

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AS IRMANDADES CATÓLICAS DOS NEGROS
NA CIDADE DE GOIÁS NO SÉCULO XIX

ANTÔNIO ROCHA DE SOUZA

GOIÂNIA

2001

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**AS IRMANDADES CATÓLICAS DOS NEGROS
NA CIDADE DE GOIÁS NO SÉCULO XIX**

ANTÔNIO ROCHA DE SOUZA

Orientadora: Prof^a Dr^a Irene Dias
de Oliveira Cezne

Dissertação apresentada ao Programa
de Mestrado em Ciências da Religião
da Universidade Católica de Goiás
como requisito parcial para obtenção
do Grau de Mestre.

GOIÂNIA

2001

ANTÔNIO

AS IRMANDADES NEGRAS CATÓLICAS

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre.

Universidade Católica de Goiás
Goiânia
2002

DEDICATÓRIA

Dedico esta obra, com muito carinho e gratidão, à minha mãe, Paulina Rocha de Souza, minha eterna incentivadora, e também aos negros e negras de Goiânia, do Brasil e do mundo; os negros de ontem e de hoje que souberam tão bem lutar, resistir e manter a sua identidade.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só foi possível porque muitas pessoas e Instituições o tornaram viável. Assim, agradeço a todos que, de maneira direta ou indiretamente, se disponibilizaram, prestando a sua colaboração nesta obra.

Agradeço à Arquidiocese de Goiânia, na pessoa do senhor Arcebispo Dom Antônio Ribeiro de Oliveira, por ter compreendido a minha decisão de partilhar o meu tempo entre os estudos e a Pastoral;

ao Seminário Santa Cruz, na pessoa do senhor Reitor, Padre José Vicente.

À minha orientadora, Prof^ª Dr^a Irene Cezne, pelo empenho, paciência e competência na orientação desta pesquisa, meus sinceros agradecimentos.

À Sociedade Goiana de Cultura, na pessoa do Chanceler Padre Pereira, por ter-me propiciado a bolsa de estudo.

Ao Prof. Wolmir Amado, pela frutuosa discussão na escolha do tema proposto para este trabalho.

Ao Prof. Uene e família, pela paciência em ler e corrigir os meus textos.

Às irmãs Maria Ozânia e Inês, pela hospedagem na Cidade de Goiás e pela orientação nos arquivos e documentos.

Aos professores e alunos do Curso de Mestrado, agradeço.

Enfim, agradeço à Santíssima Trindade, pela força e pela bênção da minha existência.

SUMARIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	
1. ORIGEM DOS POVOS AFRICANOS E CONTEXTO ESCRAVOCRATA	
EM GOIÁS	14
1.1 O Ciclo do Ouro e o Negro, em Goiás, no Século XIX	14
1.2 A Cultura e a Religião dos Povos Banto.....	18
1.3 A Religião Tradicional Africana	23
1.4 As Irmandades Leigas Católicas	32
1.4.1 Linhas gerais	32
1.4.2 Suas origens	33
1.4.3 Sua presença em Goiás	36
1.4.4 As festas nas irmandades como expressão do lúdico e do religioso	42
CAPÍTULO II	
2 IDENTIDADE E RELIGIÃO COMO RESISTÊNCIA CULTURAL	48
2.1 Identidade como Elemento Gestado na Cultura.....	49
2.2 Identidade Social como Afirmação do Espírito de Pertença.....	51
2.3 Identidade Cultural como Construção da Dignidade	54
2.4 Religião como Resgate da Identidade Cultural	56
CAPÍTULO III	
3 AS IRMANDADES COMO ESPAÇO DE RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE	
DOS POVOS NEGROS EM GOIÁS	70
3.1 Irmandade como Espaço de Vivência do Sagrado.....	71
3.2 Identidade Cultural e a Re-Significação dos Espaços	

	16
nas Irmandades	80
3.3 A Contribuição da Religião como Manutenção e Resistência da Identidade Cultural	85
3.4 A Festa como Experiência do Sagrado e da Libertação	90
3.5 O Corpo como Veículo de Transmissão de Valores Culturais e de Resistência	93
3.6 As Irmandades Negras como Espaço de Reconstrução da Identidade Negra.....	99
CONCLUSÃO	112
REFERÊNCIAS	116

RESUMO

SOUZA, Antônio Rocha. *As Irmandades Católicas dos Negros na Cidade de Goiás no século XIX*. Goiânia, 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Goiás, 2001.

Nesta pesquisa, procuramos investigar as Irmandades Católicas fundadas pelos negros na Cidade de Goiás (GO), no século XIX. Partimos da hipótese de que essas irmandades poderiam ter servido de espaço para a reconstrução da identidade desses povos africanos em terras goiana. Para percorrer esse caminho, procuramos contextualizar historicamente a origem e a presença dos grupos étnicos predominantes em Goiás, evidenciando seus traços culturais e religiosos como elementos constitutivos de sua identidade. Identificamos também as origens de tais irmandades e os elementos que foram ressignificados pelos seus irmãos negros associados no contexto social e religioso da diáspora goiana.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura, Identidade; Religião; Reconstrução.

