



Recebido em 22/05/2020

Aceito em 17/06/2020

DOI: 10.26512/emtempos.v1i36.31701

DOSSIÊ

As irmandades negras na encruzilhada do “sincretismo”: leituras sobre o Catolicismo e as religiosidades afro-baianas nos séculos XIX e XX¹

The Black Brotherhoods at the crossroad of the “syncretism”:
interpretations about the Catholicism and the Afro-Bahia’s religiosities
in the 19th and 20th centuries

Mariana de Mesquita Santos

Doutoranda em História na UnB

marianademesquitas@gmail.com

RESUMO: Objetos de pesquisa explorados desde o início do século XX, as religiosidades afro-baianas foram analisadas em larga medida por cientistas sociais por meio de narrativas folclorizantes e eivadas de diferentes preconceitos e racismos, que acabaram nutrindo o senso comum a respeito das suas práticas. A partir do último quartel dos novecentos, estas narrativas foram enfrentadas pela crítica de diferentes grupos étnicos e religiosos, além da academia. Neste artigo traçamos uma breve análise discursiva dessas interpretações sobre práticas religiosas confrarias, religião, religiosidades, catolicismo e sincretismos. Para isso utilizamos como ponto de partida a experiência de membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho e de outras manifestações religiosas soteropolitanas, entre os séculos XIX e XX. Neste espaço a religiosidade afro-baiana foi e ainda é experimentada entre os seus integrantes e nos oferece aportes para sugerir uma outra forma de se interpretar as suas práticas.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidades Negras. Irmandades Negras. Salvador.

ABSTRACT: The Afro-Bahia’s religiosities are explored as research subjects since the beginning of the 20th century. These narratives were largely analyzed using “folklorizing” points of view, permeated by different prejudices and racisms that have fed the common sense on their practices. As of the last quarter of the 1900’s, these analysis were confronted critically by different ethnic groups and religious members, besides the academy. The present article contains a brief analysis of these interpretations about religious practices, brotherhoods, religion, religiosities, catholicism and syncretisms, starting from the experience of members of the Black Brotherhood of Our Lady of Rosário of Pelourinho and others religious manifestations of Salvador, between de 19th and 20th centuries. The Afro-

* Versão de capítulo da dissertação de Mestrado “Pelas contas do Rosário: Cidadania na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho no Pós-Abolição (Salvador, 1888-1930)”. Brasília: UnB, 2018.

Bahia's religiosity was and still is experimented by this group, offering contributions that help us understand their own practices in others ways.

KEYWORDS: Black Religiosities. Black Lay Brotherhoods. Salvador.

Em seu sentido literal, a palavra encruzilhada se refere a um lugar onde se cruzam duas ou mais ruas, estradas ou caminhos, um cruzamento. Figurativamente, ela denota a ideia de um dilema de difícil solução. Nas religiões de matriz africana, como na umbanda ou no candomblé, a encruzilhada é a moradia de Exu ou de *Legba*, para o culto aos *voduns*. Segundo o historiador Luiz Antonio Simas, o *Legba* africano representa o comunicador que possibilita o convívio fecundo entre as diferenças, que “desarticula tudo para estabelecer a necessidade de fundar a experiência em bases distintas” (SIMAS, 2020, p. 16).

A partir das cosmologias africanas, Simas propõe epistemologias e paradigmas para se entender a história das práticas populares que tomaram corpo nas ruas. Nesse sentido, a perspectiva da encruzilhada se mostra profícua em suas três acepções para entendermos os dilemas associados à definição comumente veiculada como “sincretismo” às devoções negras baianas. Primeiramente, porque estas religiosidades se elaboram através do encontro resultante da diáspora. Em segundo lugar, assim como em seu sentido figurado, a noção de “sincretismo” se configura como um impasse conceitual em diversos níveis.

A dispersão forçada de africanos pelo mundo levou a esta convergência de cosmologias no Novo Mundo que ao longo do tempo levou a população afrodescendente a elaborar novas concepções acerca de nossa existência, passíveis de serem interpretadas também pela epistemologia do encontro corporificada no dono da encruzilhada, *Legba*, “a potência de transformação encarnada”, o que nos aproxima da terceira definição (SIMAS, 2020, p. 16). Com efeito, percebemos que as religiosidades afro-baianas acabam gerando um novo ou novos tipos de devoção, e não só uma mistura de várias, folclorizadas em diversas abordagens. No entanto, é pela folclorização que por muitas vezes as práticas devocionais afro-baianas foram e ainda são representadas, gerando grandes debates entre lideranças religiosas e intelectuais. Sendo assim, exploraremos estas e outras ideias para problematizar a concepção de sincretismo como definidora da religiosidade baiana, a partir da experiência das práticas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo entre os séculos XIX e XX e demais manifestações religiosas soteropolitanas.

A irmandade soteropolitana de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos com templo alocado no Largo do Pelourinho tem seu registro mais antigo datado de 1685. Sua existência tricentenária evidencia o prestígio da agremiação, que atravessou o contexto escravocrata de sua fundação, chegando ao pós-abolição como Venerável Ordem Terceira, título superior na hierarquia das irmandades leigas. Sua manutenção se deu graças ao empenho dos confrades negros em torno da construção do templo, iniciada entre 1703 e 1704, sendo um dos mais antigos dedicados ao Rosário no Brasil (REGINALDO, 2011, p. 124). Seus primeiros compromissos privilegiaram a entrada de africanos de origem angola, como se classificava na época aqueles que vinham da

região centro-ocidental do continente. Mais tarde, generalizou-se a entrada de “pessoas de cor preta de ambos os sexos” (VENERÁVEL ORDEM TERCEIRA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO ÀS PORTAS DO CARMO, 1900). Naquele espaço, irmãos e irmãs organizaram suas festas, administraram suas finanças, apoiaram a fundação de outras associações negras, como a Sociedade Protetora dos Desvalidos, ampararam seus associados/as escravizados, livres e libertos. Entre outras funções, ali eles puderam experimentar a prática do voto, já que as eleições para a Mesa Administrativa da agremiação aconteciam regularmente (SOARES, 2011, p. 425). No pós-abolição, a preservação da irmandade e do respectivo templo se deu graças a grandes esforços das suas fileiras na passagem do século XIX para o século XX. Os vínculos sociais e políticos de alguns membros certamente possibilitaram negociações diante do ímpeto “secularizante” e “desafricanizador” de certos setores da elite e da burocracia baiana por um lado e, do esforço romanizador da Igreja Católica de outro, já que ela via em certas irmandades um catolicismo pouco ortodoxo que não lhe agradava (SANTOS, 2018, p. 178).

O rosário é um dos símbolos da religiosidade brasileira, difundido em meio à colonização portuguesa e ressignificado pelos indígenas e demais povos da “diáspora negra”, processo caracterizado pelo trânsito das populações africanas e afrodescendentes iniciado na modernidade com o tráfico de escravizados da África ao longo do Atlântico e o processo de colonização deste continente. A diáspora se fez como processo constituidor de identidades transnacionais a partir da Idade Moderna (HALL, 2003, pp. 25-50). A Igreja Católica, como uma das protagonistas da ação colonizadora, atuou neste processo a partir da evangelização das populações nativas, transmitindo-lhes ou impondo ensinamentos do catolicismo como uma missão, guiando os “povos pagãos” à “luz da salvação”. Apesar da violência, da desqualificação e da condenação colonizadoras operadas contra as cosmologias nativas em nome da conversão, é indispensável ressaltar que deste contato emergiram práticas religiosas católicas diaspóricas, onde os elementos das cosmologias africanas e indígenas resistiram e resistem até os dias atuais, sem se desvencilhar, porém, da fé nos dogmas e santos católicos.

