei adentrar ao episódio em si, mas trata-se de uma análise instigante, estimulada, segundo o autor, por diálogo metodológico travado com Robert Darnton. Ver artigo de Robert Slenes intitulado “A Grande Greve do Crânio do Tacuxi: espírito das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro”. In: HEYWOOD, Linda (org). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

Os centro africanos trazidos para o Sudeste conversaram e se articularam possibilitados por traços culturais comuns e não propriamente pelo idioma. Embora muitas nações distintas falassem o quimbundo²⁸, a diversidade linguística era minimizada pela proximidade cultural. Enfim, conversavam culturalmente, a partir de afinidades atreladas às concepções de mundo; neste sentido, a diversidade idiomática não se constituiu em empecilho intransponível para interações dos povos centro africanos no Brasil.

Portugueses cristãos e africanos já conhecedores do idioma português, em muitos momentos, mesmo utilizando-se da mesma língua, por participarem de cosmologias profundamente distintas, teriam maiores dificuldades em se comunicar do que centro africanos que se expressavam com línguas distintas, mas partilhavam de mesmas concepções de mundo. Enfim, a distância antropológica pode, por vezes, exceder à distância linguística. Uma comunicação densa e profunda demanda por algo mais que o simples conhecimento de idiomas.

A riqueza da linguagem oral africana, pouco compreendida pelos povos que valorizam a escrita, ora era vista, mesmo pelos pesquisadores, ora como fonte, ora como expressão, mas geralmente como sinônimo de ausência. Mesmo na expressão “povos ágrafos”, definiu-se um povo através de negativas, através de valores não pertinentes ao seu próprio grupo. Sobre esta visão lacunar, Hambaté Bâ cita que

Entre as nações modernas, onde a escrita tem procedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente, esse conceito infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras, graças ao notável trabalho realizado por alguns dos grandes etnólogos do mundo inteiro. (HAMPATÉ BÂ. In: KI-ZERBO, 1982: 181)

²⁸ Os idiomas centro africanos, bem como todos os da África subsaariana, mantêm relações entre si na medida em que pertencem ao grande grupo etnolinguístico banto. Neste grande grupo inserem-se os idiomas que contém uma estrutura gramatical composta por prefixos. São prefixos indicativos de múltiplas funções, por exemplo, de singular ou plural. Embora a terminologia `banto` tenha sido utilizada por lingüistas europeus do século XIX, no contexto da conquista imperialista da África, esta teorização tornou-se consensual entre os africanistas. Em vários idiomas centro africanos, `bantu` significa `povo`. O quicongo, falado pelos bakongo, contém variantes regionais que desdobram-se em outros idiomas. Além do quicongo, a região norte de Angola é falante do quimbundo. Essa diversidade ocorreu dentro de princípios gramaticais comuns (os prefixos que caracterizam o banto) e também de dinâmicas históricas que possibilitaram contatos através de migrações e comércio. Os centro africanos eram povos agricultores, mas que migravam frequentemente, uma vez que as terras se esgotavam em sua fertilidade. Além disso, após o século XV, os africanos capturados por traficantes conviviam com africanos de outras nações por meses ou até anos entre a captura, a ida ao porto de Luanda, entre outros, e sua chegada ao Brasil. Todos esses contatos possibilitaram uma dinâmica linguística marcada por especificidades, mas também por estruturas afins.

Daí a necessidade de ouvirmos (mais até que lermos) africanos e africanistas. Hambaté Ba, em seu texto “A tradição viva”, nos propicia momentos em que podemos, mesmo lendo, ouvir – provérbios, diálogos – e vislumbrar o valor e a força da oralidade.

Se formulássemos a seguinte pergunta a um verdadeiro tradicionalista africano: “O que é tradição oral?”, por certo ele se sentiria muito embaraçado. Talvez respondesse simplesmente, após longo silêncio: “É o conhecimento total”. (HAMPATÉ BÂ. In: KI-ZERBO, 1982: 182)

LINGUAGEM CORPORAL

A linguagem corporal também revela culturas e cosmologias. A oralidade expressa não somente sons e ritmos, mas está interligada ao gestual. As matrizes culturais estão presentes em todas as formas de expressão. “O relato oral é inseparável do corpo de quem narra e os corpos de sua audiência, que no diálogo propagam, em diferentes ritmos, os movimentos da narrativa” (ANTONACCI, 2002: 166). Contar, envolvendo voz e corpo, significa re-viver com os outros. Neste sentido, esta forma de linguagem é, sobretudo, ‘presencial’, efetiva-se no contato entre as pessoas que contam, ouvem, cantam, dançam, rezam e presentificam, ressignificando e revivificando a narrativa. Assim, tradições orais possibilitam, através de contatos interpessoais, a formação de experiências, de identidades e de comunidades. A expressão e o contato emergem em múltiplos momentos: os de festa e até mesmo os de trabalho.

Portanto, quando falamos em linguagens da África Central no Brasil, necessitamos de uma abordagem abrangente. Esta linguagem ou cultura é múltipla em sua forma: é oral, corporal, sonora, rítmica, responsorial, além de ser presencial e comunitária, e, como tal, é viva, dinâmica e implica em transgressões e traduções.

Nas sociedades africanas, a arte é também corporal. A escultura transmuta corpos: o corpo humano em associações e relações com animais, vegetais e minerais, mundo dos vivos e dos mortos. A arte é expressa com corpos, na tridimensionalidade, como máscaras, que são em si tridimensionais e, sobretudo, relacionam-se com os corpos dos que as portam.

As linguagens ou culturas orais articulam-se às linguagens ou culturas corporais, presenciais, comunitárias e artísticas. A visão de mundo se faz presente na arte. A linguagem corporal-presencial-comunitária se faz presente nas manifestações artísticas, sendo que, a arte não se dissocia das práticas e da vida cotidiana. O Ocidente intitula esta expressão de “arte utilitária”.

A expressão bidimensional é inexistente na arte africana. Mesmo quando presente em tecidos ou móveis, por exemplo, a pintura dialoga com a tridimensionalidade através de reentrâncias, texturas, estruturas e, sobretudo, sugerida pelo corpo da pessoa que a porta. Assim, o artista, o sujeito que se expressa artisticamente se integra às práticas sociais, à experiência e à vida comunitária.

Ola Balogun discute sobre a arte como linguagem permeada por cosmologias. A comunicação através de manifestações ou objetos artísticos se dá de forma bastante significativa e envolvente, quando produtor e receptor partilham os mesmos horizontes de vida. Esta comunicação, entre os centro africanos, foi assegurada na medida em que não há separação entre quem faz arte e quem a usufrui. A experiência e a participação possibilitam a comunicação e a renovação (revivificação) das tradições.

Tem sido frequentemente dito que a arte era uma linguagem universal, capaz de franquear todas as distâncias e de transmitir uma mesma mensagem a todos os homens, fosse qual fosse a sua raça e a sua fé. Por mais sedutora que esta imagem possa parecer, não deixa, por isso, de ser verdade que, tal como muitas vezes o verificamos, numerosas obras de arte estão tão estreitamente ligadas aos factores sociais, históricos e culturais específicos das sociedades nas quais surgiram e se desenvolveram que não são imediatamente acessíveis àqueles que são estranhos ao meio no qual elas se formaram. Sucede, por vezes, que uma obra de arte perde mesmo todo o seu poder de comunicação quando é apresentada num quadro diferente daquele em que surgiu. A linguagem de uma obra de arte, isto é, a sua forma, pode ser totalmente indecifrável para aqueles que não possuem em comum com ela os elementos que permitem interpretá-la. (BALOGUN, s.d.: 37)

Assim, mais do que as linguagens (formas de expressão) – na presente análise, destacadamente corporal e artística (simbólica) – o elemento fundamental para uma comunicação eficiente advém da concepção de mundo. Este meio de comunicação foi que possibilitou a formação de novas comunidades na América escravista. Trata-se da criouliização.

CRIOULIZAÇÃO

Crioulização ou, antes, crioulizações, no plural, ocorreram em várias regiões do Brasil e com várias colorações. Dentre elas, na expressão de Robert Slenes, formou-se, no Vale do Paraíba, uma “‘protonação’ bantu”²⁹. Nas várias cidades da região, expressões culturais, sobretudo as religiosas, bakongas, fizeram-se presentes a ponto de gerarem uma identidade específica que não é mais somente africana, mas que também não é exatamente aquela proposta por Portugal a um Brasil cristão românico. Trata-se de uma identidade eminentemente crioula. As festas religiosas do Vale do Paraíba, pautadas por congadas e moçambiques, e as criações artísticas dos santos *nó de pinho* são algumas das manifestações desta “‘protonação’ bantu”.

Contatos culturais ocorreram, em profundidade, entre povos centro africanos no Brasil escravista, especificamente no Vale do Paraíba, possibilitando hibridismos. Por outro lado, em muitas situações, estabeleceram-se contatos entre europeus e não europeus, mas não necessariamente a comunicação. Neste sentido, vale trazer Aimé Césaire ao considerar

Admito ser bom pôr civilizações em contato umas com as outras; que é excelente juntar mundos diferentes; que uma civilização, qualquer que seja seu gênio íntimo, se estiola quando se dobra sobre si própria, e que a troca funciona aqui como o oxigênio; e que a grande possibilidade da Europa foi ter sido uma encruzilhada, e que o ter sido receptáculo de todas as filosofias e o lar de todos os sentimentos fez dela o melhor redistribuidor de energia. Mas então, pergunto eu, a colonização foi realmente *contato*? Ou, se preferem, de todas as maneiras de *estabelecer o contato* vai uma distância infinita (CÉSAIRE, 1971: 8-9. Grifos do autor)

A crioulização, no Brasil, ocorreu mais intensamente entre povos centro africanos. Por outro lado, o português, e seus descendentes, disponibilizaram-se menos a estabelecer contatos com os centro africanos, menosprezando as culturas africanas diante dos preceitos cristãos, ou sequer pensando-os como culturas ou civilizações.

Édouard Glissant utiliza as expressões “cultura atávica” e “cultura compósita”³⁰ para discutir a dinâmica social nas Américas. Contudo, mais do que expressar esta dinâmica, estes termos expressam como cada sociedade se representa. Glissant

²⁹ Robert Slenes, em seu artigo clássico *Malungu ngoma vem!:* África coberta e descoberta do Brasil. (publicado pela Revista USP. n. 12, São Paulo, dez – fev 1991(92) , cita sobre a formação de uma “‘protonação’ bantu” no Vale do Paraíba.

³⁰ Estas expressões são discutidas por Édouard Glissant em sua obra *Introdução a uma poética da diversidade*.

considera “duas formas genéricas de culturas. Formas de culturas que chamarei de atávicas, cuja crioulização se deu há muito tempo (...) e formas de cultura que chamarei de compósitas, cuja crioulização se dá praticamente sob os nossos olhos”. (GLISSANT, 2001: 27)

Porém, além de uma dada realidade cultural, há a representação desta. Todas as sociedades, em maior ou menor grau, são compósitas, ou seja, resultantes de hibridismos, mas algumas se representam como genuinamente atávicas.

Darcy Ribeiro utiliza-se de outras terminologias, tais como, “povos testemunho” e “povos transplantados”³¹. Estes últimos, europeus na América, representam-se como afastados das fronteiras culturais e, portanto, portadores de uma cultura eminentemente européia (embora localizada na América), enfim, uma cultura transportada e reproduzida.

Porém, dependendo dos projetos e dos critérios de análise, a fronteira pode ser colocada como espacialidade central ou periférica, como foco principal ou como elemento secundário e até indesejável nas relações sociais. Como a cosmologia centro africana não concebe dualidades de opostos separados em fronteiras definitivas, a análise das culturas, na sua pluralidade, também deve ser focada fora de dualidades e, privilegiadamente, nas fronteiras. Trata-se de uma abordagem sensível à visão de mundo centro africana. As fronteiras, assim, passam a ser a espacialidade por excelência, já que o contato, possibilitado pela fronteira, gera o movimento que é, antes de tudo, plural e portador de riqueza e imprevisibilidade. Na expressão de Glissant, “o mundo se criouliza” (GLISSANT, 2001: 18)³²

Os europeus na América buscaram perpetuar seus valores, sua religião, suas práticas econômicas, suas formas de organização do trabalho, etc. Nesta busca, representaram-se como povos “atávicos” (nos dizeres de Glissant) ou como povos “transplantados” (na expressão de Darcy Ribeiro). Neste sentido, o hibridismo foi negado pelos europeus (embora ele tenha ocorrido). Foi negado enquanto construção,

³¹ Darcy Ribeiro desenvolve essas expressões em *O povo brasileiro*.

³² Édouard Glissant reporta-se aos processos contemporâneos (final do século XX e início do XXI) de crioulização na América, mas desnuda movimentos e tensões fronteiriças que resultam em identidades plurais, o que ocorre em múltiplas temporalidades.

mas nas relações sociais ele ocorreu de forma evidente e inevitável. Nos dizeres de Slenes, uma grande fronteira forma-se na região do Vale do Paraíba no século XIX:

Evoco a região Centro-Sul do Brasil, especialmente as áreas rurais do Rio de Janeiro e de São Paulo, na primeira metade do século XIX. Procedo assim, porque em nenhuma região do Brasil e em nenhum outro período as condições foram tão favoráveis para o surgimento de uma identidade comum entre escravos africanos. Além disso, me interessam as conseqüências políticas da possível formação de uma “protonação” bantu no Brasil, numa época e região em que havia um intenso tráfico de escravos africanos e uma grande preocupação, entre fazendeiros e políticos influentes no governo central, não apenas com questões imediatas de segurança mas com a própria construção da “nação brasileira”. (SLENES, 1992: 55)

Em meio aos vários projetos de nação brasileira forjados no século XIX, século da “invenção” do Brasil, a cultura centro africana no Vale do Paraíba manifestou-se na religiosidade e nas artes (dentre as quais, nas estátuas *nó de pinho*). Trata-se de uma identidade não prevista, não planejada como projeto de nação, porém profundamente presente.

Na região Sudeste, especificamente no Vale do Paraíba, o processo de criouliização ocorreu por ocasião do café, ou, antes, por ocasião da resistência³³ ao escravismo no final do século XVIII e ao longo do século XIX.

Em todo o Brasil que contou com a presença africana, foi-se forjando uma cultura crioula. Esta cultura está presente nas regiões de produção açucareira (NE) já no século XVI, mas também na cafeeicultura (SE), a partir do século XVIII, e em todos os locais onde o trabalho escravo se fez presente. Africanos, trazidos pelo tráfico direto com a África ou pelo tráfico interno, na direção NE - SE, travaram entre si comunicações, para possibilitar articulações e resistências. Estas comunicações marcaram a cultura crioula.

LINGUAGEM ESCRITA: A FESTA DO DIVINO NOS JORNAIS DE TAUBATÉ

A Festa do Divino era anunciada, com destaque, nos jornais da região de Taubaté, uma das maiores, mais populosa e ricas cidades do Vale do Paraíba. Sendo um dos eventos com maior envolvimento da população, sua programação era divulgada através de jornais e, após a festa, comentários ou apreciações também eram publicados.

³³ Os termos hegemonia e resistência são aqui utilizados na concepção de Raymond Williams.

O jornal *O Taubatéense* foi o primeiro jornal comercial de Taubaté. Publicado entre 29 de agosto de 1861 e 19 de dezembro de 1863, com tiragem semanal e 4 páginas de 32 x 22cm, propunha-se, segundo sua própria apresentação, a manter uma certa distância dos assuntos políticos, “porque é um jornal pacífico, unicamente literário, noticioso, agrícola e comercial”³⁴ e também porque “*O Taubatéense* passará indiferente por meio das refregas políticas”³⁵. O jornal cultuava, na denominação de seu redator, as “discussões científicas”³⁶, em nome do “progresso” e da construção de uma “grande nação”, o que é típico do nacionalismo e cientificismo do século XIX. É claro que, mesmo sem explicitar ou intencionar realizar discussões mais politizadas sobre a sociedade taubateana, o jornal o fazia, pois estava envolto em uma idéia de “civilização” da qual somente a elite proprietária, escravista e católica fazia parte.

No jornal *O Taubatéense* de 27 de julho de 1862, em matéria intitulada “Festividade Religiosa”, o redator discorre não só sobre uma festa realizada por ocasião da construção de nova Igreja, mas também sobre sua concepção de “nação”.

Nesse mesmo dia se fez a transladação da imagem para a Igreja Matriz, seguindo em procissão solene, como desejava o procurador da Irmandade o Sr. Francisco Antonio da Silva Pestana. Seus esforços e sincera dedicação, tem demonstrado não equivocadas provas afim de em breve tempo, achar-se a nova Capela do Rosário concluída; esperamos dos importantes membros da comissão, que não deixaram de mostrar como o público julga, a sua boa vontade e espírito religioso relativo a conclusão da Igreja, porque sem religião não há costumes, sem costumes não há observância das leis, e sem leis, não pode haver sociedade. Sendo pois a religião o arrimo mais seguro das Leis, porque não há incentivo que obre com mais força no coração do homem do que a firme crença em um Deus Onipotente, que recompensa a virtude e reprova o crime, como dizia o Orador Romano, não sabia se banido a Religião e a piedade, não se destruirão ao mesmo tempo a boa fé e a sociedade do gênero humano, e conseqüentemente a justiça. Quando a Religião brilha, brilharão Estados, quando ela murchar, murcharão os tesouros. É Deus quem rege os destinos, e sua mão oculta quem sustenta a balança das Nações.

É notável o estilo literário utilizado na redação das matérias jornalísticas escritas na segunda metade do século XIX. Recorrentes vezes, o autor “tempera”, com adjetivos enaltecidos, os substantivos caros ao seu projeto de “civilização”: “procissão *solene*”, “*sincera* dedicação”, “*importantes* membros”. Também é notável a referência à Roma Antiga, seus oradores e justiça, em um esforço de aproximação aos paradigmas da “civilização” européia – religião, cidade, Império, pensadores, direito etc. – inspirados

³⁴ Antonio Mello Jr. *Imprensa taubateana*. p. 28.

³⁵ Idem, *Ibidem*.