ABSTRACT

SOUZA, Antônio Rocha. *The Catholic Fraternal by Negroes in the City of Goiás During the 19th*. Goiânia, 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Goiás, 2001.

Our dissertation attempts to investigate the Catholic Fraternal Associations that were founded by negroes in the city of Goiás (GO), during the 19th.century. We start with the hypothesis that these institution may have served as space for the reconstruction of the identity of these african people in Goiás. To arrive at this conclusion, we try to contextualize historically the origin and the presence of the predominant ethnic groups in Goiás, showing that their cultural and religious traits are constitutive elements of their identity. We also identify the origins of these institutions (irmandades) and the elements that were reinterpreted by the negro members who were associate in them, in the social and religious context of the diaspora in Goiás.

PALAVRAS-CHAVE: Culture; Identity; Religion; Reconstruction.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é o resultado dos nossos estudos sobre as Irmandades negras católicas, na Cidade de Goiás, no século XIX, como espaço de reconstrução da identidade dos povos africanos traficados para esta região. Aqui, na diáspora goiana, eles eram feitos escravos ou já chegavam nessa condição, quando eram importados de alguma capitania do Brasil para o trabalho das minas, em Goiás.

Esses africanos, aqui chegando, trouxeram uma cultura e uma religião diferentes. Trouxeram hábitos e costumes, vícios e virtudes. Trouxeram também o sonho de um dia retornar à terra de origem, abraçando os seus ancestrais, bebendo da fonte de vida de seus mitos, de suas origens. Mas, se isto não era factível de realização, então que, pelo menos, se pudesse recriar o seu universo simbólico em terras estrangeiras e em condições subalternas.

A nossa pesquisa parte da hipótese de que os povos negros, sempre habituados a lutarem pela vida, pela dignidade e pela liberdade num esforço permanente de resistência à escravidão e ao racismo, pudessem ter usado as Irmandades católicas como espaço de reconstrução da identidade cultural, no século XIX, na Cidade de Goiás. Essas associações de irmãos leigos em Goiás, por terem uma certa autonomia, podem ter ensejado aos africanos a recriação de seus valores,

de suas raízes e mitos por meio dos ritos e festas católicas, numa atitude de fortalecimento da identidade.

O nosso referencial teórico é interdisciplinar, uma vez que entendemos ser este o caminho possível para respondermos à hipótese colocada, usando as contribuições da história no que se refere à contextualização das origens e presença negra em Goiás e da antropologia no sentido de que ela nos fornece instrumentos de análise dos conceitos de cultura, religião e identidade, elementos-chave desta pesquisa. Tivemos o cuidado de procurar identificar o grupo étnico africano predominante em Goiás, no século XIX, bem como os seus traços culturais, objetivando, com isso, perceber esses aspectos nas Irmandades Negras Católicas, em Goiás.

Quanto à metodologia de pesquisa, consultamos documentos de fontes primárias, tais como livros de batizados de escravos na Cidade de Goiás, livros de assento de fundação de Irmandades, requerimentos, cartas pastorais, editais, provisões, livros do caixa que se encontram na Fundação Educacional Frei Simão, Arquivo Geral da Cúria da Diocese de Goiás e do Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central. Também procuramos nos fundamentar com uma fonte teórica, a nosso ver significativa, que é demonstrada no corpo da dissertação e citada nas referências bibliográficas deste trabalho, que está estruturado em três capítulos.

No primeiro capítulo, procuramos situar o leitor no contexto da economia da Província de Goiás, mostrando as riquezas e a mão-de-obra utilizadas na extração de ouro em Goiás. Procuramos também descobrir a origem dos povos africanos traficados para Goiás bem como as suas cultura e religião, que se contrasta com o cristianismo católico em terras goianas. Esses povos, ao chegarem aqui, traziam

consigo não apenas a força do trabalho mas também uma “alma”, uma fé, uma cultura, uma tradição. Ainda fazem parte deste capítulo alguns conceitos e o surgimento das irmandades na cidade de Goiás.

No segundo capítulo, trabalhamos identidade e religião como idéias-eixo que nortearam a nossa dissertação e que consistem em investigar a religião como exercício possibilitador da reconstrução da identidade de um povo que, nesta dissertação, se aplica aos negros africanos em regime de escravidão na Cidade de Goiás, no século XIX. Este capítulo tem a função de servir de suporte para discussão do problema, constituindo o referencial teórico deste trabalho. Propõe alguns conceitos sobre identidade e função da religião como gestadora ou possibilitadora de uma identidade cultural como instrumento de resistência e de auto afirmação. A sua importância se justifica na medida em que a religião é algo indissociável dos povos negros, na qual encontram sentido e explicação para a vida do indivíduo, do grupo, e da sociedade; é aí que se constrói a identidade.