À primeira vista, a conversão ao catolicismo poderia ser pensada apenas como um elemento de adesão ao projeto colonial. No entanto, as irmandades negras, espaços criados por africanos e afrodescendentes, de ambos os sexos, voltados para a devoção aos santos católicos, o apoio mútuo e o sepultamento cristão de seus membros, representaram não apenas um ambiente de acomodação de valores, mas também um espaço que possibilitava uma existência mais autônoma para escravizados e libertos na sociedade escravista e racista. Constituíram-se, finalmente, como bem avalia Juliana Farias, uma das “formas comunitárias urbanas construídas por africanos e seus descendentes no Novo Mundo” (FARIAS, 2006, p. 98). A especificidade da vivência religiosa de irmãos e irmãs negras, sua função social e a luta pela manutenção de seus templos fizeram destes locais espaços de resistência e de afirmação identitárias.

Na historiografia brasileira as irmandades leigas vêm sendo retratadas desde a primeira metade do século XX. Inicialmente foram abordadas como mais um aspecto

da estrutura política e social do regimento colonial e imperial e, quando enfatizadas, as agremiações de composição não-branca foram interpretadas como “adesistas” na maior parte da produção histórica daquele período. Isto porque, nessa visão adesista, em detrimento dos Candomblés, dos quilombos e das revoltas escravas, as irmandades católicas não representariam “sobrevivências africanas” e nem uma “verdadeira oposição ao regime escravista” (PARÉS, 2007, p. 93). Tal perspectiva foi alvo de críticas que olharam para estas agremiações sob o prisma de novos aportes teórico-metodológicos, sobretudo a partir do final dos novecentos. O antropólogo Luis Nicolau Parés, por exemplo, argumentou sobre a necessidade de se pensar “assimilação” e “resistência” não como antagônicos, mas como complementares. De modo que as irmandades representavam um veículo de representatividade social, haja vista a relevância do catolicismo nessa sociedade. Suas práticas rituais, embora pouco descritas por seus próprios membros durante os séculos XVIII e XIX, foram relatadas como pouco ortodoxas por grande parte dos viajantes e missionários deste período, o que nos leva a pensar que suas formas de devoção foram particulares, o que também evidencia uma forma de resistência (PARÉS, 2007, p. 93). Com efeito, os estudos acerca destes espaços trouxeram importantes contribuições às narrativas históricas sobre as agências de africanos e afro-brasileiros, expondo práticas e ações presididas por valores, hierarquias e significações opostas às da organização do Estado, além de apresentar outras dinâmicas sociais, como as “nações africanas” e o seu peso para essas organizações.²

As práticas e os usos rituais do espaço da irmandade do Rosário encontram-se permeados por um imaginário social que envolve alguns aspectos da religiosidade baiana que acreditamos ser relevante desvelar, uma vez que estas experiências expressam aspectos da dimensão social, política e cultural da atuação dos irmãos e irmãs do Rosário.

Neste artigo buscaremos analisar as ideias constituídas a respeito das irmandades negras baianas, que foram entendidas por muito tempo como elementos do “sincretismo religioso”, sobretudo na Bahia. Nosso esforço se dá no sentido de problematizar este conceito, tendo em vista seu efeito “folclorizante” a respeito das práticas do catolicismo entre a população baiana. Ao passo que suas manifestações são representadas comumente mais por um pretense “exotismo” do que por sua validade como uma religião como qualquer outra. Sendo assim, analisaremos a encruzilhada constituída entre algumas interpretações feitas por parte da historiografia, bem como de trabalhos de antropólogos e sociólogos, que ao longo dessas últimas décadas aspiraram caracterizar as manifestações do catolicismo entre afrodescendentes.

² SILVEIRA, Renato da. “Repensando a irmandade negra na sociedade colonial”. In. *Dossiê Irmandades Negras*. Biblioteca Virtual Consuelo Pondé – Governo da Bahia. In.: <http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=68> (Acesso Maio/2020).

“Com atabaques e com tambor vamos celebrar a Palavra de Deus em todo lugar”:³ o catolicismo no âmbito da religiosidade afro-baiana

O enterro da *iyalorixá*⁴ saiu da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Negros, no Largo do Pelourinho, praça ilustre e sofrida, chão de pedras regadas pelo sangue dos escravos ali sujeitos ao tronco e ao pelourinho. O corpo da mãe-de-santo ficou exposto na tarde de um domingo de sol e de tristeza. A notícia ia sendo propagada de boca em boca, pois a morte sucedera após a saída dos jornais. O impacto retirava gente das praias, das diversões, do descanso dominical. De todas as encruzilhadas surgiam pessoas atônitas e apressadas; no átrio da igreja toda azul se misturavam homens e mulheres das mais diversas condições sociais, no mesmo espanto doloroso. [...] Nessa mesma Igreja do Rosário dos Negros foi velado o corpo da mãe Aninha, fundadora do Axé Opô Afonjá, mãe-de-santo de Senhora. Senhora fez santo aos nove anos de idade e foi Aninha quem lhe raspou a cabeça e a consagrou a Oxum. Quando Aninha morreu, em 1938, deixara Senhora para sucedê-la na direção do grande candomblé (AMADO, 1977, p. 153-155).

O escritor baiano Jorge Amado registrou ao longo da sua obra diversos aspectos culturais e históricos da Bahia. Nos trechos destacados acima, percebemos a religiosidade que atravessa a sociedade soteropolitana. Em primeiro lugar, o envolvimento e a comoção da população da cidade diante da morte de uma conhecida liderança religiosa de matriz africana evidencia que provavelmente não só aqueles que frequentavam as igrejas e o candomblé mencionado tinham alguma ligação afetiva com as *iyalorixás*, cujo papel de relevância nos terreiros estendia-se à sua influência na sociedade em geral. Na cerimônia de adeus, o autor sublinha a importância social da *iyalorixá*, muito além do seu papel funcional religioso no candomblé.

Em segundo lugar, a passagem dos corpos de Mãe Senhora (1890-1967) e mãe Anninha (1869-1938) pela Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho sinaliza para a relevância simbólica deste espaço. Eugênia Anna dos Santos, conhecida como Aninha, foi irmã e membra da mesa da respectiva confraria e o protagonismo das duas mães-de-santo como lideranças do candomblé não as afastaram dos ambientes católicos, menos ainda deste local específico – a Igreja do Rosário - eivado da ancestralidade afro-brasileira, tal como seu terreiro. A presença da igreja e dos membros da irmandade do Rosário nestes eventos, prática perceptível até os dias mais recentes, é mais uma prova da especificidade da religiosidade que permeia a mentalidade religiosa de grande parte da sociedade soteropolitana. Um exemplo mais próximo dos nossos dias foi o de Evangelista dos Anjos Costa, mãe Nicinha do Candomblé do Bogum, de nação *jeje*, que depois de seu falecimento teve missa de sétimo dia na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho, no ano de 1994. (PARÉS, 2007, p. 241). Este trânsito do povo de santo na Igreja do Rosário permite ver, em seu paralelismo, o envolvimento com os símbolos do catolicismo e do candomblé em nome do respeito às práticas dos seus ancestrais.