³⁶ Idem, *Ibidem*.

na Antiguidade Clássica³⁷. Ao tecer relações entre religião, costumes, leis, sociedade, Estados e nações, o autor retrata a sociedade projetada³⁸ pela elite agrária cristã. Também é notável a utilização de alguns conceitos no plural (costumes, leis, Estados, nações), mas a palavra religião é citada sempre no singular. Para o autor, somente a Igreja católica tem o poder de constituir nações, pois caberia e ela incentivar a virtude, a justiça, as leis, sem as quais não haveria Estados. Há que se lembrar que, no Brasil imperial, a própria Constituição de 1824 reforçava a aliança entre a religião Católica Apostólica Romana e a lei: no artigo 5º, templos públicos eram vetados para religiões que não a católica. No jornal *O Taubatéense* é marcante este traço legalista e religioso, pois muitos dos seus exemplares traziam notícias relativas ao cristianismo³⁹.

Em temáticas diversas, a religião está presente, como em artigo publicado em *O Taubatéense* de 26 de setembro de 1861

Nas sociedades constituídas, como no homem, encontram-se frequentemente tendências reacionárias de encontro aos nossos princípios sagrados, que as regem.

De feito, longa é a série de crimes e malversações, que transtornando a ordem e a paz, disputam a ação da Justiça pública, que inexorável busca puni-los e reprimi-los.

Inteligências superiores, em nosso país, tem investigado as verdadeiras causas, que tão repetidamente hão produzindo esses fatos [ilegível].

Em consequência de cujo estudo tem se atribuído, ora a impunidade, ora exacerbada pelo uso de bebidas alcoólicas. Entretanto a causa primitiva e verdadeira fonte de onde nascem todos esses males, é a falta de educação moral, religiosa. Cumpre, que o homem apenas chegado a idade de seu desenvolvimento racional seja ao menos imbuído de idéias que lhe deixem o conhecimento de seus deveres mais importantes, e de seus deveres mais sagrados.

Só isso já é suficiente para lhe sugerir o respeito, e a observância das leis, assim como a consciência de sua dignidade pessoal.

Regeneremos pois o passado, nós, a geração de hoje, convictos, de que da educação moral e religiosa, depende a felicidade de um povo, esforcemo-nos para inocular essas idéias nos ânimos; e bem cedo talvez colhamos seus felizes resultados.

Os povos, cujas leis são religiosamente observadas, são os mais conhecedores de seus direitos e de seus deveres, e neste caso, sabem-se igualmente respeitar as mutuas relações, e daí o resulta, que desconhecem essas repetidas desordens, essas malversações, que tanto prejudicam a paz doméstica e social.

³⁷ Em diversos momentos da história européia e do Brasil realizou-se este esforço em aproximar-se dos padrões da Antiguidade Clássica: no Renascimento, no Iluminismo e também no Brasil Imperial do século XIX. O cientificismo do século XIX pouco foi incompatível com a religiosidade. O cristianismo e o progresso cientificista são vistos como inspirações em Roma Antiga.

³⁸ Há um projeto de sociedade, mas também uma sociedade projetada, idealizada, ou antes, “inventada”, nas palavras de Benedict Anderson. Almeja-se esta sociedade pautada por religião, ordem, lei e Estado e despreza-se outras culturas e nações existentes em meio a uma sociedade do Vale do Paraíba que é eminentemente plural.

³⁹ É freqüente encontrar, no jornal *O Taubateense*, notas sobre missas, festas religiosas, cerimônia de primeira comunhão, ou mesmo, quando se tratava de artigos cujos temas eram laicos, referências à religião como necessária no esforço de, por exemplo, desenvolver a cidade, educar as crianças etc.

Mesmo referindo-se a temas laicos tal como crimes, o artigo cita a religião. O autor, marcado pelo cientificismo do século XIX, recorre a “inteligências superiores” que analisaram as “causas” da violência. Neste pensamento supostamente científico, novamente a religião aparece e, neste caso, como a responsável pela possibilidade de superar a violência. Segundo o autor, só a religião (a “educação moral e religiosa”) possibilitaria o respeito às leis e a formação de uma grande nação. A partir dessa argumentação, o autor não cita explicitamente, mas pode-se concluir o inverso: os que não prezam pelos valores cristãos é que obstruem a ordem. Em última análise, aqueles que praticam outras religiões eram vistos com suspeição, pois desconheciam ou não participavam da formação moral e religiosa cristã.

O jornal também se referia a religião em temas explicitamente eclesiásticos quando, por exemplo, aproximavam-se as festas do calendário cristão. *O Taubatéense* de 23 de maio de 1863 anunciava a programação da Festa do Divino:

Amanhã celebra-se com toda a pompa a festa do Divino Espírito Santo, havendo missa cantada e procissão à tarde; prega ao Evangelho o Rvm. Bento Almeida de Souza Almeida, Vigário de Caçapava, e à tarde a saída da procissão o Rvm. Pe. Mestre Francisco Justiniano de Abreu e Andrada.

Nesta referência à festa, ela aparece como uma celebração eminentemente cristã, não havendo, ao menos de forma explícita na programação, manifestações de origem africana (moçambique, congada etc.). Possivelmente, o jornal fez referências somente às festas realizadas dentro da Igreja, na medida em que outras manifestações, na sua avaliação, pouco seriam dignas de nota. *O Taubatéense* do dia 30 de maio de 1863 noticiou breve nota sobre a realização da Festa do Divino

Foi celebrada a festa do Divino Espírito Santo com toda a pompa de costume no domingo. E foi sorteado Imperador para fazer a festa do ano de 1864, o sr. João da Palma Pereira.

Nesta nota, sem menção à presença africana na festa, torna-se explícita a “pompa”, enquanto riqueza da festa, mas também enquanto demonstração de poder, na medida em que o festeiro – o Imperador - era geralmente escolhido entre as pessoas de maiores posses da cidade. Ser o festeiro é também uma demonstração de poder

econômico e político. No jornal *O Noticiarista*⁴⁰, de 29 de maio de 1890, apresenta-se e enaltece-se o novo festeiro.

Para promotor da festa do Espírito Santo, nesta, foi sorteado o cidadão Antonio Salgado Cezar, importante fazendeiro deste município. É inquestionável, portanto, que vamos ter, para o ano, uma festividade cheia, uma festividade *festiva* (grifo do autor).

São recorrentes as menções aos novos festeiros, escolhidos por sorteio. Nesta, publicada em *A imprensa de Taubaté*, do dia 11 de junho de 1876, o festeiro é conhecido como Nhozinho⁴¹, apelido dado ao filho do senhor do engenho, o que demonstra seu poder e sua posição na hierarquia da sociedade.

Foi sorteado para servir de imperador do Divino no ano de 1877 o sr. Francisco Leite da Costa, conhecido por Nhozinho.

A presença africana, em termos de congadas e moçambiques, na programação da Festa do Divino, publicada em jornal, demorou a aparecer. Por vezes, a presença africana não é explícita, mas presente, tal como neste anúncio publicado no jornal *O Paulista* de 31 de maio de 1868.

Esmolas para o culto do Divino

O Sr. Chefe de polícia da Bahia, consultando Exa. Revma. o Sr. Arcebispo conde de S. Salvador, expediu ordens aos subdelegados proibindo a prática de se pedir esmolos para o culto do divino.

A bandeira do Divino, que passava de casa em casa nos dias que antecediam a festa do Divino, recolhendo doações, foi proibida. Marina de Mello e Souza também cita a proibição, pois nessa época do ano, ao organizarem-se para recolher doações para a festa do Divino, negros estariam se reunindo com um mesmo fim religioso que poderia sofrer desvios. Frequentes vezes os reis negros faziam determinadas exigências,

⁴⁰ Após o jornal *O Taubatéense*, outros foram fundados em Taubaté na segunda metade do século XIX. A ele seguiram-se *O Paulista*, *A Imprensa de Taubaté* e *O Noticiarista*. Estes jornais, mantiveram, a princípio, uma posição “independente”, autodefinindo-se como “literário, comercial e noticioso”. Estes são os casos de *O Taubatéense* e de *O Paulista*. Mas, ao final do século, vários autodefiniram-se como “liberais”. Este é o caso de *O Paulista* que, após 1868, em seu cabeçalho substituiu a expressão “noticioso, literário e comercial” por “jornal político” e, nas matérias, passou a citar explicitamente ser “um jornal do Partido Liberal”. Com novos diretores, o jornal estreitou laços com as idéias republicanas. A partir de 1875, o jornal *O Paulista* apresentava nova frase no cabeçalho: “liberdade política e liberdade religiosa”. Os jornais explicitavam, em seus perfis políticos, a aliança tecida entre a monarquia e a Igreja (em *O Taubatéense*) e as idéias republicanas próximas às da liberdade de culto (em *O Paulista*). Para mais detalhes, consultar Antônio Mello Jr em *Imprensa Taubateana*.

⁴¹ Verbetes de dicionários trazem as seguintes referências: sinhozinho, sinhô-moço, tratamento que davam os escravos ao filho do sinhô; forma popular da palavra senhor, com a mesma origem de sinhá. (HOLANDA; HOUAISS; CASCUDO)

até mesmo interferindo nas relações entre senhores e escravos, possibilitando melhor tratamento aos escravos, ou tecendo articulações que poderiam resultar em fugas e resistências. Temendo fugas e distorção de papéis sociais e poderes, que poderiam ser delegados aos reis congos, proibiu-se, na Bahia, a prática de recolher-se esmolas nos dias que antecediam a Festa do Divino. Marina de Mello e Souza cita proibições a formas de articulações negras por ocasião de festas religiosas.

Também na Bahia, em 1729, tentou-se reprimir a eleição de reis negros, associada a atos de indisciplina pelas autoridades coloniais. Patrícia Mulvey transcreve um documento, cópia de um bando proibindo reinados na festa do Rosário dos Pretos, que relaciona os reinados festivos ao rompimento da ordem, apontando ainda para os poderes que o rei detinha durante o período de festa. No bando, 'o reinado de gente preta' é mencionado como o principal abuso dentre os muitos para a realização da festa e de invadirem casas tirando de castigos os escravos que lá se encontrassem. A partir de então, tais atos não seriam mais tolerados, ordenando o bando que não existissem mais reinados, 'podendo só os Juizes e Juízas de Nossa Senhora do Rosário fazer na Igreja as suas festas', sendo 'os pretos entrarem naquele festim presos, açoitados a coluna, servindo nas galés por tempo de um ano, e as pretas presas a meu arbitrio'. (SOUZA, 2006: 235-6. Grifos da autora)

Também em vários outros locais e, pontualmente, na região do Vale do Paraíba, as festas religiosas eram momentos potencialmente sediciosos. Escravos tornavam-se reis, e como tais, eram investidos de autoridade e poder. Por vezes, esse poder excedia o momento da festa, na medida em que reis e rainhas negros continuavam a ser vistos com destaque e, portanto, poderiam exercer determinada liderança.

A festa tem o poder de criar laços identitários, mas, neste caso, além da identidade católica eram reafirmados laços entre os próprios escravos. Múltiplas identidades se entrecruzavam: negros crioulistas situavam-se em catolicismos modificados em meio a traduções e cosmologias africanas; negros escravizados articulavam-se e, de forma criativa e insidiosa, invertiam relações, organizavam grupos que, para além da festa, atuavam, ao longo de todo o ano, com objetivos múltiplos que incluíam fugas, auto-ajuda e formação de quilombos.

A elite proprietária de terras aliada à Igreja, nas figuras do senhor de escravos e do vigário ou bispo, tomaram iniciativas no sentido de proibir manifestações dos escravos, mesmo que dentro da expressão cristã, como a prática de pedir esmolas para a festa do Divino. Intuíam o quanto tais práticas religiosas, mesmo dentro da Cristandade, poderiam resultar em rebeliões.

No jornal *O Noticiarista*, publicado em 11 de maio de 1890, sobre a “Festa do Espírito Santo” há menção a uma festa religiosa e outra profana.

Oficia em todas as solenidades tanto profana como religiosa a distinta corporação *Filarmônica Imparcial*, que executará lindas peças em um rico coreto construído para esse fim. (...) As festas profanas constam de música, iluminação etc.

O anúncio cita, por duas vezes, que há uma parte da festa que é profana, em contraste com a festa religiosa. O texto não detalha a programação da festa profana, mas cita a orquestra e, para tal, usa muitos adjetivos – “*distinta* corporação”, “*lindas* peças”, “*rico* coreto” - sugerindo, assim, autoridade, grandiosidade, importância, solenidade, ordem, hierarquia e, portanto, “civilização”. Notemos que a festa profana citada é eminentemente européia – música européia. Embora o anúncio não cite outras manifestações, reconhece que a festa tem também um caráter profano.

No jornal *O Noticiarista*, de 15 de maio de 1890, há referências sobre a Festa do Espírito Santo de Caçapava:

No sábado do Espírito Santo, haverá jantar para os pobres em um caramachão dentro do barracão do mercado. (...) Não há convite particular, e o festeiro espera a concorrência de fiéis, povo e pessoas de todas as classes para maior brilhantismo da festa.

A festa de Caçapava tem um caráter diferente das de Taubaté (centro cafeeicultor e econômico mais significativo que Caçapava). As festas de Taubaté tinham um caráter mais elitista, pois sempre, nos jornais, destacava-se a presença do festeiro (membro da elite cafeeicultora e autoridade laica) e do vigário ou bispo (autoridade eclesiástica). Possivelmente, explicitar que não há “convite particular” significava que em outro momento ou lugar já fora preciso. Embora o autor não cite o caráter simbólico do alimento partilhado, ele usa o termo “jantar” para a refeição coletiva, reconhecendo tratar-se de uma coletividade sociabilizada pelo momento da refeição. Mas o autor insiste em dizer que a refeição é destinada aos “pobres”. Desta forma, não reconhece, de fato, o valor simbólico deste momento, supondo uma parte da festa destinada somente para os pobres e outra para os ricos.

Outro artigo retrata a refeição coletiva, mas sob outro prisma. Para o festeiro e para o redator do jornal, as mudanças ocorridas na festa do Divino do ano de 1876 foram um avanço rumo à civilização, higienização etc. O jornal *A imprensa de Taubaté*,

de 04 de junho de 1876, retrata a refeição coletiva, então transformada em “esmola aos pobres”. Assim, o caráter simbólico de uma refeição compartilhada não é citado e tampouco compreendido.

Hoje é celebrada com a pompa de estilo a festa do Divino Espírito Santo; a horas do costume há missa cantada solene com sermão ao evangelho, de tarde procissão, e no fim sorteio do novo imperador.

No domingo passado houve a levantação do mastro ao som da música, foguetes, repiques de sino e grande concorrência do povo.

Ontem houve almoço aos pobres em um elegante caramanchão para esse fim preparado no largo em frente a casa do imperador festeiro o Sr. Joaquim Leite de Camargo e a por ao almoço, houve distribuição de esmola aos pobres em dinheiro não imitando o festeiro aos dos outros anos que faziam esmola de carne de vaca; a esse respeito nos parece que o festeiro melhor interpretou os desejos dos pobres, que na aplicação da esmola farão segundo suas maiores precisões, e extinguiu o uso de dar carne, que se tornava grosseiro e nauseabundo pelo modo como praticavam os pândegos promesseiros, que em cardume apareciam com as inseparáveis guaiacas, prontos a repimpados para o pagode.

Os adjetivos são notáveis: junto à elite agrária, na figura do festeiro, aparecem os termos “*solene*”, “*imperador festeiro*”, “*elegante caramanchão*”; e, junto aos homens livres pobres e escravos, na figura da maior parte dos participantes da festa, a alusão a distribuição de carne, o que era “*grosseiro*”, “*nauseabundo*”, “*pândegos promesseiros*”, “*em cardume*”, “*com suas inseparáveis guaiacas*”, “*repimpados para o pagode*”⁴²,

Vários documentos se referem aos “pobres” e aos escravos como “pândegos”⁴³, em “pagode”, como se o seu lugar fosse somente o trabalho e o eito. O fato de, em um momento festivo, estarem “folgando”, era visto como um privilégio indevido, pois houve, na festa, uma inversão de papéis. Condenar esta inversão significa condenar uma possível insubordinação.

Em *O Paulista*, de 20 de maio de 1875, divulga-se

Programa para a festa do Espírito Santo, de que é festeiro o Sr. João Martins Tosta Sobrinho, em Pindamonhangaba.

Começarão os setenários no dia sábado, 19 de junho próximo, continuando nos dias subsequentes.

Nas tardes dos dias 25 e 26 do mesmo, far-se-ão as cavalhadas, e no dia 25 de manhã, a matança de gado, e à noite coreto e leilão.

No dia 26 de manhã, às 8 horas, distribuição de esmolos de carne, sal, etc. etc.

⁴² Segundo Luis da Câmara Cascudo, “pagode” significa “festa, reunião festiva e ruidosa, com comida e bebida, havendo danças ou não (...) e prazeres licenciosos”.

⁴³ No século XIX, o termo “pândego” referia-se ao carnaval. Haveria, na visão do autor, uma “condenável” carnavalesca nas práticas dos promesseiros e, enfim, da Festa do Divino. No contexto, seria uma atitude grosseira.

Às 11 horas do mesmo daí percorrerá a música, acompanhando a bandeira do Divino, todas as ruas da cidade, para tirar esmolas.

A noite, depois das matinas, haverá coreto e leilão.

No dia 27, das 10 horas da manhã em diante, o Imperador, acompanhado das pessoas, que o quiserem honrar com a sua presença, seguirá para a Igreja Matriz, onde começará a missa solene às 11 horas, impreterivelmente, havendo sermão ao Evangelho pelo Rvd. Vigário de São Bento de Sapucaí-mirim. Depois da missa, acompanhamento à casa do festeiro, e aí terá lugar o jantar.

Pelas 4 horas da tarde, far-se-á o sinal para a procissão, que sairá a percorrer as ruas, fazendo o giro de costume, e, na entrada da mesma Igreja, haverá sermão pelo Rvd. J. B. de Oliveira Salgado; terminado o que, seguir-se-á o sorteio do novo Imperador.

No dia 28 grande baile.

Pindamonhangaba, 14º de maio de 1875.

Nesta programação da festa do Divino, realizada em 1875 na cidade de Pindamonhangaba, publicada no jornal *O Paulista*, há várias referências de festejos realizados fora da Igreja: cavalhadas, coreto, leilão, distribuição de esmolas, música por toda a cidade. Estas várias manifestações constituíam-se em portas abertas para manifestações de múltiplas culturas: cristianismos em suas traduções.

A refeição coletiva ou doação de carne e sal era considerada “esmola”, enquanto que a refeição na casa do festeiro era um “jantar”. Há também menção à passagem da bandeira do Divino para tirar esmolas, sendo que, em festas anteriores havia proibição de tal prática.

FESTAS E MEMÓRIAS

A festa, portando múltiplas linguagens – corporal, performática, musical -, é uma manifestação coletiva que também estimula a formação do coletivo, pois propicia estreitamento de laços e sensações de pertencimento.

Na festa, os participantes criam atuações e narrativas, que alimentam, posteriormente, memórias. A festa é protagonizada e, depois, revisitada, através de memórias e narrativas, múltiplas vezes. Nas festas, tanto nos momentos de protagonismos como nos de rememoração, comunidades são forjadas, o grupo passa a existir ou torna-se mais coeso.

Hilário Franco Jr cita a festa e seus componentes - os excessos, a abundância, o desregramento - funcionando “como cimento social, como solidariedade grupal, como sociabilidade que impede a desagregação grupal” (FRANCO Jr, 1998: 100). A festa

também ocorre em meio a tempos múltiplos. Por um lado, marcos e festas se sucedem, em suas datas ancoradas no fio do tempo linear do ano, e transcorrem pautadas pela mudança. Por outro lado, o tempo da festa se repete nos ciclos culturais – calendários e seus marcos - e nos ciclos naturais – estações, movimentos dos astros. Este tempo também se repete quando é revisitado pela memória. Mas as festas de caráter religioso, sobretudo a do Divino Espírito Santo – que envolve fé e não exatamente um marco ou uma data de nascimento de um santo, por exemplo -, demanda por um tempo que é cíclico por excelência: abstrato e repetitivo.

Sobre o tempo nas festas religiosas e profanas, Roberto da Matta cita que “já o tempo do carnaval é cósmico e cíclico, remetendo os participantes do ritual para fora do contexto brasileiro, colocando-os em contato com o mundo do sagrado, do divino ou do sobrenatural.” (MATTA, 1997: 55). A festa anuncia uma sociedade não pautada por pontos de ancoragem - marcos – cronológicos, mas por uma possibilidade de evadir-se – e transgredir - em meio a um tempo cíclico. No calendário católico, o tempo cíclico e o linear coexistem. Os grupos de congadas e moçambiques, ao participarem de várias festas do calendário cristão, diminuem este ciclo temporal em ciclos menores que o anual, pois estes grupos estão presentes em várias festas religiosas ao longo do mesmo ano: Festa do Divino, festa da padroeira da cidade, dia do santo protetor da irmandade, entre outros. Assim, nas festas, o tempo linear é rompido; trata-se, antes, de um tempo elástico e pouco contabilizável. O tempo da festa, sobretudo no Vale, comporta concepções africanas de tempo: que se reporta aos ancestrais, à natureza, à memória, à tradição oral.

Hilário Franco Jr cita que, ao focar a festa, há o olhar do participante e o olhar do observador. Mesmo a tentativa de estudar a festa e situa-la no tempo e no espaço, provém do

ponto de vista de um observador externo à própria festa; (...) não devemos esquecer que internamente ela é a negação do tempo e do espaço, é uma crítica a esses conceitos, é ruptura (mesmo que temporária) com a sociedade que os formula e os aplica no seu cotidiano (FRANCO Jr, 1998: 259)

Na festa, entrecruzam-se pessoas, culturas e expressões, e, nela, explicitam-se tensões. As festas do Vale foram (e são) expressões de diversidades, de culturas africanas e católicas, de culturas local e global, enfim, de releituras e traduções.

A festa é também um momento de tensão, expressão crítica e satírica, de inversão. Explicitar problemas e propor inversões de papéis sociais são práticas correntes em meio a festas. No Vale, as festas expressavam (e expressam), sobretudo, a pluralidade cultural. Mary del Priore, ao focar as festas e suas relações com a Igreja e o Estado, afirma que

Tempo de utopias, a festa revela a riqueza de funções com as quais as populações do passado dela se apropriavam. Se, de início ela aparece como o reflexo das instituições de poder e do desejo do Estado Moderno de aproveitar essa ocasião para afirmar seu poder, ela mostra-se lentamente expressão de diferentes segmentos da sociedade. (DEL PRIORE, 2000: 89)

Mas, a rigor, há uma “tentativa” de regramento por parte da Igreja e do Estado, pois as festas do Vale são expressões de pluralidade cultural. Igreja e Estado, em profunda aliança, selada pela Constituição de 1824, procuraram controlar o tempo e a festa, porém esta era, e continua sendo, sinônimo de desregramento, criatividade, expressão plural e multicultural.

No Vale do século XIX, as festas retratadas nos jornais de Taubaté anunciavam a presença e os feitos do festeiro⁴⁴ e, por outro lado, relegavam a participação de grupos de irmandades, com suas expressões africanas, ao esquecimento, pouco ou não as retratando. Assim, a festa ocorria em meio a múltiplas expressões, mas era retratada pela imprensa, pela Igreja e pela elite – simbolizada pela figura do festeiro - como portadora de uma única expressão: a católica.

A festa revela tensões tanto no próprio momento do decorrer do tempo da festa como, posteriormente, no momento da construção de sua memória. A memória da festa presente na imprensa de Taubaté era a da cultura letrada, da elite agrária e católica.

⁴⁴ O festeiro era escolhido ao final da festa do Divino para organizar a festa do ano seguinte. Membro da elite econômica da cidade ou liderança católica, passava a ter, então, ainda maior projeção social na medida em que era enaltecido pelos jornais e pela Igreja em seus esforços de organização da festa. Organizar e também auxiliar a financiar uma festa era uma demonstração de poder econômico e político, de aproximação com outras instâncias de poder – Igreja, imprensa, Estado, outros segmentos da elite -, bem como projeção diante dos participantes da festa. Os jornais - *Taubateense*, *O Paulista*, *A Imprensa de Taubaté*, *O Noticiarista* – destacavam os esforços do festeiro e enalteciam sua figura.

Segundo vários autores, a festa realizaria inversões temporárias, para que, ao final dela, pudesse ocorrer, de forma mais eficiente, uma reinserção na sociedade hierarquizada.

as instituições de poder não estavam, todavia, cegas para essa outra função da festa. Ao mesmo tempo em que deixam que esta se realize, a escutam e usam para normatizar as populações. Em meio a todo o habitual desgoverno, a festa é o canal por meio do qual vai se tentar impor regras às comunidades. (DEL PRIORE, 2000: 90)

Mas há que se ponderar sobre quais festas são estas e explicitar recortes e fontes. A festa é acompanhada pelo desregramento, pela inversão, pela transgressão, pelos excessos e pela pluralidade. Uma festa que pouco comporta estes ingredientes, ou que, ao final, se presta privilegiadamente para reinserir o grupo à sociedade hierarquizada, deixou de sê-la ou nunca o foi.

Neste sentido, as festas do Vale foram, no século XIX, bem mais momentos de transgressão do que reinserção, pois portaram expressões de múltiplas culturas. Múltiplos grupos, expressões, cosmologias, práticas rituais, valores, concepções do divino e de tempo entrecruzaram-se. Nas festas, em meio à multiplicidade de expressões, as tensões explicitavam-se. Grupos de irmandades tinham seu espaço relegado às ruas, pouco podendo adentrar à Igreja - local de comedimento mesmo em meio à festa. Grupos que expressavam-se através do corpo e de sons ritmados tinham seu espaço delimitado: a rua. Mas as tensões novamente afloravam quando espaços entrecruzavam-se. Grupos de congadas e moçambiques, ao final das danças, no momento das missas, adentravam à Igreja explicitando a multiplicidade.

Controlar o tempo e o espaço foi, e continua sendo, sobretudo nas instâncias da alta hierarquia eclesiástica, uma das formas utilizadas pela Igreja para tornar as expressões sociais singulares e pautadas unicamente pelo catolicismo. Mas a festa é o local do desregramento, da criatividade e, portanto, da multiplicidade, daí serem expressões, no Vale, de transgressão e de crioulização.

As festas também são uma espécie de presentificação do passado. As festas celebram, através de atuações performáticas, determinados passados que foram elencados como preciosos e significativos para a comunidade em questão. Nas festas religiosas celebradas no Vale do Paraíba, mesmo em meio a uma forte presença da

hierarquia eclesiástica, há momentos em que as expressões são múltiplas, descentralizadas e pouco ou nada hierarquizadas. As danças, as músicas, manifestações que ocorrem, privilegiadamente, nas ruas por ocasião de datas festivas religiosas, por exemplo, na Festa do Divino, rememoram, ritualizam, tornam presente facetas de um passado modificado ou recriado.

Paul Connerton em *Como as sociedades recordam*, considera que

Entendemos o mundo presente num contexto que se liga causalmente a acontecimentos e a objectos do passado e que, portanto, toma como referência acontecimentos e objectos que não estamos a viver ao vivermos o presente. E viveremos o nosso presente de forma diferente de acordo com os diferentes passados com que podemos relacioná-lo. (CONNERTON, 1993: 2)

Como aponta o próprio autor, as memórias são múltiplas, as relações temporais são complexas, os passados e os presentes relacionam-se pautados por tensões e projetos políticos. As relações entre os tempos é complexa de tal forma que não pode se configurar em dicotomias tais como antes \ depois ou causa \ consequência. Estas concepções causais são entendimentos, antes, do senso comum.

A última frase da citação acima articula inclusive o futuro nesta relação multi-temporal. Ao citar que “viveremos” as escolhas que recaem sobre o passado, o autor articula diferentes tempos, inclusive apontando para projetos possíveis de se presentificar no futuro.

Os passados são múltiplos e as suas atualizações também ocorrem de forma diversa. A festa não é exatamente uma, mas pautada por recortes. A festa do Divino, ritualizada pela Igreja, elenca um passado a ser recordado. Já a festa do Divino realizada nas ruas elenca outras práticas e um outro passado a ser rememorado de forma performática, sonora e corporal. A festa dentro da Igreja, institucional, “atávica”⁴⁵ foi realizada, no século XIX, pela elite cafeicultora local, de forma a atualizar algumas memórias. A festa realizada nas ruas, não institucional, híbrida⁴⁶, foi realizada por negros, escravos e brancos pobres, de forma a atualizar outras memórias. Enfim, esta festa explicitava (e ainda explicita) uma sociedade partida e tensa, e comportava várias práticas, várias manifestações rituais e também vários passados rememorados.

⁴⁵ Na expressão de E Glissant.

⁴⁶ Na expressão de N Canclini.

Toda população local participa da festa, mas as práticas nela realizadas e as imagens que dela se têm são díspares. Uma mesma festa constituiu-se de múltiplas formas. O passado rememorado pelo participante da moçambique, por exemplo, contrastava, e ainda contrasta, com o passado rememorado pelo pároco local, por ocasião da celebração de uma mesma festa do Divino. Estas memórias, que são múltiplas, pouco dialogam entre si, até porque os ritos são distintos, as práticas, os horizontes e as expressões são diversas.

A cultura letrada eternizou uma determinada memória através do seu registro em documentos escritos. Embora a memória letrada, ou seja, a memória da elite proprietária de terras e escravos no século XIX, tenha deixado seu registro, comparativamente à expressão oral, pouco se inscreveu na experiência, na medida em que a festa oficial da Igreja Católica não possibilita, de todo, as expressões através das múltiplas linguagens: dos corpo, do som, da dança etc. A expressão dentro da Igreja é permeada pelo comedimento e pela bipartição oficializante – emissor - e fiéis - receptor.

Mas a memória oral também se perpetuou, e de forma mais significativa até, pois foi vivenciada em performances marcantes, pois presentes na experiências. Nas expressões orais, da população africana e descendentes, o registro da memória ficava inscrito nos corpos, nos gestos, na canção, na experiência que foi vivida pela comunidade, por gerações.

Por outro lado, como pólos antitéticos indissociáveis, há também o esquecimento. Para que uma lembrança seja enaltecida e até identificada como marco inaugural de um “novo tempo”, outros tantos passados devem ser esquecidos. Paul Connerton cita que

Quanto mais absolutas são as aspirações do novo regime, mais imperiosamente este procurará introduzir uma era de esquecimento forçado. Dizer que as sociedades são comunidades que se auto-interpretam é mostrar a natureza desse sedimento. Mas é importante acrescentar-se que entre as mais poderosas destas auto-interpretações estão as imagens que as sociedades criam e preservam de si próprias como sendo continuamente existentes. (CONNERTON, 1993: 15)

Quanto mais se pretende que algumas características ou práticas sejam vistas como inovadoras, mais se intensifica o esquecimento. Mesmo em modificações que não

significam rompimento ou ruptura, como as que geralmente ocorrem no âmbito da Igreja Católica, há lembranças a serem cultivadas e outras a serem esquecidas. Entre as manifestações religiosas do Vale do Paraíba, a cultura popular⁴⁷ perpetua lembranças e a cultura escrita também. Todavia, ambas possibilitam o esquecimento, sobretudo a segunda. A cultura popular permite multiplicidade, diversidade e transformações já que contar significa readequar e modificar. A cultura letrada materializa e congela uma manifestação e, portanto, outras são relegadas ao esquecimento. Os jornais do século XIX pouco ou nada registram da Festa do Divino permeada por práticas religiosas africanas – esta é uma lembrança a ser esquecida. No entanto, a cultura oral a rememora. A performance, a música, a dança, a escultura falam de outras memórias: a de uma festa marcada pela presença africana.

Connerton cita casos extremos de esquecimento

Um caso particularmente extremo de uma tal interação ocorre quando um aparelho de estado é utilizado, de forma sistemática, para despojar os cidadãos da sua memória. Todos os totalitarismos agem deste modo. A escravização mental dos súbditos de um regime totalitário inicia-se quando as suas recordações lhes são retiradas. (CONNERTON, 1993: 17).

Estados totalitários impõem uma única memória, ao mesmo tempo que múltiplas amnésias. A Igreja, no Vale do Paraíba, e também a elite cafeicultora, participante dessa instituição, ao enaltecer somente uma memória nos jornais, por exemplo, atuou, de certa forma, semelhantemente a regimes totalitários, que condenam outras práticas e saberes ao esquecimento. Como cita o autor, “pessoas tornam-se invisíveis e são esquecidas”. (CONNERTON, 1993: 17).

No decorrer do século XIX, várias ciências se desenvolveram, surgiram, ganharam status de disciplina com objetos de estudo e métodos específicos. Neste contexto, surge o relato histórico contrapondo-se à narrativa oral. Para Connerton

Um caso ainda mais paradoxal é o apresentado pela transformação da escrita histórica no século XIX. O paradoxo reside em dois aspectos antitéticos, se bem que igualmente essenciais, deste processo, tal como foi interpretado por aqueles que nele estiveram envolvidos. Insiste-se, por um lado, no estatuto privilegiado das ciências históricas, que resultaria do isolamento da prática da compreensão metódica que tem lugar nas ciências históricas, face aos processos de interpretação que ocorrem de forma implícita e generalizada no decurso da vida de todos os dias. Tal conduz

⁴⁷ Desde as teses “Sobre o conceito de História” de Walter Benjamin, culturas populares são percebidas fora da finitude da História escrita.

ao sentimento de que a prática da pesquisa histórica permite criar uma nova distância relativamente ao passado, libertando as pessoas da tradição – a qual, de outro modo, poderia ter orientado as suas opiniões e o seu comportamento. Uma maneira historicamente controlada opõe-se a uma memória tradicional não-reflexiva. E, todavia, reconhece-se também que este mesmo projeto é impensável fora do seu enquadramento no contexto mais vasto de uma luta pela identidade política. (CONNERTON, 1993: 19)

Nas expressões desse autor, a “memória histórica”, diferentemente da “memória tradicional”, sobretudo no século XIX, formalizou e elencou saberes da cultura escrita que exerceram poderes para influenciarem na construção da memória social.

Já a “memória tradicional”, expressando-se em narrativas orais, corporais, sonoras, performáticas, de maneira informal – não relacionadas a instituições, seja lá a Igreja Católica ou o governo – expressa e, ao mesmo tempo, forma a identidade de um grupo. As “memórias tradicionais” também são menos permeáveis às relações de poder vigente, pois não são controladas por alguma instituição intrínseca e, na medida em que são mais maleáveis, voláteis e dinâmicas, dialogam com maior facilidade com a pluralidade.

As memórias cultivadas pela Igreja Católica são, além de institucionais (e, portanto, apreciadas pela hierarquia eclesiástica), singulares. Portanto, são memórias formais, escritas, congeladas, ou supostamente congeladas, pois, tal como a chamada “cultura atávica”, ela é, antes, uma crença: não se pode congelar a dinâmica da história.

A memória escrita, e mesmo a historiografia do século XIX, pouco ou nada guardou de manifestações de múltiplas culturas, em especial as africanas, por ocasião das festas religiosas do Vale do Paraíba. Já a memória oral, corporal, sonora e performática as preservou e, na verdade, também as constituiu. As línguas pelas quais os africanos e descendentes se expressaram, construíram memórias não institucionais e, portanto, abertas para o plural e para as os “entre lugares”⁴⁸ ou “zonas de contato”⁴⁹.

⁴⁸ Fronteiras culturais podem se constituir em espaços por excelência. Uma nova concepção de espaço é enunciada por Homi Bahbba.

⁴⁹ Esta expressão é tomada, aqui, emprestada de Mary Luise Pratt

Portanto, ao realizar estudos sobre as estátuas *nó de pinho*, aproximamo-nos de um tipo de memória e de expressão. Já, ao realizar estudos sobre os jornais do século XIX, aproximamo-nos de um outro tipo de expressão e memória. No primeiro caso, uma memória plural, não institucional. No segundo, uma memória singular, institucional. No segundo caso, uma memória que reivindica para si a autoridade da memória por excelência e que relega à primeira ao esquecimento. Ambas as memórias pouco dialogam entre si.