³ Cântico “Fazei ressoar” do hinário entoado na Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho.

⁴ Denominação para mãe-de-santo, sacerdotisa, liderança de terreiro de candomblé *keto*.

Há também uma conhecida e estudada “identificação” dos santos católicos com os orixás do candomblé, como Jorge Amado também descreveu em sua obra:

“Oxóssi, rei de Ketu, meu pai e pai de mestre Carybé, de Genaro de Carvalho e de Camafeu de Oxóssi, é São Jorge matando o dragão. [...] Oxumarê é o arco-íris, o orixá Bessem dos gêges, a cobra, cujo símbolo é uma serpente de ferro. No sincretismo afro-católico é São Bartolomeu. [...] Dona das águas, esposa de Oxalá, mãe de todos os orixás. Veste azul. Pedras do mar e conchas são seus símbolos. No sincretismo, é Nossa Senhora da Conceição. [...]”. (AMADO, 1977, pp. 178-183 - Grifo nosso).

Este traço caracterizou e ainda permeia um imaginário que concebe a religiosidade baiana de maneira geral como “sincrética”, pondo em dúvida a validade católica dos seus ritos, por um lado, e a sua “identidade africana”, por outro. A realização de festividades como a lavagem do Senhor do Bonfim, a festa de Iemanjá e a de Santa Bárbara, que contam com alto engajamento de devotos das duas frentes religiosas, catolicismo e candomblé, leva muitos a conceberem toda essa devoção como uma coisa só. A impressão que se tem, ao buscarmos uma visão religiosa ortodoxa, é que não se é, então, “verdadeiramente” nem católico, nem candomblecista, já que se “misturam” as devoções. No entanto, como o sociólogo baiano Thales de Azevedo chamou atenção, nos anos cinquenta, em *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*, acerca da necessidade de se tratar desta devoção

(...) não como coisas pitorescas ou exóticas, não como aspectos depreciativos e ridículos da fé popular, ou como esquisitices com que o cientista social se poderá distrair, mas como fenômenos de psicologia coletiva que podem ajudar a compreender as concepções que o povo faz do sobrenatural e do divino e as aspirações e necessidades que procuram satisfazer; as exigências de segurança, de correspondência afetiva, de transferência de experiências, de percepções afetivas que precisa realizar (AZEVEDO, 1953, p. 22).

Diversas narrativas acerca das formas de manifestação do catolicismo popular no Brasil foram escritas de forma a desqualificá-lo. A ideia de que o envolvimento de católicos com práticas religiosas não brancas ou não católicas deslegitimavam ou os tornam menos cristãos foi e ainda é bastante difundida. Como contraponto, a historiadora Martha Abreu salienta que é necessário levar em conta as pluralidades dos catolicismos vividos no Brasil, superando, de alguma forma, “a longa lista de construtores das imagens do catolicismo e dos católicos brasileiros, os historiadores da Igreja que, na grande maioria, insistiram na falta de um verdadeiro sentimento, ou na falsidade religiosa, marcada por um ‘catolicismo mutilado e inconsequente’” (ABREU, 1999, p. 325-326). A historiadora Laura de Mello e Souza também chama atenção para a necessidade de se perceber “o processo histórico de elaboração dos sistemas simbólicos”, incentivando, portanto, os pesquisadores e pesquisadoras a se dedicarem à vivência religiosa propriamente dita, e não só à experiência institucional ou os processos normativos da Igreja Católica (VAINFAS, 2001, p. 251-252).

Para o teólogo Phambu Ngumba é necessário perceber que o dualismo e o reducionismo, muito comuns nas análises que se fizeram e se fazem acerca das práticas católicas dos africanos e seus descendentes na diáspora, não pertencem ao universo existencial destes sujeitos. Ao passo que ele considera que poucos sociólogos e

antropólogos conseguiram fazer uma leitura que abrangesse as dinâmicas do universo nas manifestações religiosas da população negra no âmbito do catolicismo (NGUMBA, 1999, p. 58).

Enquanto uma visão ortodoxa tende a analisar as práticas católicas negras do Brasil de forma eurocêntrica, desqualificando-a, a perspectiva do “sincretismo” tende a desvalorizar e invisibilizar as contribuições africanas e indígenas sobre as experiências das religiosidades brasileiras. Segundo a antropóloga Lélia Gonzalez, as caracterizações destas práticas feitas sob estes termos “são encobertas pelo véu ideológico do branqueamento” (GONZALEZ, 1988, p. 70). Sendo assim, Gonzalez indica que devemos entender as manifestações desenvolvidas no continente americano a partir das marcas negras por uma categoria que apresente uma abordagem mais ampla, que leve em consideração as exigências da interdisciplinaridade. Então, para ela, a categoria ideal seria a de *amefricanidade* (GONZALEZ, 1988, p. 71).

Assim como a categoria da *diáspora*, a ideia de *amefricanidade* “ultrapassa as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico” e vale para todo o continente americano. Essa categoria “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (GONZALEZ, 1988, p. 76). Com efeito, insere as contribuições negras sobre o processo de formação cultural do país enfatizando suas origens africanas e as dinâmicas operadas por africanos e seus descendentes na América, inclusive no que se refere às religiosidades. Neste caso específico, o historiador Luiz Antonio Simas identifica que o racismo epistêmico acaba se revelando em uma postura branca de certa “simpatia pela ‘macumba’”, mas que no fundo “não reconhece estes saberes como sofisticados e libertadores, mas apenas como peculiares e folclorizantes” (SIMAS, 2020, p. 23). Dessa forma, mostra-se urgente romper com um inconsciente coletivo que historicamente se construiu sob uma pretensa ideia de universalidade, mas que no fundo, era exclusivamente branca, europeia e excludente (GONZALEZ, 1988, 69).

Por exemplo, Luiz Antonio Simas se dedicou a investigar a síntese da representação de Exu para entender as manifestações culturais de matriz africana no Brasil e, mais especificamente nas ruas de outra cidade negra, a capital fluminense. A religiosidade afrodescendente e popular também é um produto da rua, segundo o autor. Foram os trabalhadores e trabalhadoras urbanos da passagem do século XIX para o século XX, sobretudo negros, que “ousaram inventar a vida na fresta”, “produzindo cultura onde só deveria existir o esforço braçal e a morte silenciosa” (SIMAS, 2020, p. 13), haja visto as perseguições a estes sujeitos. Ainda que sustentassem em larga medida a nação com sua força de trabalho, o projeto de nação colocado em prática nesse período os excluiu de seu conjunto.