A arte africana presente nas estátuas de santos *nó de pinho* e nas manifestações religiosas por ocasião das festas do Divino pouco ou nada foram retratadas pelos jornais da época. Certamente existem limites linguísticos em traduzir um tipo de expressão plástica, oral, corporal em forma escrita, mas há, sobretudo, limites de caráter político ideológico. Nos jornais, a cultura registrada como singular, católica, letrada, centrada no progresso, não poderia ceder lugar à múltiplas formas abertas a cosmologias e culturas africanas. Daí, a cultura oral ser, na maioria das vezes, subversiva. Só quando transformada em “folclore” ou registrada, justamente por ter perdido a sua vitalidade, perde seu potencial subversivo.

As estátuas *nó de pinho*, hoje não mais confeccionadas, são memórias portadoras de práticas religiosas dissonantes frente ao catolicismo romano, e, portanto, portadoras de práticas políticas de resistência e tradução cultural. Também eram e são portadoras de conhecimentos elaborados pelo grupo que as criou. Na medida em que são práticas sociais em desuso, confeccionadas e utilizadas no século XIX, preservam-se hoje enquanto fontes de conhecimento e de estética para os pesquisadores e alertas para possibilidades de resgates de expressões plurais.

CAPÍTULO 3

LINGUAGEM SIMBÓLICA: AS ESTÁTUAS DE SANTOS *NÓ DE PINHO*

A África no Brasil manifestou-se de múltiplas maneiras. Há uma África Central⁵⁰ que se fez presente nas manifestações religiosas e artísticas do Vale do Paraíba, especificamente nas esculturas *nó de pinho*. Os centro africanos, trazidos para as fazendas de café, não eram, como pensava a elite agrária, apenas uma força de trabalho. Como pessoas em sua plenitude, estavam imbuídas de cultura, civilização, práticas e representações. Mesmo em meio à intensa exploração do escravismo colonial e, depois, imperial, elaboraram e reelaboraram suas vidas em sociedade, criando comunidades e imaginários culturais que foram expressos artisticamente através de suas crenças e tradições. Dentre estas, as estátuas *nó de pinho* explicitam as traduções culturais ocorridas no Vale do Paraíba dos séculos XVIII e XIX.

Muitas dessas estátuas pertencem hoje ao Museu Afro Brasil. Passaram pelas mãos do artesão \ fiel, de colecionadores e, por fim, do Museu. Estas estátuas foram coletadas por colecionadores, pesquisadores e comerciantes de arte, por vezes em meio a práticas do colecionismo⁵¹, compondo coleções particulares. Criadas no Vale do

⁵⁰ As terminologias utilizadas para as regiões africanas demonstram um certo olhar estrangeiro sobre o continente, pois os europeus é que cunharam-nas e utilizaram-se delas. Na presente pesquisa, o termo África Central é utilizado na medida em que reconhece-se que a região partilha traços culturais comuns. A África Central, uma subregião da África subsaariana, compreende o vale do rio Congo, e corresponde aos atuais Congo, República Democrática do Congo e Norte de Angola.

⁵¹ Alguns colecionadores particulares, em certa medida, ainda realizam práticas herdadas dos colecionistas do século XIX. Na Europa do século XIX, a cultura material, quando vista como verdadeiro “tesouro”, era resgatada, ou seja, o critério utilizado para decidir sobre o resgate ou não de uma determinada obra era a riqueza nela embutida. Ela se prestaria, antes de tudo, a alimentar o mercado das artes. Ao privilegiar-se esse tipo de valor, outro se perdia: o valor do conhecimento. Retirado às pressas do seu contexto arqueológico ou etnológico, estes objetos perdiam muitas das suas informações.

Paraíba – em São Luís do Paraitinga, Taubaté e até em Mogi das Cruzes – fizeram parte de coleções particulares, destacadamente a de Emanuel Araújo, e foram por ele doadas ao Museu. Inclusive, grande parte do acervo do Museu Afro Brasil⁵² pertencia a ele anteriormente.

O Museu Afro Brasil guarda um significativo acervo de santos *nó de pinho*, elaborados nos séculos XVIII e XIX na região do Vale do Paraíba. Entre expostos e presentes na reserva técnica, há aproximadamente cinquenta exemplares desse tipo de escultura neste Museu.



Figura 1 - Imagens de Santo Antônio em Nó de Pinho. Autoria anônima. Vale do Paraíba. Século XIX. (Foto retirada de publicação do CENPEC. BUORO, Anamelia Bueno. Percursos do olhar: artes plásticas rumo ao interior. In: *Terra Paulista*. V. 3. São Paulo: CENPEC; Imprensa Oficial, 2008. p. 82)

Resgatar o caminho percorrido por esses objetos até chegarem ao Museu é uma das formas de resgatar seu contexto de uso e seu significado artístico, histórico, enfim, cultural. Desta forma, o colecionismo do século XIX impactou fortemente a cultura material, seja lá no contexto arqueológico ou etnológico, em objetos artísticos e/ou históricos. Para uma maior discussão sobre o assunto, consultar Bruce Trigger em *História do pensamento arqueológico*.

⁵² Quando da inauguração do Museu Afro Brasil, Emanuel Araújo cedeu, em forma de comodato, 1100 obras da sua coleção particular composta por mais de 5000 obras. Concebido e idealizado por ele e concretizado na gestão de Marta Suplicy, o Museu Afro Brasil foi inaugurado em 2004. Após a inauguração, outras tantas obras, cedidas em comodato novamente por Emanuel Araújo ou obtidas por doações e compra, ampliaram o acervo do Museu. Para informações mais detalhadas, consultar o site do próprio Museu Afro Brasil.

As estátuas *nó de pinho* variam de tamanho e a dimensão indica muito da intencionalidade e do uso: em tamanho pequeno ou médio, não se prestavam a exposição pública. As menores, com cerca de 5 centímetros, não eram exibidas em oratórios, nichos ou altares. Estas, muito pelo contrário, não eram mostradas, mas escondidas, nas residências ou junto ao corpo com o atributo de proteger aquele que a portava. Pode-se afirmar que “as dimensões desse tipo de escultura variam desde as minúsculas, próprias para bentinho ou patuás, até as de cerca de 10 centímetros de altura.” (BUORO. 2008: 82) O reduzido tamanho de muitas das estátuas *nó de pinho* sugere sua utilização como amuletos ou patuás. “Intrigam as atitudes dos herdeiros das imagens, tão parcimoniosos quando a elas se referem, ocultando-as, à maneira do que parece ter sido seu uso cotidiano” (RAMOS NETO In ARAUJO, 1995: s/p).

Mary Karasch atentou para o uso de amuletos, também praticado na cidade do Rio de Janeiro, comentando

Se tivessem absorvido as crenças luso-brasileiras, [as escravas] usavam também bentinhos (escapulários) de dois pedaços de pano bordados, presos por um cordão duplo com um retrato da Nossa Senhora do Carmo com o Menino Jesus em um dos lados; uma ou mais imagens de santos, como são Benedito, que eram costuradas em saquinhos e usados colados ao corpo; medalhas de santos e cruzeiros; cinzas de palmeira e arruda para “espantar feitiço” (“vista muitas vezes entre os cabelos e os enfeites de cabeça das mulheres de cor”); e um cavalo-marinho seco, usado junto à pele.

Além disso, os escravos tinham seus próprios amuletos africanos, que não exibiam abertamente. Carregavam pequenas imagens que representavam “seus deuses”, sacos pequenos de misturas potentes de ervas, plantas e ossos presos a cordões que usavam em torno do pescoço, ou simplesmente arruda, como um “talismã”. (KARASCH, 2000: 306. Destaques da autora)

Mary Karasch, neste trecho, estuda as manifestações culturais africanas no Rio de Janeiro, manifestações que também ocorreram no Vale do Paraíba, como se fossem partidas em dois tipos contrastantes, separadas, distintas ou incompatíveis: as crenças luso-brasileiras “absorvidas” e os “próprios” amuletos africanos. Mas estas manifestações se amalgamaram em “zonas de contato” permeadas por porosidades de ambos os lados, em processo de crioulização. As estátuas de santos *nó de pinho* foram manifestações desta porosidade. Santos levados junto ao corpo e escondido do olhar público são práticas fronteiriças, de “catolicismos crioulizados”. O centro africano não “absorveu”, mas modificou em movimentos dinâmicos e contínuos. O africano, diferente do europeu, não classificou, julgou ou hierarquizou, mas agregou, traduziu e incorporou em intercâmbio constante. Estas são práticas mais compatíveis à filosofia

*ubuntu*⁵³. Neste sentido, Mintz e Price afirmam que “suspeitamos que a maioria das religiões da África ocidental e central era relativamente permeável às influências estrangeiras e tendia a ser ‘agregativa’, e não ‘excludente’, em sua orientação para as outras culturas” (MINTZ e PRICE, 2003: 69. Grifos dos autores) Os centro africanos, no Vale do Paraíba, reuniram e selecionaram práticas religiosas de outras nações africanas e também da católica européia.

Segundo Mintz e Price, nas relações inter-pessoais ou institucionais (recém criadas, entre elas as irmandades), os africanos, na América, criaram novas culturas em “alguns esforços simples, mas significativos, de *cooperação*, que vistos em retrospectiva, podem ser tomados como os verdadeiros primórdios da cultura e da sociedade africano-americana” (MINTZ e PRICE, 2003: 65. Grifos do autor).

Portanto, “cooperação”, expressão usada por Mintz e Price, significou resistência e possibilidade de praticar os princípios da filosofia e da cosmologia centro africanas na América. Na verdade, a própria criouliização é fruto da cooperação, da dinâmica em traduzir práticas culturais de outros povos, do reconhecimento do conhecimento e da humanidade do outro, e este é, antes de tudo, um princípio da filosofia *ubuntu*.

O caráter secreto das imagens, que pouco devem ser mostradas ao público, típico também do *ndop* e do *nkisi*, estão aí presentes. Os *minkisi*⁵⁴ são estatuetas bakongo, da região da África Central, que devem permanecer escondidas no interior da mata, ou seja, não devem ser postas à público; só podem ser vistas e manipuladas por poucos; fazem referências à fertilidade e à saúde. Os *minkisi* estão associados aos espíritos da água e da terra, capazes de provocar a fertilidade e interferências diante de doenças. Eles também representam a possibilidade de realização de pedidos para a vida prática, ou seja, reporta-se a eles na procura por êxitos pessoais.

O *nkisi* pode tomar forma de figura humana, mas pode simplesmente consistir em um recipiente, sendo que ambos têm em comum o conteúdo e a intenção envolvida. Trazendo elementos dos três reinos (animal, vegetal e mineral), possibilita a

⁵³ Desenvolvida ao final do trabalho.

⁵⁴ Plural de *nkisi*

recuperação de harmonias perdidas. Marta Heloisa Leuba Salum, refere-se ao seu caráter representativo

O caráter representativo da estatuária deve ser relativizado quando se trata das estátuas e estatuetas do sudoeste do Zaire, porque, ao mesmo tempo que elas têm uma ‘essência antropomórfica’, elas são um contexto multiforme em que materiais e símbolos dos três reinos naturais estão unidos ou misturados. Nessa medida, elas teriam também uma ‘essência do *cosmos*’ ou ‘do *caos*’. Sua consagração seria uma forma de ‘dasumanizá-las’? (SALUM, 1996: 93)

Os *minkisi*, então, mesmo os figurativos, deixam de representar uma pessoa em específico – mesmo na figura de um antepassado – e passam a reportar-se ao equilíbrio. Salum, no diálogo com vários autores – Verger, Van Wing – discute os termos utilizados pelos viajantes para designar o *nkisi*. Visto como “fetiche”, “fetichismo”, “feitiço”, como sinônimo de “coisa feita”, a autora considera mais adequado o termo “feito”, embora reconheça que o termo seja pouco empregado, pois trata-se de um objeto criado com um objetivo, geralmente o de cura, portando ou feito como um recipiente para conter elementos dos três reinos. Uma vez consagrado, no caso de terem o formato de invólucros de pequena dimensão, deveriam ser levados junto ao corpo.

Desta forma, o *nkisi* excede sua aparência formal - estátua figurativa ou invólucro – pois define-se pelo que representa, ou seja, pela harmonia do cosmo e pela relação entre os vivos e os antepassados.

Muitas dos traços formais das estátuas figurativas *minkisi* foram traduzidas em estátuas de santos católicos, denominadas *nó de pinho*, do Vale do Paraíba: reduzidos elementos, corpo estático, geometrismo, uso de pedestal, pés e mãos em destaque, referências à fertilidade, penteado detalhado etc., conforme afirma Emanuel Araújo em sua obra *Os herdeiros da noite: fragmentos do imaginário negro*.

Os reduzidos elementos, que mais sugerem do que explicitam, são próprios da estética e cosmologia bacongo. A própria estátua, quando usada como bentinho ou patuá, não era mostrada publicamente. Mesmo quando vista, escondia seus atributos essenciais em uma espécie de jogo esconde-revela. As imagens não são explícitas mesmo quando mostradas a público. Os códigos, só passíveis de leitura por membros da cultura crioula, mesmo para estes não eram completamente explicitados.

Corpos estáticos, ou antes, posições rígidas de corpos, sugerem luta, força e, portanto, movimentos de ataque ou defesa. São vistos como estáticos, mas tais traços sugerem – e ao mesmo tempo escondem – o movimento na preparação para a luta e conquista de uma graça ou um pedido.

Pés e mãos em destaque sugerem contatos com a terra e a ancestralidade. O movimento de fluxo e refluxo entre o mundo dos vivos e dos mortos, pertencente a cosmologia africana, também é sugerido nestes traços.

Referências à fertilidade – para além da maternidade, a fertilidade de venturas, abundância das terras, águas e caças – tecem diálogos profundos com a ancestralidade. Certamente, as figuras de Virgem Maria e santo Antônio foram lidas de forma ativa por centro africanos que os viram carregados de seus simbolismos.

Quanto à matéria-prima, as imagens denominadas *nó de pinho* foram esculpidas em madeiras com elevado grau de dureza (o chamado pinheiro do Paraná ou *Araucaria angustifolia*). Era crença que o sacrifício do artesão, ao trabalhar com madeira tão rígida, imprimiria, na escultura, maiores poderes. Nas estátuas tradicionais africanas - nos *nkisi* e nos *ndop* –, há profundas relações entre os materiais utilizados, a força empregada pelo escultor e a sacralização da estátua. Estes aspectos pertinentes à matéria-prima, tipicamente bakongo, ou mais amplamente dos povos do grupo lingüístico bantu da região da África Central, são discutidos por Marta Heloísa Leuba Salun em sua tese de doutorado denominada *Madeira e seu emprego na arte africana : um exercício de interpretação a partir da estatuária tradicional bantu*.

ARTE CENTRO AFRICANA: O NDOP E O NKISI

Algumas das estátuas *nó de pinho* apresentam pequena dimensão, aproximadamente cinco centímetros, e portam orifícios, o que evidencia seu uso como amuleto junto ao corpo. As estátuas de maior dimensão não ultrapassam 20 centímetros. As estátuas africanas, em especial, os *ndop* dos bakuba, confeccionadas nos séculos XVIII e XIX, na região do atual Zaire e Congo, também apresentam pequena e média dimensões, pois não podem aparecer em público. Os *ndop* são estátuas em madeira cuja

função é eternizar a figura do rei. Podem ser vistas somente em ocasiões especiais – no momento da sucessão para um novo chefe – e portam características e atributos que são constantes neste tipo de estatuária: trata-se de uma figura masculina sentada; sobre um pedestal cúbico; a mão esquerda carrega uma faca; a mão direita repousa sobre o joelho ou porta um emblema – denominado *ibol* - que marca o governo do rei retratado; apresenta um penteado específico e constante; os olhos apresentam-se semi-serrados; porta braceletes e colares também em madeira ou em outro material.

A estatuária *nó de pinho* apresenta muitas destas características presentes no *ndop*. A confecção e o uso das estátuas *nó de pinho* são restritos ao próprio grupo, ou seja, quem elabora a imagem, faz uso dela ou a concede a uma pessoa que partilha das mesmas práticas religiosas. Não foram confeccionadas para comercialização ou para exposição pública em templos ou Igrejas. O fato de não irem à público, nos aproxima da concepção tanto dos *ndop* bakuba como dos *minkisi* bakongo. Neste sentido, esta manifestação artístico-religiosa do Vale do Paraíba – o *nó de pinho* - situa-se bastante próxima à cosmologia africana.

Os olhos semi-serrados, uma constante nas figuras bakuba, também são notáveis em alguns *nó de pinho*. Vários povos da África Central – Tchokwe, Punu – representam os olhos desta forma, em sinal de contato com ancestrais, como trabalhamos a seguir..

Os *ndop* portam símbolos e os santos católicos também. Os *ndop* portam símbolos que marcam a realeza. Os santos católicos portam símbolos que os identificam na sua hagiografia. Na sua maioria, as estátuas *nó de pinho* retratam Santo Antônio e é possível reconhecê-lo, pois a imagem porta o menino Jesus, na mão esquerda, e o crucifixo, na mão direita, atributos que o caracterizam.

As estátuas do tipo *nkisi nkondi*, além de serem feitas em madeira com aspectos formais típicos do *nkisi*, portam pregos ou estacas de ferro fincadas ao longo do corpo, numa postura agressiva e intimidadora. Aliás, sua função é exatamente esta: intimidar, por um lado, e proteger, por outro. São práticas complementares para sujeitos opostos. Eram utilizados também para selar obrigações mútuas. “Ao espetar pregos ou lâminas de metal no *nkondi*, era despertada sua força assustadora, e quem pronunciasse inverdades ou não cumprisse um juramento, ficava exposto à sua perseguição.”

(JUNGE, 2004: 156). Estas estátuas eram utilizadas, então, para afugentar forças negativas, protegendo quem o portasse, além de lembrar compromissos contraídos.



Figura 2 - Anônimo. Estátua *nkondi*. Yombe. Século XIX ou início do XX. Madeira, ferro, porcelana, pigmentos de tinta. Altura 117 cm. Coleção Robert Visser, adquirida em 1903. (foto retirada de catálogo da exposição *Arte da África - Obras primas do Museu Etnológico de Berlim*)



Figura 3 - Anônimo. Estátua *nkondi*. Baixo Congo. Madeira. Altura 85 cm. (foto retirada da publicação SCHMALEMBACH. 1953)

Marta Salum refere que “a violência na invocação do *nkodi* era ritual e partia de seu ‘proprietário’. Ela não pode ser deduzida pela análise morfológica. Ele em si não evoca a violência, ao contrário, opõe-se a ela, mesmo que por analogia simpática” (SALUM. 1997, 112). O *nkondi* destina-se a proteger a família que o possui, atacando aquele que se propôs a atacar primeiro. A palavra *nkondi* significa “caçador”. Neste sentido, o ataque do caçador só ocorre para que este não se transforme em presa. Trazendo também elementos dos três reinos (animal, vegetal e mineral), tal como ocorre em todos os tipos de *nkisi*, o *nkondi* reporta-se, então, ao equilíbrio e harmonização do cosmo. Portanto, não constitui uma força negativa ou destruidora, mas reavitalizadora.