Sob a experiência de vida como uma mulher, descendente de mexicanos, que vivia no Texas, nos Estados Unidos, a pesquisadora Gloria Anzaldúa propôs a categoria da *conciencia de la mestiza* como um novo paradigma para entender comportamentos e manifestações de sujeitos que vivem entre fronteiras, sejam elas de raça, gênero, crença, nacionalidade, cor ou etnia. A vivência “de la mestiza”, que convive na encruzilhada, entre mais de um mundo semântico, entre as cosmologias

indígenas e cristãs, faz com que as definições rígidas e cristalizadas à moda europeia sejam critérios que a violentam, pois esta, ao contrário, está habituada a “tolerar as contradições e ambiguidades”, contrariando concepções dualistas sobre o indivíduo (ANZALDÚA, 2005, p. 706). Sobre “la mestiza”, Anzaldúa reforça que ela

Aprende a equilibrar as culturas. Tem uma personalidade plural, opera em um modo pluralístico – nada é posto de lado, o bom, o ruim e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa (ANZALDÚA, 2005, p. 706).

Sintonizadas com estas orientações críticas, buscamos analisar as ideias atreladas às práticas religiosas da população negra, que acompanharam grande parte dos estudos acerca da religiosidade desenvolvida em Salvador, enfatizando o lado católico de suas práticas. Percebemos, na pesquisa historiográfica feita na obra de autores citados a seguir, que este catolicismo era visto sempre a partir da dissimulação de seus valores e que só a partir das últimas décadas do século XX que se tem buscado entendê-lo sob outro viés.

Assim, por exemplo, em *Raízes do Brasil*, um dos livros que, para o sociólogo Antonio Candido, teria tido grande influência no novo pensamento historiográfico brasileiro da primeira metade do século XX (CANDIDO, 1995, p. 9), o historiador Sergio Buarque de Holanda caracterizou a religiosidade experimentada no Brasil como uma “religiosidade de superfície”,

(...) menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; transigente, por isso mesmo que pronta a acordos, ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa. Religiosidade que se perdia e se confundia num mundo sem forma e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor sua ordem. Assim, nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela, fora de um culto que só apelava para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade (HOLANDA, 1995, p. 150).

Essa leitura de nossa religiosidade presa ao “colorido e à pompa exterior” formou e informou várias outras que lhe sucederam, com relativa permanência. Apenas a partir dos anos 1980 observa-se outro modo de ver, um redirecionamento na leitura da história do catolicismo no Brasil, mais atenta às expressões da religiosidade e menos aos dispositivos legais e normativos. A historiografia anterior é inclusive objeto de uma revisão crítica pertinente e enriquecedora, como faz Martha Abreu em *O Império do Divino*.

Alinhado a lista dos “construtores da imagem do catolicismo no Brasil” apontada por Martha Abreu encontra-se o historiador Sergio Buarque de Holanda. Para ele, a religiosidade apresenta uma função social que por aqui não se fazia cumprir, devido às concessões feitas aos ritos, que se desvirtuavam da “verdadeira espiritualidade”. Informado também pela visão dos viajantes estrangeiros, que o historiador fez uso para fundamentar sua análise e tecer sua reflexão, ele não escapa ao padrão de comportamento religioso eurocêntrico para analisar as formas católicas de devoção experimentadas no Brasil. Assim, aquela plasticidade que ele caracterizou como

“prontidão para fazer acordos”, sugerindo e significando com um sentido de elasticidade prejudicial para o culto, poderia ser interpretado como um efeito da experiência histórica vivenciada a partir do *Atlântico Negro*, cujas práticas não apresentam uma raiz unívoca.

Em contraposição a um “absolutismo étnico” (GILROY, 2012, p. 35), o sociólogo inglês Paul Gilroy propôs a ideia de Atlântico Negro apresentando aos historiadores culturais o Atlântico como “uma unidade de análise única e complexa para as suas discussões do mundo moderno e utilizá-la para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural, em oposição às abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas”. Para ele, “a ideia do Atlântico negro pode ser usada para mostrar que existem outras reivindicações a este legado que podem ser baseadas na estrutura da diáspora africana no hemisfério ocidental”. Isto é, o movimento em si da diáspora africana gerou novos elementos e não só transportou elementos “originais” que teriam se mantido estáticos no continente americano. (GILROY, 2012, p. 57). Em contrapartida, esta dinâmica criativa concebida pelo trânsito no Atlântico foi percebida como algo negativo por Sérgio Buarque de Holanda, reafirmando um viés preconceituoso a respeito de tais práticas e negando sua riqueza, diversidade e complexidade, tal como orientaram Anzaldúa, Simas e Gonzalez.

Raimundo Nina Rodrigues foi outro autor que dedicou atenção às práticas religiosas afro-católicas de Salvador. Sua análise inscreve-se em larga produção de sua época, demarcadas pelo ideário cientificista racista do final do século XIX. Nesse sentido, suas análises do catolicismo brasileiro estiveram igualmente ancoradas nas noções do determinismo do meio e da raça. Assim, esse intelectual e médico maranhense abordou a devoção negra exatamente como a “ilusão da catequese” (Rodrigues. *apud* SOUSA, 2003, p. 30), como devoção aparente, uma vez que lhe chamava atenção a organização dos cultos africanos classificados por ele como “animismo feitichista” (RODRIGUES, 1935) em plena luz do dia, que seria dissimulado através do uso de santos católicos ou das missas anuais pedidas por alguns terreiros de candomblé (SOUSA, 2003, p. 30). Rodrigues também sugeriu que este era um indício da “incapacidade das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo” (SOUSA, 2003, p. 31). Assim, percebemos nessa visão uma leitura expressamente autoritária, racista e eurocêntrica, cara a grande parte dos intelectuais do final do século XIX no Brasil e na Europa.⁵ Buscava-se atestar, a partir dos postulados do racismo científico, a suposta incapacidade dos descendentes de africanos em conceber a existência de diálogos e de reelaborações entre mais de um universo cosmológico nas práticas religiosas da época, em uma sociedade também vincada pela diversidade de suas clivagens sociais e culturais.

Não por acaso, em “O Negro Brasileiro”, o médico e psicólogo alagoano Arthur Ramos, por sua vez, constatou, na década de 1930, que “as formas mais adiantadas de religião, mesmo entre os povos mais cultos, não existem em estado puro” (Ramos. *apud* SOUSA, 2003, p. 32). Segundo o sociólogo Vilson de Sousa Júnior, enquanto Nina

⁵ Sobre o assunto, ver mais em SCHWARCZ, Lilia. *Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Rodrigues atribuiu à “inferioridade racial” o fator que diferenciava o culto afro-brasileiro, Ramos a entendia como um conjunto de diferenças culturais, que ao se encontrarem com as práticas do colonizador e das populações nativas levou a um “choque cultural”. Segundo ele, os africanos tiveram dificuldade em absorver os valores católicos devido a esse choque (SOUSA, 2003, p. 33). Mesmo de forma aparentemente mais suave, o cientista alagoano mantém uma noção inferiorizada do negro em relação ao branco, pautada no preconceito acerca da incapacidade do africano em absorver a lógica do mundo branco, cristão, europeu e “civilizado”. Ainda assim, para ele parecia mais palpável a possibilidade da convivência dos ritos de origens diferentes, da sua adaptação e mistura.