O ARTESÃO

Poucos dados se têm sobre os autores dos santos *nó de pinho*. Escravo ou liberto; artesão especialista ou outro profissional – agricultor na lavoura de café, trabalhador doméstico, de ganho – que também elaborava esculturas para si e para outrem, é

possível considerar toda essa gama de possibilidades. Um escravo de ganho com habilidades como artesão geralmente era empregado pela elite local, bem como pela Igreja local, para elaboração de ornamentos, estátuas e edificações. Muitos dos conhecimentos aplicados na criação de esculturas foram trazidos da África – escolha de madeiras a serem utilizadas, ferramentas necessárias, gestos adequados para obter-se a forma desejada, técnicas, escolhas formais e simbólicas etc. – e estes foram traduzidos na elaboração da arte em *nó de pinho* do Vale do Paraíba. A utilização das esculturas em vários contextos, destacadamente como amuletos e bentinhos, também foi objeto de traduções.

Muitos escravos do Vale do Paraíba foram comprados na cidade do Rio de Janeiro, maior e mais próximo porto importador de escravos. Lá, muitos deles já haviam sido iniciados nas habilidades das esculturas de santos católicos por terem sido convocados a trabalhar em igrejas no Rio de Janeiro. No Rio, jovens escravos eram instrumentalizados como artesãos por mestres-artífices com o intuito de posteriormente serem utilizados pelos seus donos como lucrativos escravos de ganho. Muitos africanos, ao chegarem - da África ou, depois, do Rio de Janeiro para o Vale - já eram conhecidos por produzirem obras de arte.

Segundo Karasch,

Na cidade do Rio, os congos costumavam ser vistos em termos positivos. Da perspectiva de seus senhores, eram alguns dos melhores escravos devido a sua habilidade na agricultura, em artes e ofícios e no trabalho doméstico. Em particular, as mulheres desse grupo eram preferidas por causa de sua reputação de trabalhadeiras. Os congos tinham também a fama de ser um povo orgulhoso, que preservava suas tradições na cidade e celebrava o antigo reino do Kongo em suas canções, honravam o mago Baltasar como rei do Congo e coroavam seus próprios reis e rainhas. (KARASCH, 2000: 55)

Os senhores de escravos reiteradamente classificavam, julgavam e hierarquizavam as nações africanas em mais ou menos capazes, obedientes, trabalhadoras e, conseqüentemente, valiosas – este tipo de pensamento se refletia, inclusive, no preço de mercado do escravo, sendo perceptível na grande maioria dos documentos que se reportavam aos africanos.

Karasch ainda cita que

Os escravos que pintavam e esculpavam eram geralmente empregados na decoração de prédios públicos, igrejas e residências. De acordo com Ewbank, escravos e negros livres faziam esculturas em pedra e imagens de santos em madeira. (...) Outras obras duradouras de artistas

escravos coloniais estavam à vista em toda a cidade, em especial nas igrejas; mas no século XIX, o emprego mais comum de escravos escultores e pintores era na execução de imagens de santos, ornamentos, decorações, cenários de teatro, plataformas e tudo o que era necessário nas procissões com que os cariocas celebravam os dias santos. Os escravos também arranjavam e disparavam os fogos de artifício que acompanhavam as celebrações. (KARASCH, 2000: 282)

Várias artes e ofícios demandavam pelo trabalho e conhecimento do africano e descendente. A produção de arte demandava por sabedorias africanas, aprendizados que se realizavam através do trabalho, experiências e instruções formais e informais realizadas com mestres-artesãos. Karasch afirma que “ao contrário dos estereótipos dos senhores sobre escravos ignorantes, existia na cidade um pequeno grupo de africanos alfabetizados que possuíam um grau de aprendizado talvez superior ao de seus donos” (KARASH, 2000: 299). O conhecimento africano referido não é necessariamente o letrado, mas a sabedoria da oralidade, elaborada e reelaborada em meio à experiência do trabalho, nas práticas que envolviam utilização de técnicas e desenvolvimento de habilidades, conhecimento este que os senhores europeus e europeizados desconheciam. Como estes não partilhavam dos valores do trabalho – visto como depreciativo –, também não tinham como valor o próprio conhecimento dele advindo.

ESTÁTUAS *NÓ DE PINHO*



Figura 4 - Anônimo. *Nó de pinho*. Vale do Paraíba. Século XIX. Todas as estatuetas são em madeira à exceção da primeira que foi confeccionada em chifre. (foto retirada de publicação de Carlos Lemos)

Na figura anterior, uma das estatuetas *nó de pinho*, a quarta, apresenta numerosas marcas de perfurações. Estes orifícios, presentes ao longo de todo o corpo em certa simetria, possivelmente feitos por pregos, sugerem estéticas e simbolismos dos *nkondi*. Nesta imagem, especificamente, a fronteira entre santos *nó de pinho* e *nkondi* não é facilmente delimitável. Traduções de códigos culturais de uma sociedade por outra possibilitou estas representações. Esta estátua, dentre os *nó de pinho* analisados – coleções particulares e do Museu Afro Brasil – é única. Não se pode afirmar categoricamente que outras não tenham sido confeccionadas no Vale do Paraíba, mas, dentre as que foram preservadas, esta é a única conhecida.

Marina de Mello e Souza cita que algumas das imagens foram abandonadas em Santas Cruzes. Cita que Eduardo Eztel “menciona como lhe foi permitido recolher as peças, sendo que algumas delas estavam ‘abandonadas em santas-cruzes’” (SOUZA, 2000: 181). A crença que envolvia esta prática era a de que imagens ou quadros de

santos partidos ou rasgados teriam de ser descartados com todo o cuidado e em locais especiais: nas Santas Cruzes. No Vale do Paraíba, atualmente acredita-se ainda que “quando se quebra uma imagem de santo, é bom coloca-la aos pés da Santa Cruz. Não presta ficar com quadro de santo rasgado ou imagem quebrada em casa” (MAIA, s\d: 65).

O nome Santa Cruz é uma alusão a práticas jesuíticas presentes já no início da conquista, no século XVI⁵⁵. As Santas Cruzes estão presentes em elevações, em Igrejas, em pequenas capelas ou, ao longo de estradas, marcando um local de falecimento ou de sepultamento. Neste último caso, familiares encarregam-se, então, de cuidar dessas Santas Cruzes, realizando orações, acendendo velas, preferencialmente às segundas feiras, prática realizada para pedir pela alma da pessoa morta naquele local.

As Festas de Santa Cruz ocorrem no dia três de maio e são, ainda hoje, organizadas, como em várias outras festas religiosas da região do Vale do Paraíba, por festeiro, noveneiro e comunidade. Estas festas, nas cidades do Vale, contam com novenas, procissões, mas também com quadrilhas, congadas, moçambiques, boneções, jogos com prendas, torneios de futebol, shows, enfim, uma extensa programação esportivo-cultural.

As imagens *nó de pinho*, abandonadas ao pé das Santas Cruzes, foram posteriormente recolhidas e, após longo caminho, levadas às mãos de colecionadores e museus. Isto ocorreu mesmo em meio a crença, presente ainda no Vale, de que “não presta levar para casa nada de uma Santa Cruz porque a alma de quem ali morreu acompanha o que se levou”. (MAIA, s\d: 65).

Possivelmente, alguns santos *nó de pinho* foram descartados nas Santas Cruzes, por apresentarem realmente alguma danificação, ou por portarem signos não mais compreendidos: geometrismo, redução formal ou até mesmo perfurações (como as da imagem anterior). Por outro lado, as festas de Santa Cruz portam símbolos caros à cosmogonia africana: a cruz (que tem um significado rico e não é exclusivamente

⁵⁵ Luis da Câmara Cascudo, no *Dicionário do Folclore Brasileiro*, cita que os jesuítas trouxeram e estimularam a festa que, entre os índios, foi popularizada com danças e foi realizada como forma de evangelização.

cristão) e o possível contato entre vivos e mortos (já que as Santas Cruzes também marcam onde mortos são cuidados por vivos, seus familiares). Traduções culturais realizadas por africanos e descendentes fizeram com que uma festa eminentemente européia e cristã se transformasse em um momento significativo para cosmologias e práticas africanas.

Segundo Luis da Câmara Cascudo, no *Dicionário Folclórico Brasileiro*,

A devoção à Santa Cruz ainda é comum no Brasil. Dança em louvor à Santa Cruz realiza-se (...) na noite de 2 para 3 de maio numa festa popular em homenagem à Santa Cruz, o cruzeiro em frente à matriz. Não há intervenção eclesiástica. O povo dirige sua manifestação como entende. Reunidos, os fiéis rezam diante da Santa Cruz, ajoelhados e contridos. O 'capelão', que é um paisano, canta versos religiosos em louvor. (CASCUDO, 2002: 617)

Sendo organizadas e frequentadas pela população regional, sem qualquer participação de autoridade eclesiástica, esta festa ganha riqueza e variedade raras dentro do catolicismo. Cada região apresenta sua especificidade, e, nas festas do Vale, as práticas africanas estão presentes através, também, da estatuária: santos *nó de pinho* foram levados ao pé de santas cruzes que eram vistas como local onde seria possível o contato com os antepassados.

A relação com os ancestrais, a possibilidade de diálogo entre vivos e mortos também aparece em algumas estátuas *nó de pinho*, especificamente nos olhos, representados semicerrados, em um formato muito semelhante aos dos *minkisi* centro africanos. Olhos pintados inteiramente de branco ou semicerrados, na cosmologia centro africana, são indícios de contato com os antepassados. São representações que sugerem um olhar que volta-se para o interior, num contato extremo entre vivos e mortos. Esta simbologia é clara entre os centro africanos, pois

Quanto mais longe o *ndoki* viaja no mundo dos mortos, mais suas pupilas se estreitam, o que corresponde a idéia de que, quando a pupila desaparece completamente, o contato com os ancestrais é total. (...) Essas pupilas microscópicas garantem que o *nkisi* vai viajar, tão longe que puder, para despistar e destruir o perigo. (...) Todos os congolezes e seus vizinhos conhecem esse signo.⁵⁶ (FALAGAYRETTES-LEVEAU; THOMPSON, 2002: 43)

⁵⁶ No original: Plus le *nkondi* voyage loin dans le monde des défunts, plus ses pupilles rétrécissent, ce qui correspond à l'idée que, lorsque la pupille disparaît complètement, le contact avec les ancêtres est total. (...) Ces pupilles microscopiques nous garantissent que le *nkisi* va voyager, aussi loin qu'il faudra, pour dépister et détruire de danger. (...) Tous les Kôngo et leurs voisins connaissent ce signe.

Aliás, as dualidades, no mundo centro africano, são vistas sempre em complementaridade. Vivo e morto, por exemplo, não são concebidos em oposição frontal, mas em estreita relação e diálogo. Assim, as fronteiras são maleáveis e possibilitam contatos, diálogos e movimento. A cosmologia centro africana privilegia a fronteira mais que a classificação em estados binários. Dualidades em oposição categórica – vivo\morto, céu\inferno, virtude\pecado, bom\mal - são, antes, constitutivas da cosmologia cristã. Estas são oposições que pouco ou nada dialogam entre si. Neste sentido, Ciro Flamarion Cardoso considera

Na ontologia cristã, o ser aparece cindido. Existe um mundo sensível, terrestre, e outro, radicalmente distinto, que transcende o primeiro. Assim sendo, o pensamento assume frequentemente a forma de categorias ontológicas duais em oposições irreconciliáveis: material\espiritual, divino (ou sagrado)\profano, temporal\eterno, secular (deste mundo)\relativo a outro mundo. (CARDOSO, 1999: 23)

Já a cosmologia africana, não concebe o mundo como categoricamente bipartido. Daí a possibilidade da aproximação e do contato entre vivos e mortos. A água é um elemento de ligação. Miticamente, passar pela água, implica em dialogar com o outro mundo. A água e os olhos dialogam simbolicamente, pois “Logo que os olhos, espiritualmente preparados, se fecham para esse mundo, eles se abrem para o outro mundo. É assim que o *ndunga* fala em nome dos ancestrais.”⁵⁷ (FALAGAYRETTE-LEVEAU; THOMPSON, 2002: 48)

⁵⁷ No original, “lorsque les yeux, spirituellement aprêtés, se ferment à ce monde –ci, ils s’ouvrent sur l’autre monde. C’est ainsi que le *ndunga* parle au nom des ancêtres.”



Figuras 5 e 6 - Estátuas “nó de pinho” do Vale do Paraíba (SP). De autoria anônima, foram criadas nos séculos XVIII e XIX. Expostas no Museu Afro Brasil. Fotos pertencentes a catálogo de exposição sob curadoria e projeto museográfico de Emanuel Araújo. (foto retirada da publicação: ARAÚJO, E. *Para nunca esquecer: negras memórias, memórias de negros*. São Paulo: Ministério da Cultura, 2001).



Outro gesto centro africano presente nos *minkisi* e nas estátuas *nó de pinho* são os braços presos rente ao corpo e flexionados. Nos *minkisi*, esta postura dos braços sugere luta, combate. Ela é própria dos guerreiros, sendo uma alusão à conquista de algo ou ao combate às forças indesejadas. Nas estátuas *nó de pinho*, ao representar o santo com os braços rentes ao corpo e flexionados, o escultor imprime maior poder à figura, pois ela está em posição de combate e, portanto, irá, de forma mais eficaz, conquistar o que foi solicitado pelo fiel. Nas figuras n. 5 e 6, as imagens apresentam os braços colados ao corpo e flexionados à maneira dos *minkisi*. O artesão que as talhou, centro africano ou descendente, no Vale do Paraíba, em contato com o cristianismo, imprimiu sua tradição através de detalhes que lhes eram caros e significativos. Aliás, detalhes não são um pormenor, mas traços de significação.

Nesta estatuária, outro gestual a ser levado em consideração refere-se à posição das mãos. A mão esquerda, na simbologia bakongo, aparece, nos *minkisi*, repousada sobre a cintura, enquanto a mão direita, estendida para frente ou para cima, porta algum objeto simbólico. A mão esquerda, em repouso, sugere imobilismo, enquanto que a mão direita, levantada, sugere movimento⁵⁸. Nas estátuas “nó de pinho”, na maioria das vezes representando Santo Antônio, a mão esquerda segura o menino Jesus (figuras 5 e 6) e a mão direita porta o crucifixo. Tal como nas estátuas centro africanas, o simbólico está na mão direita, possibilitando o movimento, a ação, o devir. Novamente, na linguagem simbólica, presente na estatuária de santos, o que prevalece são horizontes culturais dos povos africanos.

Vistas como obras de arte “ingênua” ou “primitiva”, as estátuas *nó de pinho* foram coletadas e comercializadas por colecionadores e antiquarianistas (prática esta que se reporta ao tratamento dado à cultura material africana no século XIX e início do século XX). Nada mais distante do que o sentido original destas obras. Criadas como objetos utilitários e carregadas de simbologias religiosas, estas imagens não foram concebidas como obras de arte pelo artesão que as criou. A arte africana está profundamente associada às práticas religiosas e, neste sentido, as obras, consideradas

⁵⁸ Para mais detalhes, consulte FALAGAYRETTES-LEVEAU, Chirstiane, THOMPSON, Robert Farris. *Le geste kôngo*. Musée Dapper. Paris: Éditions Dapper, 2002.

por nós como artísticas, devem ser consideradas, antes de tudo, utilitárias. A “arte pela arte” jamais existiu na África, estando sempre articulada a crenças e práticas cotidianas, como afirma Cheikh Anta Diop em *Nation nègres et culture*.

A arte pela arte jamais existiu na África, do Egito à África Ocidental. A arte, ao contrário, sempre esteve a serviço da cultura religiosa e real. De um lado ao outro da África Negra, passando pelo Egito, as estátuas tinham primeiramente por objetivo ser o suporte do ‘duplo’ imortal do ancestral após sua morte terrestre. Localizado em um local sagrado, a estátua era objeto de oferendas e libações: este fato mal interpretado pelos Ocidentais criou a falsa idéia de fetichismo. (DIOP, 1954: 529)⁵⁹

O conceito de arte para o ocidente difere profundamente do que se considera ser arte da e na África. Para conceituar arte é necessário levar em consideração o produtor e o espectador. Estes, no ocidente, consideram uma determinada produção, desprendida de uma utilização mais pragmática, como arte. Produtores e espectadores, na África, não concebem suas produções de forma isolada das práticas sociais. Articuladas sempre a um determinado uso e signos culturais, não são vistas como arte, segundo o conceito europeu, pela sociedade que a elaborou. Há quem considere que, partindo de um conceitual ocidental, a África não produz arte. Por outro lado, todo objeto utilitário africano, toda produção material carrega signos e formas preciosas para a transmissão de crenças, saberes e valores à sociedade. Esta arte é produzida e observada, ou antes, vivida, pela sociedade em momentos cotidianos ou de festividade. Jamais concebeu-se, nas Áfricas, um afastamento entre sociedade e objeto artístico, ou um local descolado do contexto tal como um museu. Para compreender o conceito de arte da África há que se aproximar da concepção do africano sobre arte.