Essa percepção da mistura e da adaptação como sinais da desvalorização da cultura autóctone e a valorização de uma religião “pura” fizeram com que os praticantes de qualquer tipo de filiação religiosa múltipla fossem subestimados intelectual e religiosamente pelo pensamento social e antropológico do início do século XX. A desvalorização do encontro de universos culturais está presente também na obra do pesquisador Édison Carneiro, autor de “Negros Bantus”,⁶ de 1937. Este autor desclassificou os africanos e seus descendentes de origem bantu⁷ por terem se entregado ao sincretismo, diferente dos *jeje-nagô*, que teriam sido mais resistentes pela demonstração da tradição do candomblé *ketu*⁸ e as suas evidentes sobrevivências africanas (SOUSA, 2003, p. 35).

Por outro lado, críticos mais recentes evidenciaram o desgaste destas interpretações. O filósofo Wanderson Flor do Nascimento, por exemplo, destacou que as tradições *ketu* e *jeje-nagô* dificilmente tem nas práticas de seus candomblés formas essencialmente puras. Isto porque os sincretismos foram explorados por estes grupos por dois caminhos que são necessários ser diferenciados: o “sincretismo interno”, que se deu entre os africanos e afrodescendentes na diáspora e, o “sincretismo estratégico”, aquele que teria atuado como instrumento de sobrevivência das práticas religiosas negras em meio a colonização e a escravidão. Para ele, este processo de “purificação” acaba tencionando a criação de algo novo baseado em uma ideia de “África mítica”, sendo que no candomblé o que importa é a tradição, cujas origens remetem aos processos desenvolvidos na diáspora. Portanto, a purificação geraria algo “novo”. (NASCIMENTO, 2017. p. 31).

Em um momento posterior, nos anos 1960-1970, o sociólogo francês Roger Bastide, em seu livro “As religiões africanas no Brasil”, do mesmo modo também considerou a mitologia dos bantus “menos evoluída” (BASTIDE, 1971, p. 250). Em grande medida, esta explicação se baseia na expressividade do número de africanos de origem angola – uma das “nações” composta por etnias do tronco bantu, cuja localização se encontra na região centro-africana – envolvidos com o catolicismo e a conformação de irmandades. Na visão deste autor, essa ampla adesão ao catolicismo

⁶ CARNEIRO, Édison. *Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

⁷ “Bantu” é a terminologia utilizada para caracterizar o tronco linguístico de parte da África Subsaariana, que inclui diversas etnias.

⁸ “Nação” do candomblé de raiz nagô que cultuam os *orixás*, divindades da mitologia ioruba.

por parte dos bantus simbolizaria o afrouxamento da sua religiosidade nativa, que teria permitido a conversão.

Para a historiadora Lucilene Reginaldo, a explicação para a recorrência dos registros de angolas envolvidos nestas agremiações leigas baianas se deve ao fato de que no momento de suas fundações e nos anos seguintes (séculos XVII e XVIII), a população africana na Bahia era majoritariamente composta por centro-africanos (REGINALDO, 2011, p. 299). De modo que a chegada de outras etnias nos períodos posteriores, fez com que o espaço das irmandades se tornassem “espaços privilegiados de criação de identidades de origem centro-africana nas Américas” (REGINALDO, 2012, p. 312). No entanto, ainda está muito presente no senso comum a ideia de que os “bantus” teriam sido mais dóceis em detrimento dos nagôs ou malês, que ficaram reconhecidos pelo envolvimento em rebeliões e pela preservação das suas crenças.

Especificamente em relação ao sincretismo, Bastide considerou que não havia confusão entre santos e orixás, na medida em que, mesmo frequentando os espaços do candomblé e da igreja, seus sacerdotes não misturavam o que é de cada religião nos espaços a elas destinados. “Não se tratava de identificá-las ou misturá-las, o que seria um verdadeiro sincretismo no sentido original e exato do termo. Tratava-se de encontrar entre elas equivalências” (SOUSA, 2003, p. 38). E, para ele, o grau de sincretismo também seria proporcional à inclusão das pessoas na sociedade ocidental, de modo que esta seria a causa da desnaturalização e corrupção das religiões afro-brasileiras (SOUSA, 2003, p. 37).

Da década de 1980 em diante, os pesquisadores e as pesquisadoras que se debruçaram sobre o tema da devoção dos negros na Bahia procuraram olhar para tal sincretismo não só como uma concessão de colonizados e escravizados aos senhores ou destes aos escravizados, como também como um disfarce do negro amedrontado. Não há como não recusar a ideia do sincretismo quando pensamos na simbologia do ato praticado em 1983 pelas lideranças de casas de candomblé de grande relevância de Salvador, como as ialorixás Mãe Menininha do Terreiro do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Olga do Terreiro do Alaketu, Mãe Tetê de Iansã do Terreiro da Casa Branca e a Doné Mãe Nicinha do Terreiro do Bogum. Elas assinaram, naquele ano, um manifesto de recusa ao sincretismo afro-católico, por considerá-lo algo que remete à situação vivida durante a escravidão, portanto não mais necessária no século XX (NASCIMENTO, 2017, p. 22). Segundo o manifesto:

Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão (Manifesto das Ialorixás. *apud* NASCIMENTO, 2017, p. 24).

Sem desconsiderar a agência ancestral que também responde pela gestação de práticas sincréticas, no sentido de junção e articulação de símbolos, o filósofo Wanderson Flor do Nascimento considera que esta insurgência das ialorixás se deu

muito mais em oposição a um contexto atual de apagamento do protagonismo afro-brasileiro nos seus ritos e espaços do que em relação à ideia geral de sincretismo (NASCIMENTO, 2017, p. 25). De modo que não se observa em ataques às comunidades de terreiro que têm membros que se envolvem também nos ritos dos santos católicos, mas sim o procedimento externo a elas que age por folclorizar suas práticas, torná-las exóticas, caracterizando-as apenas como elementos de uma “seita animista”, tendo em vista à exploração turística. Este tratamento se mostra prejudicial uma vez que retira do candomblé o tratamento como uma religião (NASCIMENTO, 2017, p. 26).

A partir da análise do mesmo manifesto, a antropóloga Josildeth Gomes Consorte considerou que a ruptura sugerida desloca a dupla pertença, isto é, a filiação simultânea ao catolicismo e ao candomblé respeitando as fronteiras devocionais do espaço de cada uma dessas religiões, do foro coletivo para o foro individual, de modo que a inscrição devocional múltipla passa a ser uma escolha pessoal e de cada casa de candomblé (SOUSA, 2003, p. 52). Com isso, percebemos que a devoção aos santos católicos, mesmo mantido o universo de crenças de origem africana, era praticada também de forma voluntária e, portanto, não se tratou apenas de uma dissimulação ou uma máscara. Ou de uma defesa contra o medo da opressão branca.

É evidente que não podemos deixar de ter em vista a ação da Igreja Católica com vistas a converter as populações escravizadas e colonizadas como uma forma de aniquilamento das suas subjetividades. Mas também como um mecanismo de sobrevivência e resistência, seus símbolos foram ressignificados no processo da diáspora e colocados em contato com os valores cristãos, sem necessariamente se misturar gerando uma coisa só, por um lado, mas também sem se destruírem.

Ainda assim, por um posicionamento político, de enfrentamento a práticas de poder, é importante que integrantes e lideranças das religiões de matriz africana reforcem a especificidade dos seus cultos e de suas origens diante da ação dos poderes e saberes dominantes que buscaram folclorizar e exotizar suas tradições. Tais práticas desconsideram as expressões de religiosidade em si mesmas e nem sequer se ocupam com os retornos sociais para as comunidades de terreiro, que historicamente foram e são marginalizadas originalmente pela escravidão, depois, pelo racismo, pela posição de classe, pela expressão religiosa, dentre as principais formas de discriminação social operadas nos últimos dois séculos.

Na historiografia do catolicismo brasileiro, muitos pesquisadores que trabalharam com a experiência das irmandades negras utilizaram o conceito de “catolicismo barroco” para caracterizar as práticas de devoção afro-brasileiras no âmbito do catolicismo. Compartilham, assim, a visão do historiador João José Reis, em definição veiculada por este em seu livro “A Morte é uma Festa”⁹, na década de 1990:

Nessa visão barroca do catolicismo, o santo não se contenta com a prece individual. Sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior for a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular. Para receber força do santo, deve o devoto fortalecê-lo com as festas em seu louvor,

⁹ Por exemplo, REGINALDO, 2012, p. 196; ABREU, 1999, p. 33; VIANA, 2007, p. 101.

festas que representam exatamente um ritual de intercâmbio de energias entre os homens e divindades (REIS, 1991, p. 61).

Com uma descrição do catolicismo a partir de elementos bem próximos àqueles apontados por Buarque de Holanda, Reis também enfatiza a preponderância dos elementos da manifestação exterior da religiosidade vivenciada no Brasil, mais especificamente na Bahia. No entanto, percebemos que em sua caracterização não há um julgamento acerca da qualidade deste catolicismo. O enfoque às festividades e à peculiaridade da relação dos devotos com seus santos não é tido como prejudicial ao “espírito” destas pessoas. Suas práticas são narradas sem resvalar para qualquer tipo de hierarquização de princípios e de rituais. Com efeito, o historiador conseguiu dar conta de uma análise das práticas devocionais sem partir de um olhar classificado como eurocêntrico, o que, em certa medida, explica a recorrência das citações ao autor quando o tema é tratado na historiografia das últimas décadas.

Em direção similar transita a historiadora Laura de Mello e Souza, ao defender que a “religiosidade popular” na América Portuguesa se baseava numa relação dos devotos com os santos que se operava a partir da “economia religiosa do toma lá dá cá”. Isto porque “o mesmo santo que era objeto de adoração, ou com o qual se trocavam confidências e expectativas, podia ser no momento seguinte atirado ao canto, xingado e odiado em arroubos de cólera e insatisfação” (Souza. *apud* VIANA, 2007, p. 100).

O antropólogo Luís Nicolau Parés ressalta que essa relação quase íntima que os cristãos criaram com os santos, acreditando no seu poder para resolver problemas cotidianos, apresenta uma notável semelhança com as dinâmicas de devoção africanas. Para ele, “essa homologia certamente facilitou a conversão religiosa, mais ou menos profunda, de certos indivíduos, e não há motivos para duvidar da existência de negros católicos convictos” (PARÉS, 2007, p. 111). Mesmo assim, Parés não descarta a recorrência de uma parte de africanos que “estabeleciam paralelismos ou relações conceituais” entre os sistemas referenciais africanos e o catolicismo (PARÉS, 2007, p. 111).

Sintonizada com o modo de ver de Parés, procurei ir um pouco além da definição de “catolicismo barroco”, porque acredito ser importante ter a dimensão histórica acerca dessa dinâmica da devoção negra em Salvador para nos ajudar a entender o contexto cultural e religioso em que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho se inseria no pós-abolição e ao longo do século XX.

Segundo a historiadora Sara Farias, a dupla participação dos seus membros, tanto no culto à Nossa Senhora do Rosário quanto aos orixás no século XIX, poderia ser inferida a partir de um ponto do compromisso do ano de 1900. Neste explicitava-se que seria expulso da agremiação o irmão ou a irmã que “mudasse de religião”. Mas nada era dito sobre “praticar outra religião” no mesmo estatuto.

Art. 21 Serão eliminados os Irmãos que participarem os actos que trata os seguintes paragraphos sem direito a ser indennisados.

§ 1º Os que se eleminarem voluntariamente

§ 2º Os que mudarem de Religião

§ 3º Os que commeterem homicido voluntario

§ 4º Os que forem condenados por crimes infamantes.

§ 5º Os que lezarem a Ordem em seus haveres. (VENERÁVEL ORDEM TERCEIRA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO ÀS PORTAS DO CARMO, 1900, sem paginação).

Para Farias essa seria uma das brechas escritas de onde podemos tirar indícios da existência de uma dupla militância no século XIX. Evidências mais claras são muito mais difíceis de serem encontradas já que “o candomblé era o segredo dos negros diante dos brancos e os documentos da irmandade eram, sobretudo, embora não exclusivamente, escritos como forma de comunicação no e para o mundo dos brancos” (FARIAS, 1997, p. 22).

A pesquisadora Analia Santana também identificou que, em meados do século XX, “embora expressamente proibido pelo compromisso, muitos dos irmãos (ãs) iniciados (as) no candomblé sempre fizeram parte do quadro de irmãos e irmãs do Rosário” (SANTANA, 2013, p. 65). Nos depoimentos de irmãos e irmãs recolhidos por Santana, podemos perceber a permanência contemporânea dos traços desta dupla pertença:

Eu acho que é dupla pertença. Na minha Igreja, eu participo de uma maneira, no meu axé, eu participo de outra. O candomblé é uma parte, o Rosário é outra. Na Igreja, tem santo, no candomblé orixá que também é um santo. Não vou misturar, os dois têm coisa boa. Ajudam a gente a dar fortaleza, a não pensar mal, fazer tudo que tem merecimento, de fazer você nunca se prejudicar (Ir. Rosinha, Entrevista, *apud* SANTANA, 2013, p. 176).

Eu sempre fui do candomblé e não vejo muita diferença. A dupla pertença religiosa! Ai, que coisa boa! Na verdade, em minha opinião, não existe sincretismo. Eu acho que se você tem convicção do que você tem, da sua espiritualidade, dessa força que emana de você, de onde vem, para onde vai. A minha experiência no Candomblé me ajudou muito no Rosário (Ir. Sandra, Entrevista, *apud* SANTANA, 2013, p. 176-177).

Os dois testemunhos acima podem retratar realidades devocionais não tão distantes assim dos personagens do cenário soteropolitano do final do século XIX e primeiras décadas do século XX. Em seu trabalho, Santana optou pela utilização do termo “afrocaticismo” para caracterizar a experiência da Irmandade do Rosário dos Pretos soteropolitana (SANTANA, 2011, p. 10). Seguindo uma linha de pensamento próxima à do antropólogo Luis Nicolau Parés, ela reforça que antes mesmo da vinda para a América, africanos de etnias bantu, já tinham vinculação às práticas católicas e à devoção a Nossa Senhora do Rosário. Sendo assim, este encontro já se deu como uma herança africana ainda mais hibridizada na Irmandade do Rosário, concebendo assim um “caticismo único” (SANTANA, 2011, p. 11).