A pergunta se na África também se considera arte o que é recepcionado como tal na Europa é uma questão controversa no universo acadêmico. Uma posição sempre defendida na etnologia da arte da África chama a atenção para o fato de que nas culturas “tradicionais” da África, as obras de arte não foram criadas com vistas a elas mesmas, mas somente seriam compreensíveis a partir de seu fundo religioso ou social. A produção da arte pela arte (“l’art pour l’art”) seria um fenômeno europeu, não transferível à África. (JUNGE, 2004: 26)

Compreender como o produtor e o apreciador da obra de arte as vêem também é uma forma de compreender a sociedade em questão. O artista vê a obra como articulada

⁵⁹ No original, “L’art pour l’art n’a jamais existé en Afrique, depuis l’Egypte jusqu’à l’Afrique Occidentale. L’art, au contraire, a toujours été au service du culture religieux et royal. D’un bout à l’autre de l’Afrique Noire en passant par l’Egypte, les statues avaient primitivement pour but d’être le support du ‘double’ immortel de l’ancêtre après la mort terrestre de celui-ci. Placée en un lieu sacré, la statue était l’objet d’offrandes et de libations: ce fait mal interprété par les Occidentaux a créé la fausse idée du fétichisme”.

a uma determinada função, com finalidades utilitárias. E também como um objeto portador de signos compartilhados pela sociedade onde o artesão/artista está inserido.

No ocidente, a arte é mais observada que vivenciada. Na África, a arte é experienciada e não exatamente observada, pois não é possível separá-la das práticas sociais. Produtor e apreciador não estão categoricamente separados na medida em que ambos relacionam-se, utilizam-se do objeto criado e partilham signos. É na Europa que a separação entre ambos se dá, na dicotomia artista / público e em locais que tornam explícitas esta separação: teatros, exposições, museus etc.

A arte africana, não cria separações categóricas entre produtor de arte e apreciador, ou entre artista e público, ou, no presente caso, entre escultor e fiel. Além desta concepção de arte, deve-se levar em consideração que o centro africano, no Vale do Paraíba, mesmo exercendo o papel de trabalhador em regime escravo, produziu arte para si mesmo. Portanto, fazer arte era um ato de libertação, que dizia sobre esta sociedade criouliada em formação. Nada mais diametralmente contrário do que acontecia em meio ao trabalho escravo.

A arte ocidental cristã geralmente é feita conscientemente como arte e, principalmente, como elemento identitário, ou seja, para propiciar a efetivação de *uma* civilização e de *uma* história, entre outras tantas possíveis, conforme afirma Giulio Carlo Argan em *História da arte como história da cidade*.

No âmbito da civilização européia, clássico-cristã, a arte certamente teve um desenvolvimento histórico correspondente à estrutura historicista da civilização. Faz-se a arte com a intenção e a consciência de fazer arte e com a certeza de concorrer, fazendo arte, para fazer a civilização ou a história. (ARGAN, 2005: 19)

Assim, as imagens *nó de pinho*, embora estejam localizadas dentro do âmbito do cristianismo e da “civilização” ocidental, trazem visões de mundo, práticas religiosas e uma estética oriundas da africanidade. Constitui uma obra de arte que não se presta ao projeto de formação e de invenção da civilização cristã ocidental, mas que traduz a força ritualizadora típica africana. Antes de tudo, trata-se de resistência, mesmo dentro da Cristandade.

Enfim, longe de reproduzir uma cultura tradicional africana, mas também de tratar-se de reproduzir uma arte ocidental cristã, as estátuas *nó de pinho* falam de uma nova comunidade, constituída no Vale do Paraíba, no século XIX, por movimentos e tensões entre múltiplos sujeitos históricos: proprietários brancos, escravos negros, descendentes de europeus, descendentes de africanos, brasileiros em suas múltiplas identidades. Não se trata de recuperar “algo puro”, mas de focar o movimento que gera continuamente novas identidades, tal como considera Stuart Hall.

Por outro lado, a identidade inventada pelo Estado monárquico no Brasil do século XIX, com a colaboração da Igreja, é representada como una e harmônica. Trata-se de uma “comunidade imaginada”, na expressão de Benedict Anderson. Stuart Hall, citando Benedict Anderson, desvela o processo de construção das identidades na medida em que elas estão articuladas a projetos políticos com ambições nacionais.

As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. (...) As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com o passado e imagens que dela são construídas. Como argumentou Benedict Anderson (1983), a identidade nacional é uma ‘comunidade imaginada’. (HALL, 2006: 50 – 1. Grifos do autor)

No século XIX, quando esta identidade no Vale do Paraíba começou a ser forjada, a idéia de nação pouco se fazia presente. A idéia de “povo brasileiro” ainda estava em processo de gestação, ou melhor, em processo de invenção. Neste sentido, coube a Igreja ocupar um dos principais papéis na formação dessa identidade. Os membros da Igreja local, enquanto autoridades na região e na relação com outros poderes constituídos, passaram a representar a sociedade local e as festas populares como arraigadamente católicas.

Mas esta identidade, no que se reporta à religiosidade, expressou-se, concretamente, na multiplicidade. Esta religiosidade múltipla ganhou sentido em específico, dentro do recorte da presente pesquisa, nas festas sacras das cidades do Vale do Paraíba, dentro e fora da Igreja. Dentro, uma representação inventada de religiosidade como una. Fora, várias manifestações que falavam das traduções político-culturais por parte dos negros da diáspora. Enfim, ao redor da Igreja ocorriam (e

ocorrem) múltiplas manifestações, em múltiplas linguagens e com a participação de múltiplos sujeitos que, ao lado, ou por fora da Igreja, criouliaram seu catolicismo.

Dentro da Igreja, muitos padres, em seus sermões, tradicionalmente desclassificavam as manifestações religiosas e populares que ocorriam ao lado da Igreja. O jornal *O Taubatéense* reflete esta concepção da Igreja ao citar que

Todos sabem que as romarias foram, sempre e em toda a parte, a mesma coisa: um ajuntamento de milhares de pessoas, que se dividem naturalmente em três bandos: religioso, outro profano, e ainda outro, dissoluto. Enquanto um está em exercícios místicos no Santuário, outro, o profano, está no adro, folgando em danças e cantarolas. (*O Taubatéense*. 30 de maio de 1863. p. 3)

As lideranças da Igreja continuamente criticaram e desclassificaram a festa realizada fora da Igreja (isto ocorre ainda hoje nos sermões do dia de Pentecostes, o que é possível notar pelos depoimentos orais). Desta forma, a Igreja se auto-representa como única, ou seja, como uma comunidade imaginada. Daí que as práticas religiosas realizadas durante as festividades, na rua, geralmente não fazem parte desta comunidade imaginada.

SANTO ANTÔNIO NA ESTÁTUA *NÓ DE PINHO* E NAS TRADUÇÕES

As estátuas *nó de pinho* representam, na sua grande maioria, santo Antônio. A escolha deste santo por parte do artesão tem suas razões. A própria vida de santo Antônio pode ser lida a partir de paradigmas centro africanos.

Fernando, nome de batismo de santo Antônio, nasceu em 1195 em Lisboa. Proveniente de família nobre, adentrou a ordem de santo Agostinho. Sob a influência dos franciscanos que atuaram no Marrocos e lá foram martirizados, converteu-se à ordem dos franciscanos. Por pouco tempo, atuou como missionário no norte da África, mas por problemas de saúde, retornou a Europa. Estabeleceu-se na Itália, ensinando teologia e pregando para multidões que passaram a atribuir-lhe poderes miraculosos.

Santo Antônio, segundo as hagiografias, teria, em meio a uma missa, intuído que seu pai passava por dificuldades. Ele, então, teria se transportado de Pávia (Itália) para Espanha, e auxiliado seu pai, acusado erroneamente de assassinato. Ele teria descoberto

o verdadeiro assassino, conversando com o próprio morto. Após elucidado o caso, teria retornado à missa sem que os demais se apercebessem de sua ausência. Esta passagem de sua vida é absolutamente compatível com a cosmologia africana. Nem são necessárias muitas traduções: a história de Antônio é, já no seu relato original, praticamente africana: transportar-se em espírito - *calundú* - para outra região, sobretudo sobre regiões separadas pelas águas do mar; retornar um morto à vida e fazê-lo falar, conversando com ele para solucionar um problema; retornar ao corpo ao final de uma epopéia, antes que os demais se apercebessem do fato. Estas passagens foram lidas pelo congolês como uma possibilidade de diálogo entre estas duas religiões – a europeia e a centro africana. Mas foram lidas com dubiedade pelo europeu. Afinal, caberia à Igreja avaliar se episódios como esse reportam-se a manifestações de santidade ou de heresia: este limiar sempre esteve muito próximo. Sobre este limiar, Sweet afirma que

A cosmologia da África Central foi *construída* a partir da necessidade de uma constante revelação, enquanto que o Cristianismo gradualmente se tornou uma religião baseada na comunhão com o Deus único e “verdadeiro”. No contexto cristão, as fontes de revelação eram finitas, limitadas a Deus, a Jesus, à Virgem Maria e aos vários santos. As revelações proferidas por esse grupo restrito eram de tal maneira raras e extraordinárias que, quando ocorriam, eram consideradas miraculosas. Quando os santos católicos se revelavam, a validade da revelação tinha de ser confirmada pelo clero, um obstáculo irritante que não tinha qualquer precedente no pensamento africano. (SWEET, 2007: 135. Grifos do autor)

Enfim, entre os centro africanos, o milagre é um fenômeno cotidiano e frequente. Para a Igreja, há que se classificar estas manifestações: milagre, fruto de um grupo restrito de santos; “feitiçaria”, fruto de intervenções “malévolas” por parte de um grupo extenso. No não reconhecimento destas práticas mágico-religiosas, e não na prática em si, é que residia o abismo entre as concepções religiosas entre bakongo e europeus cristãos. Para os europeus, estas práticas são restritas a poucos e devem passar pelo crivo da mais alta hierarquia da Igreja para serem reconhecidas como legítimas. Para o africano, estas manifestações são muitas e sempre legítimas.

Esta incompreensão foi mútua. Para o europeu, estas manifestações múltiplas e recorrentes, eram ilegítimas e, ainda mais, seriam manifestações de “feitiçaria”. Por feitiçaria, os europeus entendiam uma atuação permeada de intenções maléficas e mesmo como intervenções demoníacas. Por outro lado, em muitas línguas africanas não havia palavras distintas para designar rituais bons ou maus. “Feitiçaria” seria, genericamente, sinônimo de “poderes religiosos” para manter o equilíbrio entre vivos e

mortos, como entre forças e energias da natureza. Se não há palavras distintas para designar esta dualidade no ritual é porque o africano não vê estes poderes de forma bipartida. Esta concepção é eminentemente cristã.

Neste sentido, Luís da Câmara Cascudo cita que

Tenho agora essa conclusão decepcionante: não há um Diabo legítimo, verdadeiro, típico, nas crenças da África Negra, pátria dos escravos vindos para o Brasil. (...) Não há Demônio preto senão como presença católica do branco. Não há mesmo um vocabulário próprio para designá-lo a não ser personalizando uma de suas atribuições. Psicologicamente, uma projeção cristã de Satanás. (CASCUDO. 2002: 106-7)

No encontro, confronto e tensões entre diferentes sujeitos e cosmologias, surgem traduções. Na história de Santo Antônio, o africano encontrou, sem necessidade de retoques, suas crenças tradicionais. Episódios da vida de santo Antônio, foram (re)conhecidos com familiaridade pelos bakongo, pois relatavam experiências também vivenciados pelos próprios africanos. “Em todo caso, o Santo Antônio de meados do século XIX certamente se prestava a ser assimilado pelos paradigmas religiosos da África Central, especificamente os da cultura Kongo.” (SLENES, 1992: 63 - 4).

Além de passível de traduções, santo Antônio, ao longo do período colonial e imperial, foi representado de múltiplas maneiras como cita Luiz Mott,

(santo Antônio) hoje lembrado quase exclusivamente como o santinho casamenteiro, nos oito séculos que nos separam de sua morte, vem desempenhando no imaginário cristão os mais variados papéis. (...) Não apenas os títulos de santo Antônio vêm se modificando ao longo das gerações: também tem se alterado o poder atribuído àquele que é considerado o mais célebre de todos os filhos de Portugal” (MOTT, 2000: 111)

Assim como títulos e poderes atribuídos a santo Antônio, as pinturas e estatuária que o retrataram passaram por modificações profundas. As modificações não se deram unicamente ao longo dos séculos, mas em meio a tempos simultâneos, por parte de diferentes fiéis. Este tempo não linear, comportou, no século XIX, um santo Antônio incumbido de recuperar escravos fugitivos, alvo de devoção dos senhores de escravos, e, neste mesmo século, um santo Antônio guerreiro, protetor e promotor de curas, alvo de devoção de africanos e descendentes, de escravos e homens brancos pobres em “catolicismos crioulizados”.

Este tempo não linear e, sobretudo, portador de pluralidades e tensões, comportou mudanças que não ocorreram apenas, segundo Mott, no trecho supracitado,

com o passar dos “oito séculos que nos separam de sua morte”. No século XIX, assim como santo Antônio era acionado por senhores de escravos para recuperar negros fugitivos⁶⁰, também era referência citada e evocada frequentemente em *calundus*⁶¹, *acotundá*⁶² e *umbanda*⁶³. Mott “brinca” com estas simultaneidades ao perguntar “que partido haveria de tomar o santo guerreiro?” (MOTT, 2000: 125) O mesmo santo teria de atender a pedidos incompatíveis.

Desta forma, a sociedade escravista acionava seus santos para preservar os seus valores. Os escravos também chamavam seus santos, ou os mesmos santos, mas com atributos traduzidos, para fins de resistência. A sociedade partida e múltipla, comportando senhores de escravos, homens livres pobres, negros escravos, ex-escravos, dentre outros possíveis recortes, acionava “santos Antônio” para alcançar o que elencava como um valor: santo Antônio, então, teria de atender as solicitações de todos estes segmentos da sociedade, agindo, para uns, como um verdadeiro “capitão do mato”⁶⁴ e, para outros, como o bastião da liberdade. Neste caso, a popularidade tem seu preço. O mesmo santo tornou-se múltiplo não só em simbologias e atributos, mas em alianças.

Alguns santos cultuados principalmente por negros não portariam tal incompatibilidade. Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Sebastião, São Jorge, Santa Ifigênia, São Cosme e Damião, entre outros, foram cultuados por irmandades e *calundus*, estando menos presentes nas igrejas centrais. Eram santos de igrejas de pretos. Portanto suas representações e hagiografias eram, também complexas, mas mais definidas e constantes que as de santo Antônio.

⁶⁰ O próprio título do artigo de Luiz Mott, “Santo Antônio, o divino capitão-do-mato” faz alusão explícita ao poder, atribuído a santo Antônio, de encontrar escravos fugitivos.

⁶¹ De inspiração angolana, a palavra *calundu* foi usada, em documentos, como sinônimo de dança, música, transe, possessão ou mesmo local de culto e de realizações de curas por intervenção divina.

⁶² De inspiração mina, a palavra *acotundá* é usada como sinônimo de protocandomblé, dança, música, rito, transe e local de culto (nas matas ou residências), terreiros. As palavras *calundus* e *acotundá* referem-se, então, a várias linguagens e expressões que se davam de forma conjunta, daí a complexidade de significados. Mas elas não se reportam a apenas um dos seus sinônimos, pois o rito se dava em meio a todas estas práticas.

⁶³ Luiz Mott cita que há “áreas culturais” umbanda. Por outro lado, refere-se, neste momento, século XIX, a um protocandomblé.

⁶⁴ Na expressão de Luiz Mott, em artigo supracitado.

No século XIX, com aproximações entre Estado e Igreja, santo Antônio foi agraciado com patetes militares, em diversas ocasiões, o que significava remeter soldos aos monastérios. O Estado, assim, convivia em simbiose com a Igreja. Eram mesmo indissociáveis. No século XIX - o que ficou explicitado na Constituição de 1824 - , coube ao Estado beneficiar a Igreja inclusive financeiramente. Instâncias pouco separadas, Estado e Igreja se confundiam inclusive no que se referia às contas. Monastérios recebiam soldos do Estado em homenagem a santos tornados “membros” de seu exército. Tal foi o caso de santo Antônio. Em várias ocasiões – vitória sobre quilombos, entre os quais se destaca o de Palmares - santo Antônio foi agraciado com patentes militares, o que reservava ao monastério local o direito sobre o soldo do santo. Neste sentido, vale retornar a Mott

Foi nos finais do século XVII – após a vitória contra o quilombo de Palmares, na qual santo Antônio teve papel de destaque, que o santo tornou-se o militar mais bem-sucedido nas terras do Brasil, recebendo quando menos quinze promoções em diferentes capitânicas de norte a sul da América portuguesa (MOTT, 2000: 119)

Mas houve também um outro santo Antônio, objeto de devoção pelos africanos e descendentes no Brasil. Trata-se de santo Antônio de Noto. Ele foi escravo de um senhor de Sicília, da cidade de Noto. Foi convertido ao catolicismo e alforriado. Ingressou na Ordem Terceira de São Francisco e morreu em 1549. No século XVII, foi cultuado na Sicília e, depois, em Portugal e Brasil. “No entanto, parece ter sido rapidamente associado, no início do século XVII, ao culto de São Benedito, venerado ao seu lado no Convento de São Francisco de Lisboa.” (ARAÚJO. 2006: 139)

Entre os *nó de pinho*, além de santo Antônio, há, na coleção do Museu Afro Brasil, uma Nossa Senhora grávida, figura intrigante na estatuária católica. Presente em algumas representações, mas geralmente ausente devido a condenações por parte da alta hierarquia eclesiástica.

FIGURAS FEMININAS E FERTILIDADE

Entre as estátuas *nó de pinho* expostas no Museu Afro Brasil, significativamente, encontra-se uma figura feminina grávida. Seria supostamente uma Nossa Senhora grávida, representação ausente no imaginário cristão. Esta surpreendente representação

nos reporta a cosmologia e a religiosidade tipicamente centro africanas. Referências à fertilidade, a Grande Mãe, à harmonia entre natureza e homens estão aí presentes. Os *nkisi* bakongo reportam-se também à fertilidade, à figura feminina e à terra.

Segundo Maria Cecília Calaça,

o artista africano (...) quando cria uma escultura materializando um ancestral masculino, deveria enfatizar a força vital, a fertilidade, a coragem, valentia e proteção. Se fosse um ancestral feminino, deveria mostrar a maternidade, a fecundidade. Logo, o ventre seria avantajado assim como as ancas e seios, e, no caso anterior, a genitália, as mãos, pés. (...) O artista deve *sugerir* e não representar. (CALAÇA, 2007: 27. Grifo da autora)

Ventre proeminentes, além de seios e quadris fartos, são claros sinais de fecundidade. Uma figura feminina elaborada por um artesão centro africano ou descendente, mesmo que inserida no imaginário católico, trouxe atributos de fertilidade. A estátua *nó de pinho*, presente no acervo do Museu Afro Brasil (figuras 7, 8 e 9), explicita esta tradução.