O historiador James Sweet considerou que na América Lusa a religiosidade não era nem africana e nem portuguesa. De modo que, no Brasil, ocorreu “a soma de partes distintas e, por vezes, contraditórias”, onde elementos espirituais africanos foram adotados por parte de padres católicos e aspectos do caticismo foram aceitos por africanos, constituindo um “paralelismo religioso” (SWEET, 2007, p. 265). Os depoimentos das irmãs do Rosário, Rosinha e Sandra, dizem respeito a uma realidade

mais contemporânea, enquanto o trabalho de Sweet nos evoca um passado mais distante, do período colonial mais precisamente. No intervalo entre estes dois momentos, teriam ocorrido algumas continuidades e distanciamentos, como efeitos do processo diaspórico.

Um caso muito exemplar desta relação é a fundação do primeiro candomblé da Bahia no início dos oitocentos, que segundo a tradição oral, se deu pela ação de membros da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios e da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, todas irmandades negras alocadas na Igreja da Barroquinha nos primeiros anos de sua existência (PARÉS, 2007, p. 89). Tivemos também mãe Aninha, dirigente do terreiro Axé Opô Afonjá, que foi provedora e juíza da mesma agremiação de Bom Jesus dos Martírios nas primeiras décadas do século XX (PARÉS, 2007, p. 99) e também de Nossa Senhora do Rosário (Lima. *apud* SOUSA, 2003, p. 113). A intensa vinculação com as atividades do Rosário também pode ser comprovada pela proximidade de sua casa a Igreja da irmandade. “Segundo mestre Didi, por volta de 1910, Aninha morou na ladeira de Pelourinho, ao lado da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos” (Santos. *apud* ALBUQUERQUE, 2009, p. 221). Ademais, o testemunho de Jorge Amado destacado na abertura deste tópico sobre o sepultamento de mãe Aninha é a prova de que até o fim de sua vida este elo se manteve.

Embora a oralidade constitua um dos traços do candomblé, temos também alguns registros escritos que igualmente nos possibilitam traçar laços de proximidade dos membros da Irmandade do Rosário com os candomblés de Salvador. Na pesquisa de Lisa Earl Castillo, por exemplo, podemos encontrar informações sobre a proximidade da família da africana Maria Julia da Conceição, fundadora do Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé, popularmente conhecido como Terreiro do Gantois, com irmãos do Rosário. Manoel José d’Etra, compadre de Maria Júlia, bem como seu pai, José Antônio d’Etra, e seu filho, Olavo, foram membros desta irmandade e eram de uma linhagem de ex-escravizados que até meados do século XIX se destacavam socialmente na cidade de Salvador por terem acumulado riquezas (CASTILLO, 2017, p. 19-20).

Vilson Caetano também assinala que um dos momentos cotidianos que marcam essa proximidade do povo de santo com a Igreja do Rosário é “a ocasião das missas de sétimo, trigésimo ano, que alguns terreiros de Candomblé mandam rezar para seus antepassados, como parte dos ritos de passagem” (SOUSA, 2003, p. 113). Estes momentos em que se dá o sincretismo afro-católico são definidos pela tradição de cada casa de candomblé. E cada tradição se constituiu pela história e pela genealogia de cada comunidade, de modo que seus usos não se explicam tendo o catolicismo como referência (SOUSA, 2003, p. 169). Portanto, as possibilidades de contato dos povos de santo com a Igreja do Rosário são múltiplas. Podemos encontrar praticantes da dupla pertença que frequentam seu templo e até se filiam à irmandade, ou filhos de santo que vão aos ritos na igreja do Pelourinho devido à exigência de sua iniciação e/ou obrigação.¹⁰

Na cidade do Rio de Janeiro também tivemos exemplos de intercâmbios entre líderes do candomblé e as irmandades locais. A baiana Carmem Teixeira da Conceição,

¹⁰ Chama-se de obrigação o conjunto de ritos que devem ser cumpridos pelo iniciado no candomblé.

que ficou conhecida como Tia Carmem do Xibuca, mudou-se para a então capital federal em 1893, com 16 anos. Instalada numa vila da Cidade Nova, foi filha-de-santo de João Alabá, *babalorixá*¹¹ de um dos primeiros candomblés do Rio de Janeiro, responsável também pela iniciação da baiana Hilária Batista de Almeida, a Tia Ciata, famosa liderança comunitária daquela região (LIRA NETO, 2017. p. 41). No início do século XX, Tia Carmem se filiou a quatro irmandades católicas do Rio de Janeiro, além de ter sido frequentadora assídua de reuniões muçulmanas (FARIAS, 2006, p. 150).

O babalaô Cipriano Abedé, outro baiano que chegou no Rio de Janeiro em finais do século XIX, também foi exemplo deste trânsito social, cultural e religioso. Além de liderar um candomblé cujas festas reuniam gente de diversas regiões da cidade para realizar suas homenagens, ele pertencia à maçonaria, à Guarda Nacional e se filiou a cinco confrarias religiosas: “a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, a de Nosso Senhor do Bonfim, a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, a Confraria de São Gonçalo e a Ordem Terceira de São Domingos de Gusmão” (FARIAS, 2006, p. 150-151).

A ligação desses sujeitos com espaços institucionais religiosos, políticos, militares, bem como com personagens relevantes no cenário urbano carioca, apontam para a busca por influência dos baianos neste novo contexto. A historiadora Maria Clementina Pereira Cunha salienta que

A influência religiosa, que por certo ultrapassava o âmbito estritamente “baiano” – mas que ajuda a explicar a atribuição da “origem” -, constitui, entretanto, apenas uma parte da estratégia de implantação desses núcleos na nova cidade. A busca de laços de proteção e legitimidade ia mais além. Hilário [baiano], ogã no terreiro de Alabá, era também – como vários membros desse grupo – capitão da Guarda Nacional, patente que adquiriu já no Rio de Janeiro em data difícil de precisar. Ciata, [...] foi, como vimos, curandeira poderosa, cheia de ligações políticas e influência espiritual. Quando lhe apareceu a chance de arranjar um emprego para o marido, trabalhador na alfândega, tratou de colocá-lo no gabinete do chefe de polícia, para onde foi nomeado a seu pedido, sugerindo nessa escolha a busca de afinidade e proteção com os encarregados de garantir a ordem e autorizar festas e cultos malvistas pelas elites brancas (CUNHA, 2009, p 328).

A origem comum de Cipriano e de Carmem evidencia a prática afro-baiana e diaspórica de transitoriedade entre os espaços religiosos diversos que também permaneceu após as migrações internas que se deram após o fim da escravidão no Brasil. Suas trajetórias nos apontam para a manutenção e reinvenção de tradições que se faziam no pós-abolição e da necessidade de reunião e de encontro com sujeitos de passados similares mesmo em um novo cenário urbano e político, ou até mesmo de ligação com sujeitos ligados às autoridades em busca de reconhecimento das suas práticas e de proteção e garantias para seus espaços de atuação e circulação. A prática de se reunir entre os seus iguais, pela condição religiosa, racial e/ou social em prol de uma cidadania efetiva foi observada nos mais diversos contextos e representam evidências de agenciamentos expressivos.

¹¹ Como se denomina os pais-de-santo, líderes de casas de candomblé, na tradição ioruba.