Figura 7 - Santos em “nó de pinho”. Séculos XVIII e XIX. Madeira. Vale do Paraíba - SP. Coleções particulares cedidas ao Museu Afro Brasil (foto, do acervo do Museu Afro Brasil, realizada por Mônica Carolina Savieto). Nota-se, na segunda imagem inferior da direita para a esquerda, uma estatueta retratando figura feminina grávida.



Figura 8 - Santos em *nó de pinho*. Séculos XVIII e XIX. Madeira. Vale do Paraíba - SP. Coleções particulares cedidas ao Museu Afro Brasil. (foto, do acervo do Museu Afro Brasil, realizada por Mônica Carolina Savieto). Nota-se, na terceira imagem superior da esquerda para a direita, uma figura feminina com corpo volumoso.



Figura 9 - Santos em *nó de pinho*. Séculos XVIII e XIX. Madeira. Vale do Paraíba - SP. Coleções particulares cedidas ao Museu Afro Brasil. (foto, do acervo do Museu Afro Brasil, realizada por Mônica Carolina Savieto). Detalhe da imagem feminina.



Figura 10 - Santos em *nó de pinho*. Séculos XVIII e XIX. Madeira. Vale do Paraíba - SP. Coleções particulares cedidas ao Museu Afro Brasil. (foto, do acervo do Museu Afro Brasil, realizada por Mônica Carolina Saviato). Detalhe da imagem feminina.

Se entre as figuras masculinas, Santo Antônio foi o mais intensamente retratado nas imagens *nó de pinho*, pois, como já citado anteriormente, sua hagiografia se aproxima da cosmologia centro africana, ele também se relaciona, de certa maneira, com a fertilidade: um dos seus atributos principais é o de ser um santo casamenteiro. Em uma das atribuições mais populares de Santo Antônio, a de possibilitar casamentos, havia um canal de diálogo com os cultos africanos à fertilidade. Neste sentido, a fertilidade está presente tanto em Nossa Senhora grávida como em Santo Antônio.

Mesmo na estatuária mais próxima aos padrões estéticos e formais europeus também é possível encontrar alusões à fertilidade segundo a concepção centro africana (figura 11). Neste sentido, a tradução cultural se fez presente em ambos os sentidos: no Vale do Paraíba, se o centro africano e descendentes se cristianizavam, o europeu e descendentes também, de certa forma, se africanizavam. As fronteiras culturais fundam novas espacialidades em ambos os sentidos. São fronteiras tanto para os centro africanos como para o branco escravista, por mais que este as negue e renegue. Daí as sucessivas iniciativas, por parte da Igreja, em “depurar” certas manifestações religiosas. Evitar fronteiras, impossibilitar contatos ou criações originais e, portanto, insidiosas,

nisso consistiram inúmeras iniciativas por parte da Igreja, entre elas, Concílios e Reformas que impossibilitaram, aos artesãos, representar os santos de forma mais livre ou próxima a outras cosmologias. Santas grávidas são criações de sociedades fronteiriças, de novas espacialidades que se originaram no contato.

Nossa Senhora grávida é uma representação rara na produção artística eminentemente cristã. E como fronteira que é, foi objeto de intensa avaliação e condenação por parte das autoridades eclesásticas. Muitas delas foram retiradas do seu contexto de uso – adoração por parte dos fiéis na Igreja – e colocadas em acervos de Museus de Arte Sacra, preferencialmente, na reserva técnica, longe do público. A imagem de Nossa Senhora das Mercês, da cidade de São Luís do Paraitinga, Vale do Paraíba⁶⁵, (figura 11) é um desses casos. Ela já era alvo de discussão quanto ao local mais adequado para ser exposta: na própria Igreja, na medida em que era objeto de adoração por parte dos fiéis, posição defendida pelo padre local, ou no Museu de Taubaté, posição defendida pelo Arcebispo. Esta rara imagem de Nossa Senhora grávida, evidenciando religiosidades e culturas híbridas e fronteiriças, veio à público através da trágica enchente em São Luís do Paraitinga.



Figura 11 - Anônimo. Nossa Senhora das Mercês grávida. São Luís do Paraitinga. Século XVIII. Imagem de barro. Exposta na Igreja da Nossa Senhora das Mercês, foi parcialmente destruída por ocasião da enchente ocorrida na cidade de São Luís do Paraitinga em 01 de janeiro de 2010. Nesta ocasião, a imagem atingiu público amplo, pois a mídia retratava o patrimônio material da cidade. Em processo de restauração. (Foto publicada no jornal Folha de São Paulo. 17 de janeiro de 2010. Caderno C. p. 8).

⁶⁵ A cidade de São Luís do Paraitinga foi gravemente impactada por enchente histórica ocorrida no dia 1º de janeiro de 2010, que destruiu vários prédios tombados, entre eles a Igreja de Nossa Senhora das Mercês que abrigava a imagem de Nossa Senhora grávida. Esta foi encontrada parcialmente danificada, mas com a cabeça e parte superior do corpo intactas e, remetida para restauro, encontra-se no Museu de Taubaté.

A imagem de Nossa Senhora grávida é, segundo alguns pesquisadores de arte, uma expressão do cristianismo medieval, que tendia a apresentar os santos de maneira próxima ao fiel. No Concílio de Trento (1545 - 1563), esta representação foi inibida, quando foi também vetada pontualmente a representação de Cristo nu na cruz. No Vale do Paraíba, mesmo que esta imagem expresse crenças de um cristianismo medieval, ela também dialogou com cosmologias centro africanas. Mesmo que o escultor tenha bebido exclusivamente de estéticas e simbolismos europeus (feita em barro, com gestual, expressão e vestuário típicos do Barroco), os fieis, no diálogo com cosmologias africanas, atribuíram sentidos e realizaram traduções.

Os povos da África Central, sobretudo, produziram estátuas femininas que reportavam-se, de forma mais ou menos explícita, à fertilidade. Estátuas femininas produzidas no século XIX pelos povos Luba, Songye, Hamba, Tshokwe e Kongo, entre outros, faziam, com diferentes estéticas, referências à fertilidade – o ventre proeminente, as mãos sobre a barriga saliente, a criança sendo amamentada. Todos estes gestos sugeriam a sucessão das gerações e, portanto, a ancestralidade e o possível contato com os mesmos.



Figura 12 - Anônimo. Estátua de mulher grávida. Baixo Congo. Madeira. Altura 11,8 cm (foto retirada da publicação: SCHMALEMBACH. 1953)

Enfim, é possível tecer relações entre figuras femininas e fertilidade - de caráter estético e simbólico – tanto em culturas “atávicas” como em culturas “híbridas”. As imagens *nó de pinho* pertencem a expressões típicas de culturas “híbridas”. Mas, mesmo expressões de culturas ditas “atávicas” foram objeto de leituras e traduções, tornando-se, ao menos na recepção, também “híbridas”.

MÚSICA E SUAS INTERLOCUÇÕES: ARTES E RELIGIOSIDADE

Arte, religião e práticas cotidianas, foram, na África Central, manifestações articuladas e indissociáveis. As múltiplas manifestações artísticas – música, escultura, dança, entre outras – ocorriam simultaneamente e misturavam-se ao religioso e ao cotidiano.

Portanto, estudar esculturas *nó de pinho* significa também contextualizá-las em práticas cotidianas e de cultos que envolviam múltiplas linguagens, destacadamente,

sonoridades e expressões corpóreas. Santos *nó de pinho* presentes em festas religiosas – Festa do Divino, Festa da Santa Cruz – ou presentes na vida cotidiana - na medida em que eram usados junto ao corpo como bentinhos ou patuás -, representaram mais uma forma de manifestação religiosa centro africana.

Todos os sentidos voltavam-se para uma expressão que era múltipla em linguagens. Na Festa do Divino da região do Vale (no século XIX e ainda atualmente), todos os sentidos estavam envolvidos em múltiplas expressões que ocorriam simultaneamente: música, dança, rezas, santos representados em estátuas e em bordados nas bandeiras, vestuário, culinária etc.

Estas expressões não implicavam somente em ouvir, mas em emitir sons - sons também plurais: canto, percussão, instrumentos melódicos, harmônicos, rítmicos. Não consistia somente em ver ou assistir passivamente, mas em envolver-se nas danças e ritmos. A festa demanda por uma postura atenta e participativa, envolvente e comunitária.

Certamente pareceria estranho ao centro africano ver, na Igreja Católica, o culto ser professado somente por uma pessoa, o pároco; a expressão musical ser rigidamente regrada⁶⁶ e a dança expressamente proibida. Expressões inibidas indicariam, antes, concepções fragmentadas de arte, de fé, de sentidos e, enfim, de mundo. Uma postura passiva, em contraposição à ativa africana, indicaria concepção hierarquizada e excludente nas expressões e nas sociedades.

Por ocasião da Festa do Divino realizada em 2010, ano em que ocorreu enchente que destruiu muitas edificações na cidade de São Luís do Paraitinga⁶⁷, a presente pesquisadora teve a oportunidade de estar lá presente. Como a Igreja Matriz havia

⁶⁶ Os sons musicais emitidos na Igreja Católica seguiram, de certa forma, ao formato e intento do Canto Gregoriano: pouco movimento rítmico (não uso de instrumentos, sobretudo os eminentemente rítmicos), pouco movimento melódico (reduzida tessitura) para não desviar a atenção do fiel da letra – invariavelmente, partes da missa em latim – considerada, esta sim, a mais importante das expressões, pois portadora da palavra divina. Com o Concílio Vaticano II, em 1965, a música, bem como a palavra falada, passou por modificações, o uso da língua local foi permitido. Mas na música, a tradição de melodias com pouco movimento e ritmos quase imperceptíveis continuou, por prática costumeira ou proibição formal.

⁶⁷ No dia 1º de janeiro de 2010, ocorreu a maior enchente de São Luís do Paraitinga desde 1930. Cheias do rio Paraitinga são freqüentes durante o verão, mas a ocorrida neste ano foi, em especial, destruidora: a Igreja Matriz e a Capela das Mercês (de 1814) foram destruídas, bem como 800 moradias, inclusive 18 casarões do centro da cidade construídos no século XIX.

desabado por ocasião das cheias, a missa de encerramento das atividades da semana da Festa do Divino se realizou em praça aberta, local até então tradicionalmente reservado para os grupos de congadas e moçambiques. O contraste das expressões era notável: o canto com voz em uníssono, esporadicamente acompanhado por violão, melódico e pouco rítmico em meio à missa; e, no mesmo espaço da praça, a música percussiva e dançante das congadas e moçambiques. No momento da missa, os grupos de congada e moçambiques pararam com suas expressões e participaram da mesma. O pároco local, que oficializava a missa, voltava a ressaltar⁶⁸ que as expressões realizadas nas ruas eram belas, mas que a verdadeira homenagem ao Divino se dava no momento da missa católica.

James Sweet faz alusão a que

Apesar de os padres e missionários católicos evangelizarem activamente os escravos africanos, esforçando-se por trazê-los para o seio da Cristandade, a maioria dos africanos nunca se envolvia nesse projecto calculado de conversão. À excepção de alguns africanos islâmicos, a “conversão” pura e simples não fazia parte do universo religioso africano. (...) Não existiam contradições teológicas intrínsecas que impedissem uma pessoa de ser, ao mesmo tempo, cristã e praticante de religiões africanas. No entanto, na seqüência do Concílio de Trento, a Igreja Católica tornou-se menos tolerante para com as crenças e práticas pouco ortodoxas. (SWEET, 2003: 255-6)

De fato, práticas africanas nas festas religiosas do Vale do Paraíba eram (e são) expressas em meio a convívios e tensões. Os participantes dos grupos de congadas e moçambiques traduziram continuamente práticas católicas. Na verdade, os africanos não viam, nas múltiplas expressões religiosas, incompatibilidades e traduziam o catolicismo em processos de crioulizações. Já a alta hierarquia da Igreja católica, sobretudo após o Concílio de Trento⁶⁹, não admitia traduções, antes vendo, nas demais culturas, primitivismos, impurezas e, sobretudo, ameaças.

Mas traduções ocorreram (e ocorrem) expressando uma cultura que é viva e dinâmica. Tinhorão, neste sentido, considera

Se dos batuque se originaram danças de roda em que, por extensão da parte cantada, acabaram muitas delas virando canção (como aconteceu no Brasil com o lundu, a embolada surgida do coco e o samba, e em Portugal com o fado), do primitivo auto da coroação de reis do Congo

⁶⁸ Nos sermões das missas das Festas do Divino (ao menos nos das missas acompanhadas pela pesquisadora – nos anos de 2007, 2008, 2010), costumeiramente, há uma fala do pároco ressaltando o valor da missa e o potencial desvio das danças realizadas pelos grupos de matiz africana.

⁶⁹ O Concílio de Trento foi uma resposta mais premente ao avanço das religiões protestantes, mas no contexto colonial, seus ideais se fizeram presentes na América que passou a ser vista, sobretudo pelos jesuítas, como o novo local a se preservar de outras expressões religiosas. O continente americano, multicultural e fronteiriço por excelência, teria de ser acompanhado pelas autoridades eclesiásticas – inclusive visitantes inquisitoriais - e pelos princípios tridentinos.

saíram, afinal, para enriquecimento das criações festivas do povo do campo e das cidades, vários outros folguedos: as danças coletivas em desfile dos maracatus do Recife, dos afoxés da Bahia, das taieiras de Sergipe, dos cambindas da Paraíba e dos moçambiques do centro-sul. E, naturalmente, os congos e congadas que, de norte a sul, revelam a fidelidade da gente negra às matrizes de uma cultura que se recusa a desaparecer. (TINHORÃO, 2008: 120)

Realmente, culturas não desaparecem e, neste sentido, traduzir é uma prática de resistência, de, nas palavras do autor, “criação festiva do povo do campo e das cidades”. Como movimento de criação em expressões coletivas que são, as traduções se deram em espaços privilegiados: a festa em meio urbano. Nas Festas do Divino realizadas no Vale, ainda hoje, ritmos e danças são reinventadas continuamente. São expressões que se revitalizam no movimento, nas alterações e reinvenções. As congadas realizadas, atualmente, nas festas religiosas, não são mais referências às antigas cerimônias de coroação do rei Congo, mas são expressões de fé (principalmente para os componentes mais idosos destes grupos); são também expressões políticas que visam dar maior visibilidade à cultura negra (principalmente para os componentes mais jovens destes grupos). Componentes destes grupos explicitam suas intenções ao participarem das congadas e moçambiques com: fé, valorização da cultura africana, estreitamento de laços entre os componentes, expressões artísticas etc.

As primeiras manifestações de grupos de congadas, realizadas no Brasil colonial, carregavam sentidos outros. Segundo Schwarcz

Assim como as cavalhadas, as congadas simulam combatentes entre cristãos e mouros. Porém, seus participantes não são senhores da terra, mas escravos e libertos, negros e descendentes de africanos. Essa é talvez a versão ainda mais popular das cavalhadas. O enredo das congadas é bastante fixo: o rei do Congo, que é o rei dos Cristãos, recebe uma embaixada do rei dos Mouros – a qual, em algumas variantes, pode ser a embaixada da rainha Ginga. Em questão está a conversão dos infiéis, que, recusando o pedido, entram imediatamente em conflito. Simulados por meio de bailados, os embates se desenvolvem, até que os mouros são derrotados e convertidos ao cristianismo. (SCHWARCZ. 1998: 274)

É significativo notar que práticas culturais outrora consideradas pelas autoridades eclesiásticas como formas de propagação do cristianismo, posteriormente, após o Concílio de Trento, mas sobretudo, no século XIX, com ultimontanismo, foram consideradas ilegítimas e desviantes. É como se, para a Igreja, as congadas – fazendo alusões, em suas evoluções, a cristãos vitoriosos frente aos mouros -, já tivessem cumprido sua função de converter e, na segunda metade do século XIX, passassem a ser manifestações ilegítimas do catolicismo.

Na verdade, práticas de agregar manifestações culturais distintas são eminentemente centro africanas. Neste sentido, as congadas e as moçambiques seriam, então, manifestações bem mais próximas à cosmologia africana que a católica. A reação da Igreja Ultramontana tinha sua razão de ser.

Enfim, o que acompanhamos no Vale do Paraíba, desde o séc. XIX, através da estatuária de santos católicos e através das festas religiosas, não é a permanência da cultura africana ou a permanência da cultura cristã e ocidental. Mas o surgimento de novas identidades, de uma nova comunidade local, marcada por tensões e com características originais e únicas. Ao focar o movimento, é possível tornar visível os “catolicismos modificados” e discutir algumas das tensões que marcaram e marcam nossa sociedade até hoje.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando eu escrevi sobre o rastafarismo, sobre o reggae, nos anos 60, quando eu pensei sobre o papel da religião na vida do Caribe, sempre me interessei pela “tradução” entre o cristianismo e as religiões africanas, ou as misturas da música caribenha.
Stuart Hall.

Na busca pela presença centro africana no Vale do Paraíba do século XIX, seguimos múltiplos rastros em diferentes linguagens. Imagens em *nó de pinho*, festas religiosas, jornais de Vale, dados de demografia histórica e fotografias acenaram com esta presença. Vislumbramos culturas em movimentos e em traduções, inventando “cristianismos crioulistizados”. Traduções ocorreram em vários sentidos: centro africanos, crioulistizaram-se no Brasil; centro africanos, em contato com o cristianismo, também realizaram suas leituras ativas; europeus ou europeizados, mesmo pouco predispostos à pluralidade, inevitavelmente dialogaram com outras culturas.

Instigada pela expressão “‘protonação’ bantu” de Robert Slenes, a pesquisa se iniciou, vislumbrando traços da cosmologias centro africanas no Vale. Como foi possível a formação desta “protonação” no Vale do Paraíba, em que consistiu e quais seus desdobramentos ainda hoje, pautaram nossas reflexões. Robert Slenes, Marina de Mello e Souza e Carlos Lemos, sobretudo, atentaram para a riqueza das imagens de santos *nó de pinho* em meio aos processos de africanização no Vale do Paraíba. A presente pesquisa pretendeu explorar este testemunho material, por vezes mais relegado às reflexões do artista plástico ou do arqueólogo \ etnólogo \ antropólogo. Espero que a presente pesquisa tenha contribuído metodologicamente, neste sentido, para análises vindouras que se proponham a tratar esse tipo de testemunho.