As celebrações atuais da irmandade, que tem a missa afro-católica das terças-feiras como atração turística inclusive, são marcadas pelos hinos com menção à herança africana, ameríndia, valorizando a ideia de que ali se pratica uma interpretação do catolicismo à luz de tradições diaspóricas. Outra evidência desta marca é a condução dos cânticos na missa por atabaques e agogôs, instrumentos que compõem a liturgia das religiões de matriz africana, como os candomblés e a umbanda. Não temos notícia da longevidade do uso destes instrumentos nas suas missas. Contudo, nosso palpite é que dificilmente os ritos públicos e mais expressivos da irmandade foram praticados desta forma desde a sua origem, tendo em vista a necessidade de aprovação das autoridades eclesiásticas e da sociedade racista em suas variadas manifestações (BETHENCOURT, 2018). Ao final do século XIX, a privação se expressava devido às medidas “desafricanizadoras” promovidas em Salvador. A sua manutenção neste contexto certamente lhe valeu uma certa adaptação a essa postura elitista nas suas festividades.

O espaço para a exposição dos tambores possivelmente foi aberto mais recentemente. A metáfora da percussão foi também explorada por Luiz Antônio Simas para entender o fluxo das práticas religiosas nas ruas das cidades negras. Narrando a criação do surdo de terceira, instrumento definido por ser aquele que preenche a marcação entre os outros dois surdos, o autor classifica que desta forma o surdo de terceira “inventa a vida no desconforto”, se aproximando mais uma vez da ideia da encruzilhada como um caminho para a inovação. Simas define que o surdo é um exemplo da manifestação da “imaginação percussiva”, que nos permite perceber o que há entre as frestas, preenchendo os vazios (SIMAS, 2020, p. 26-27). As descrições eurocêntricas que vimos anteriormente, não conseguiram compreender a complexidades dessas “culturas de síncope” (SIMAS, 2020, p. 28), embaladas por dinâmicas de criação. Sendo assim, buscar entendê-las pelos padrões brancos binários realmente não levaria esses estudiosos a uma interpretação humanizada a respeito de manifestações e de comportamentos devocionais tais como os dos irmãos e irmãs do Rosário dos Pretos em Salvador e outros afro-baianos.

No caso das irmandades negras, a condição histórica dos seus protagonistas fez destas um espaço de abertura para representantes de outras religiões e de elaboração de manifestações caras à história dos sujeitos da diáspora e à constituição das suas identidades. As análises de cientistas sociais do início do século XX não deram conta dessas complexidades relativas às experiências das religiosidades afro-baianas. Ora se valeram de um absolutismo étnico para classificar sujeitos por terem mantido práticas “essencialmente africanas”, ora criticaram africanos e afrodescendentes que teriam “se desligado das suas raízes” por aderirem aos hábitos de influência católica. Em uma terceira via, outros autores usaram desta múltipla vinculação religiosa para desclassificar a religiosidade de parte da população negra baiana, seja para o lado do catolicismo ou das religiões de matriz-africana. Em contrapartida, tentamos mostrar como as chaves de interpretação da ideia de diáspora, do Atlântico Negro, da amefricanidade, da *conciencia mestiza*, do paralelismo religioso, da dupla pertença e até mesmo de Exu como um paradigma nos ajudam a entender de forma mais atenta as idiosincrasias das práticas religiosas afro-baianas.

Ademais, a longa manutenção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho como espaço de culto afro-católico e a sua abertura às demais tradições negras da Bahia não deixam de ser um sinal da relevância não só cultural, mas também política e social deste templo e da irmandade que ele abriga. Após a dispersão em meio ao Atlântico, no Brasil as encruzilhadas se construíram porque elas representam o paradigma da origem de culturas na diáspora. Encruzilhadas também foram impostas à população negra pela escravização e pelos epistemicídios. As religiosidades afro-baianas e as interpretações etnocêntricas ao seu respeito representaram, respectivamente, mais uma das suas facetas. Sendo assim, urge que as suas trajetórias sejam reinterpretadas à luz daquilo que representa o dono das encruzilhadas, a potência de transformação.

Fonte:

Compromisso Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo (1900). Arquivo da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, Caixa 01, Doc 3, sem paginação.

Referências

ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos: guia de ruas e mistérios*. 27ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1977. pp. 153-155.

ANZALDÚA, Gloria. “*La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência*”. In.: *Estudos Feministas*. Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005. Pp. 704-719.

AZEVEDO, Thales. *O catolicismo no Brasil: um campo para pesquisa social*. Salvador: Edufba, 2002. (1ª edição: 1953).

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Segundo Volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

CARNEIRO, Édison. *Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CASTILLO, Lisa Earl. “O Terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX”. In.: *Revista de História*. São Paulo, n 176, ago 2017.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. “Acontece que eu sou baiano”: identidades em Santana – Rio de Janeiro, no início do século XX. In.: AZEVEDO, Elciene... [et al.].

Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. Pp. 313-355.

FARIAS, Juliana [et al.]. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX.* São Paulo: Alameda, 2006.

FARIAS, Sara. “Irmãos de cor, de caridade e de crença: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência.* São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. In.: *Tempo Brasileiro.* Rio de Janeiro, nº 92/93 (jan./jun.). 1988. Pp. 69-82.

HALL, Stuart. “Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior”. In. HALL, Stuart. *Da Diáspora. Identidades e mediações culturais.* Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. pp. 25-50.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil.* 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LIRA NETO. *Uma história do samba: volume I (as origens).* São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. “Olhares sobre o candomblé na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade”. In: *Revista Calundu.* Vol. 1, n. 1, jan-jun 2017. (Disponível em <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/wanderson-olhares-sobre-os-candomblc3a9s.pdf>. Acesso em Maio/2020). Pp. 21-36.

NGUMBA, Phambu. “Para uma leitura antropológica das manifestações religiosas afro-brasileiras no âmbito e ao interior do catolicismo”. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Nossa Senhora da Assunção de São Paulo (PUC), São Paulo, 1999.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.* 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista.* São Paulo: Alameda, 2011.

SANTANA, Analia. “A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho: memória e identidade afro católica na Bahia”. *Africanias.com*, UNEB, Ed. 1, 2011. (Disponível em http://africaniasc.uneb.br/pdfs/n_1_2011/ac_01_santana.pdf. Acesso em Junho/2020).

_____, “A participação política das mulheres na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho (1969-2001)”. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Salvador, 2013.

SANTOS, Mariana de Mesquita. “Pelos Contas do Rosário: cidadania na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho no Pós-Abolição (Salvador, 1888-1930)”. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília. Brasília, 2018.

SILVEIRA, Renato da. “Repensando a irmandade negra na sociedade colonial”. In. *Dossiê Irmandades Negras*. Biblioteca Virtual Consuelo Pondé – Governo da Bahia. In.:<http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=68>. (Acesso Jul./2017).

SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado nas ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SOARES, Mariza. “Política sem cidadania: eleições nas irmandades de homens pretos, século XVIII”. In.: CARVALHO, José Murilo de. CAMPOS, Adriana Pereira (Orgs.). *Perspectivas da cidadania no Brasil Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. Pp. 411-434.

SOUSA, Vilson Caetano de. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: Editora UNEB, 2003.

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

VAINFAS, Ronaldo. “As religiosidades como objeto da historiografia brasileira”. Entrevista com Laura de Mello e Souza. In.: *Tempo*, vol. 6, nº 11, Julho, 2001. Pp. 251-254.