Nossa pretensão também foi focar os movimentos de traduções culturais, pois estes podem, inclusive hoje, propiciar aproximações e elaborações de conhecimentos pautados por traços culturais africanos, destacadamente a filosofia *ubuntu*⁷⁰.

A filosofia *ubuntu* projeta formas de convivências e intercâmbios multiculturais, contrastando em profundidade com a epistemologia ocidental. Boaventura de Sousa Santos, ao pensar o mundo contemporâneo, considera que “o nosso tempo é testemunha da crise final da hegemonia do paradigma sócio-cultural da modernidade ocidental e que, portanto, é um tempo de transição paradigmática” (SANTOS, 2009: 452). Neste sentido, o projeto europeu de “civilizar” a partir de seus paradigmas, a partir de pensamentos ditos racionais pós-renascentistas, estaria esgotando-se. Em meio a outras formas de pensamento, chamadas pelo autor de “epistemologias do sul”⁷¹, torna-se possível fugir aos tipos de respostas elaboradas pela “modernidade”. Estas respostas, chamadas de fraca⁷², pelo autor, adequadas às “epistemologias do norte”, enfatizam o imobilismo e a adaptação aos colonialismos. Diante de questões sociais, estas respostas perpetuam as ideias de civilização, de progresso, de ciência, de teleologia e linearidade temporal. Por fim, as perguntas perderam seu ímpeto próprio de desestabilização, ao serem naturalizadas.

O pensamento europeu – com seu método cartesiano, a fragmentação dos saberes, a empiria – expandiu-se pelo mundo, desqualificando outras possíveis epistemologias. Dentre as ambições do pensamento da modernidade ocidental estavam os esforços realizados por pensadores, sobretudo do século XIX, e também pela Igreja

⁷⁰ Nas páginas a seguir, trataremos, de forma mais alongada e detida, sobre a filosofia africana *ubuntu*

⁷¹ “epistemologias do sul” é tanto uma expressão preciosa ao autor, quanto título do livro por ele organizado: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. Em uma definição apressada, “epistemologias do sul” poderiam ser consideradas sinônimo de “epistemologias orientais”, porém como o autor critica as dicotomias “ocidental” e “oriental”, e mais que isso, critica o pensamento bipolarizado (em “ocidente” e “oriente”, por exemplo), a expressão ganha sentido próprio. Essa expressão é utilizada, pois outras, tal como “epistemologia ocidental”, consistiriam em redução de significado e mesmo uma armadilha conceitual.

⁷² Boaventura de Souza Santos usa a expressão “resposta fraca” para referir-se ao tipo de pensamento contemporâneo, tempo de transição paradigmática, em que há perguntas fortes e respostas fracas. Vivemos, segundo o autor, um período de crise do paradigma da modernidade e todos os períodos de transição de paradigmas são momentos de perguntas fortes e respostas fracas. Além desta argumentação, Santos cita que há dois tipos de respostas fracas: as respostas fracas-fracas e as fracas-fortes. As fracas-fortes possibilitam o movimento, ou seja, transformam a perplexidade da pergunta em energia e possibilidade de atuação por causas sociais. Por outro lado, as respostas fracas-fracas são aquelas bastante adequadas às epistemologias e pensamentos do norte, referendando a ordem atual, naturalizando os elementos do problema em respostas que possibilitam antes a adequação, a reiteração e a continuidade.

Católica em restringir o infinito e o plural em finito e singular. Reduzir e controlar para civilizar e trilhar pelo caminho unidirecional e teleológico do progresso.

O questionamento à modernidade, realizado hoje, inclusive pelo próprio pensamento europeu, tem possibilitado a valorização de outras epistemologias – africanas, asiáticas, americanas e mesmo européias, mas de um “ocidente não-ocidentalista”⁷³.

O pensamento africano *ubuntu* nos trás a possibilidade de aprender a pensar a partir de outra epistemologia. Um pensamento que questiona e, ao mesmo tempo, revigora, através da pluralidade, o pensamento ocidental (tornando-o em não-ocidentalista). Nós, ocidentais, temos muito a aprender com outras epistemologias e um dos primeiros procedimentos neste aprendizado é superar esta produzida dicotomia entre ocidente e oriente, enxergando, também, o ocidente como portador de culturas e epistemologias plurais. Portanto, vislumbrar nações crioulistas, como a “protonação bantu” do Vale, significa enfatizar estes movimentos e ter acesso a outras visões de ser e de estar no mundo.

A epistemologia *ubuntu* incorpora a pluralidade e a concebe como riqueza. A pluralidade, a construção de conhecimentos que se aproximem do ilimitado e da infinitude não seria motivo para frustração ou incapacidade de aproximação do real (da verdade, ou antes, do verídico). O desconhecido e o infinito, em “epistemologias do sul”, são antes possibilidades. Estabelecer contato com outros saberes significa tocar pluralidades, possibilitar movimentos, intercâmbios culturais que trazem revitalizações mútuas. Este contexto de interculturalidade ocorreu de forma intensa em “zonas de contato”, em meio às experiências das sociedades situadas nas fronteiras, sociedades como as do Vale do Paraíba do século XIX.

Relacionar-se com saberes produzidos em diferentes culturas, significa vivenciar a diversidade epistemológica, apreendê-la como riqueza e participar da filosofia *ubuntu*.

⁷³ Esta expressão é utilizada por Boaventura de Souza Santos no título do artigo publicado em obra por ele organizada intitulada *Epistemologias do Sul*. O artigo inicia-se com a seguinte frase: “É possível um ocidente não-ocidentalista?”

O *ubuntu* é ontologicamente, um –dade e não um –ismo. Enquanto tal, está epistemologicamente orientado em direção à construção de um conhecimento que é, na sua essência, não-dogmático. (...) O *ubuntu* é um dos conceitos filosóficos e dos princípios organizacionais essenciais das populações que falam línguas bantu. (RAMOSE. In: SANTOS, 2009: 139)

A tradução trás a possibilidade de compreender e conviver com as diferenças. Esta prática é complexa, pois sempre traduzimos o desconhecido pelo conhecido, mas um procedimento principal é a de realizarmos traduções recíprocas. Uma tradução unilateral não consiste mais em tradução, mas em colonialismos. A prática da tradução unilateral já foi imposta exaustivamente aos povos conquistados. Por outro lado, traduções como resistência também foram praticadas, como as vislumbradas no Vale do século XIX

Tornar plural a compreensão do mundo constitui, além de uma necessidade epistemológica, uma atitude política. A compreensão das culturas africanas presentes no Brasil, especificamente no Vale o Paraíba, em “catolicismos crioulistizados”, só se torna possível com a emergência de múltiplos saberes, com as interações de crenças e valores de diferentes universos culturais. Aliás, o próprio “catolicismo crioulistizado” contém saberes e práticas interculturais⁷⁴.

Ubuntu reporta a um estado de movimento, às possibilidades de transformação em outros, pois os seres – homens, animais, vegetais, minerais - não existem em oposição, mas em complementaridade. Nesta cosmologia, não existem práticas e concepções imutáveis ou dogmáticas, pois o movimento é o princípio que lhes atribuiu vivacidade e força. O movimento de energias presentes em múltiplos lugares e seres, faz com que “reconheçamos que as forças da vida não pertencem a ninguém. Em segundo lugar, devemos reconhecer também que as forças da vida se manifestam através de uma variedade infinita de conteúdos e formas” (RAMOSE. In: SANTOS, 2009: 169).

As múltiplas culturas em contato e em confrontos, em movimentos em direção a interculturalidade são, mais que princípios metodológicos para apreender culturas em

⁷⁴ Sobre as experiências interculturais, Boaventura de Souza Santos afirma que

Não há muito a esperar da interculturalidade que é hoje defendida por muita gente no ocidente se ela não partir da recuperação de uma experiência originária na interculturalidade. No princípio houve interculturalidade e dela passamos a culturalidade. Só um ocidente intercultural poderá querer e entender a interculturalidade do mundo e contribuir activamente para ela. E o mesmo se aplica a outras culturas do mundo passado e presente (SANTOS, 2009: 447)

“zonas de contato”, práticas da filosofia *ubuntu* que valoriza a diversidade e a interação de seres e energias. Portanto, conhecer e viver a diversidade não são práticas separadas.

O prefixo *ubu-* refere-se a ser, mas bem mais à idéia do “sendo” que melhor traduz a noção de movimento e transformação, em contato com outros universos e culturas, como foram os caminhos da criouliização pelos quais passaram os negros no Vale do Paraíba ao longo de séculos.

O conceito *ubuntu* tem sido retomado atualmente, inclusive por Boaventura de Sousa Santos, como uma resposta aos problemas sociais contemporâneos. Viver seus princípios filosóficos pode significar encontrar alternativas à intolerância, a concorrência e ao individualismo. Tornar-se pessoa é possível quando reconhecemos a humanidade das outras pessoas. Traduzir, neste sentido, significa traduzir-se. Ver a humanidade no outro, reconhecer no “outro” um pouco de si, reinventar-se, possibilitando o inédito e o incontrolável, estes foram os circuitos da criouliização, do catolicismo assumido e vivenciado por centro africanos escravizados no Vale do Paraíba.

Retomando a expressão de Slenes, a “‘protonação’ bantu” do Vale do Paraíba forjou-se e alcançou sua vitalidade no século XIX. Portadora de culturas africanas e filosofia *ubuntu*, deixou rastros, testemunhos e monumentos, como a estatuária *nó de pinho*. Hoje esta estatuária não é mais elaborada: ela o foi enquanto a “‘protonação’ bantu” existiu, constituindo-se em testemunho da presença desta no Vale do século XIX. Significativamente, no século XX, houve um esvaziamento da região. Abandonada pelo poder público, com o fim do “império” do café, passou a ser cenário demarcado pelas “cidades mortas”.

A marginalização dos campos e cidades da região, por parte das elites econômicas e do poder público associada à abertura de outras vias de comunicação entre São Paulo e Rio de Janeiro, expressou desencontros frente à forte presença de culturas de matriz africana. As regiões do Vale, tal como os afro-descendentes, foram relegadas, no século XX, à margem de um desenvolvimento e progresso. As cidades do Vale, ou melhor, a “‘protonação’ bantu”, do século XIX, em sua vitalidade e dinamismo, foi pressentida, pelo poder dominante, como ameaçadora ao seu projeto de

nação. Foram relegadas ao silêncio e ao esquecimento para que não se constituíssem em empecilho ao projeto de progresso unidirecional e de europeização. Renegando região reconhecidamente de matriz africana, fundada em princípios comunitários, plural e *ubuntu*, exigia-se, na formação do Estado Nacional brasileiro - a partir da República e da predominância do trabalho livre –, a homogeneização da sociedade que passaria a ser pautada em matriz européia e singular, pois cristã e liberal. Tais projetos, aliados ao contexto internacional de fim do tráfico e do escravismo, certamente auxiliaram a frear a dinâmica daquela “protonação” do Vale.

Hoje, a emergência de “epistemologias do sul”, de filosofias dialógicas e crioulistas demandam por outras “protonações”. Identificar crioulistas, mesmo em sociedades ditas “atávicas”, consiste, além de delimitar temáticas para estudos acadêmicos, um ato político, pois vislumbra projetos e caminhos outros, insidiosos, tensos e, sobretudo, revitalizantes. A busca por um Vale (e outros vales) crioulo, alerta para a existência de rastros de culturas fronteiriças e mesmo de culturas que almejam ser fronteiriças. No desejo de um ocidente que não se projete como ocidentalista, mas participe de processos de crioulistas, fundam-se, então, as culturas do Vale do Paraíba e de outros vales.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

JORNAIS

O Taubatéense. 26 de setembro de 1861. p. 3, ano 1, no 4

Festividade Religiosa. Seção Noticiário. *O Taubatéense*. 27 de julho de 1862. p. 3, ano II, n. 29

Seção Noticiário. *O Taubatéense*. 23 de maio de 1863. p. 2, n. 69

Seção Noticiário. *O Taubatéense*. 30 de maio de 1863. p. 3, n. 70

O Paulista. 31 de maio de 1868. n. 8, ano 4, p. 2

O Noticiarista. 11 de maio de 1890. n. 174, ano II, p. 3

O Noticiarista. 15 de maio de 1890. n. 175, ano II. p. 3.

O Noticiarista. 29 de maio de 1890..n. 179. ano 2. p. 3.

O Paulista. 20 de maio de 1875. n. 36. p. 3

Festeiro do Divino. Seção noticiosa. *A imprensa de Taubaté*. 11 de junho de 1876. Ano 1. n. 24. p. 1.

FOTOS

Marc Ferrez. Apud: ERMAKOFF, George. *O negro na fotografia brasileira do século XIX*. Rio de Janeiro: G. Ermakoff Casa Editorial, 2004.

ESTÁTUAS

Estátuas *nó de pinho* (da exposição e da reserva técnica). Vale do Paraíba. Século XIX. Museu Afro Brasil.

LIVROS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Corpos sem fronteiras. In: *Projeto História*. São Paulo: EDUC, dez. 2002. n. 25.

ARAÚJO, Emannel (org). *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica*. São Paulo: TENENGE, 1988.

_____. *Os herdeiros da noite: fragmentos do imaginário negro*. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo, 1995.

_____. (curador e projeto museográfico). *Para nunca esquecer: negras memórias, memórias de negros*. São Paulo: Ministério da Cultura; Fundação Cultural Palmares; Associação dos Amigos da Pinacoteca; Museu Histórico Nacional; IPHAN; Instituto Takano, 2001.

ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte como história da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BAHBBBA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BALOGUN, Ola. Forma e expressão nas artes africanas. In: BALOGUN, Ola, AGUESSY, Honorat, DIAGNE, Pathé et all. *Introdução à cultura africana*. Lisboa, Edições 70, s.d. (1ª edição francesa de 1977)

BENJAMIM, Walter. “Sobre o conceito de História” In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v. 1)

BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo do novo mundo*. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2003.

BUORO, Anamelia Bueno. Percursos do olhar: artes plásticas rumo ao interior. In: *Terra Paulista*. V. 3. São Paulo: CENPEC; Imprensa Oficial, 2008.

CALAÇA, Maria Cristina e SILVA, Dilma de Mello. *Arte africana e afro-brasileira*. São Paulo: Terceira margem, 2006.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 2008.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2000.

_____. *Made in África*. São Paulo: Global, 2002.

- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, músias e ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Porto: Publicações D. Quixote, 1971.
- CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta Editora, 1993.
- DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègre et culture*. Tome II. Presence Africaine, 1954.
- FALAGAYRETTES-LEVEAU, Christiane, THOMPSON, Robert Farris. *Le geste kôngo*. Musée Dapper. Paris: Éditions Dapper, 2002.
- FARIA, Sheila. História da família e demografia histórica. In: CARDOSO, Ciro Framarion. VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. (livro digitalizado)
- FRANCO Jr, Hilário. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GILROY, Paul. *Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2001.
- HAMPATÉ-BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (coord.) *História Geral da África*. São Paulo: Ática / UNESCO, vol. 1, 1982.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e imediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO do Brasil, 2003.
- _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HEYWOOD, Linda (org.). *Diáspora negra do Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.
- JUNGE, Peter. *Arte da África. Obras primas do Museu Etnológico de Berlim*. Rio de Janeiro; Brasília; São Paulo: Catálogo de exposição promovida por Centro Cultural Banco do Brasil, 2004.
- KOSSOY, Boris. *Fotografia e História*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009a.
- _____. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009b.
- LE MOS, Carlos. Notas sobre a imaginária popular, especialmente a paulista. In *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Nº 9, USP, 1970.

LUNA, Francisco et. al. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: EDUSP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

MABITCH, Belepe Bope. Les oeuvres plastiques africaines comme documents d'histoire: le cas des statues royales ndop des Kuba du Zaïre. In TOROOTEEN. *Separata de África*. 1981.

MAIA, Thereza e MAIA, Tom. *Vale do Paraíba Festas Populares*. Cadernos Culturais do Vale do Paraíba. Coleção Tropeirista. São José dos Campos: SESC; Fundação Nacional do Tropeirismo; Centro Educacional Objetivo, s/d.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

MELLO Jr., Antonio. *Imprensa taubeteana*. Taubaté: EGETAL, 1983.

MERRIAM, Alan P. Change in religion and the arts in a zairian village. In African arts. Vol. 7. pp. 46-53. 1974.

MILLER, Joseph C. “África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850”. In: HEYWOOD, Linda (org.). *Diáspora negra do Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

MOTT, Luiz. “Santo Antônio, o divino capitão-do-mato”. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.) *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NE-MWINE, Badi-Banga. Expression de la foi chretienne dans l'art plastique zairois. In *Art religieux africain*. Kinshasa: CERA – Centre d'études des religions africaines, 1981.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.

RAMOSE, Magobe. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (orgs.) *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

RAMOS Neto, Francisco de Castro. “Nó de Pinho”: Imaginária católica afro-brasileira em São Paulo. In: *Os herdeiros da noite*. São Paulo: Ministério da Cultura, s/d.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SAIA, Luis e TRINDADE, Jaelson Bitran. *São Luís do Paraitinga*. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia – CONDEPHAAT, 1977.

SALUM, Marta Heloísa Leuba. *Madeira e seu emprego na arte africana: um exercício de interpretação a partir da estatuária tradicional bantu*. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (orgs.) *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SCHMALENBACH, Werner. *L'art nègre*. Paris: Éditions Charles Massin & Cie. Bâle: Les éditions Holbein, 1953.

SCHWARCZ, Lília Motiz. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca dos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SOUZA, Marina de Mello. Santo Antônio de nó de pinho e o catolicismo afro-brasileiro. In: *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, 2000, no 11, pp. 171-188.

_____. *Reis negros na Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. *Revista de História*, n. 12, São Paulo, dez – fev 1991 / 92, pp. 48 – 67.

_____. A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: espírito das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In: HEYWOOD, Linda (org). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

SWEET, James. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441 - 1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

TRIGGER, Bruce G. *História do pensamento arqueológico*. São Paulo: Odysseus, 2004.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.