No terceiro capítulo, trabalhamos as Irmandades como espaço de reconstrução da identidade dos povos negros em Goiás, no século XIX. Foi necessário e estratégico construir um diálogo permanente com os dois primeiros capítulos, no sentido de trazer sempre presentes os valores culturais dos grupos africanos e mostrar como estes elementos, próprios do universo africano, foram-se adaptando, sincretizando e atualizando na vivência religiosa e no dever das Irmandades. Dessa forma, foi igualmente necessário recorrer, simultaneamente, ao referencial teórico do segundo capítulo, no sentido de esclarecer, checar e amarrar as nossas reflexões, para que não pudéssemos perder de vista nosso objeto de estudo, que consiste em estudar as Irmandades como espaço de reconstrução da identidade. Como capítulo norteador de nossa pesquisa, ele carrega, no seu interior,

reiteradamente, os conceitos e aspectos da cultura, da religião e da identidade aplicados à realidade dos povos negros em Goiás. Convidamos o leitor a prosseguir na leitura desta dissertação.

CAPÍTULO I

1. ORIGEM DOS POVOS AFRICANOS E CONTEXTO ESCRAVOCRATA EM GOIÁS

Neste capítulo, pretendemos situar o nosso leitor no contexto da economia da Província de Goiás, mostrando, desse modo, as riquezas e os meios utilizados para adquiri-las nessas terras goianas. Já é sabido por nós, mediante a historiografia goiana e brasileira, que a mão-de-obra que garantiu a extração e o acúmulo da riqueza aurífera foi a dos negros escravizados em Goiás.

Esses negros não possuíam apenas a força do trabalho mas possuíam também uma alma, uma cultura, uma religião, sentimentos e tradições que chegando aqui no Brasil, foram forçados a abandonar. Sem contextualizarmos a realidade dos povos negros em Goiás, fica difícil saber se houve reconstrução ou não da identidade desses povos aqui.

1.1 O Ciclo do Ouro e o Negro, em Goiás, no Século XIX

Logo que Bartolomeu Bueno da Silva descobriu ouro em Goiás, no século XVIII, e ganhou o título de superintendente das minas, organizou, rapidamente uma

expedição para explorar esse minério, começando pela região do rio Vermelho, depois nos córregos da Barra, Ferreiro, Ouro Fino entre outros, o que atraiu rapidamente muita gente de todo país.

A riqueza do ouro acelerou a povoação desordenada e a presença dos povos africanos em Goiás.¹

À medida que se esgotava o ouro, a povoação decaía, e, com a decadência do povoado, vinham a miséria e a fome, única herança dos negros ali escravizados. O ouro e o escravo constituíam o ‘combustível’ que movia a economia que construía os casarões, os prédios públicos, os cais, os templos religiosos, os vasos sagrados, tecidos e móveis importados pelos homens de negócio e do poder.

Os negros escravizados em Goiás vieram da Bahia, de Minas Gerais e do Sul, constituindo, portanto, uma grande mistura de povos africanos². Citando o Pe. José Pereira de Maria, Brandão nos traz a informação de que a maioria dos negros que vieram para Goiás era “mina”.³ Sabe-se que a expedição organizada pelos paulistas e dirigida pelo bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva o pai trazia, no seu interior, vários negros da província de São Paulo para Goiás. Em dez anos de exploração das novas terras, a população de escravos já chegava a 10.263.⁴ Todavia, o próprio autor aqui citado, Palacin, não define a origem étnica dos negros de Goiás.

O negro foi trazido à força para o Brasil, atendendo aos imperativos das atividades mercantis, sem nenhuma preocupação com, pelo menos, treiná-lo para

¹ PALACIN, L. M.; SANTANNA, M. A. de. *História de Goiás*. 5 ed. Goiânia: Ed. da UCG, 1986. p. 10. Cf. MEMÓRIAS Goianas, Goiânia, v. 1, n. 9, p. 154-5, 1998.

² BRANDÃO, C. R. *Peões pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Brasília: Ed. da UnB, 1977. p. 109.

³ Id. *Ibid.*, p. 183.

⁴ PALACIN, L. *Goiás: 1722-1822: estrutura e conjuntura*. Goiânia: Oriente, 1972. p. 33-4. Cf. também SantAnna, M. A. de. *op cit.*, p. 10.

uma melhor adaptação à nova terra. Os povos africanos vieram para movimentar os engenhos e, posteriormente, cavar minas nas regiões auríferas do Brasil.

O ciclo do ouro foi o que mais estimulou o mercado interno da colônia no século XVIII. O latifúndio não poupou a mão-de-obra indígena, mas foi em direção à mão-de-obra escrava africana que ele lançou a sua fúria. As terras da colônia foram inundadas de braços negros aqui escravizados. Com as descobertas das minas, os negros foram arrebanhados no Centro-Oeste para exploração de minérios. Ali, o seu trabalho era sugado até a exaustão. Ao lançarmos a pergunta sobre a origem dos povos africanos que vieram para Goiás, as respostas são desconhecidas e confusas. A pesquisadora Mari Baiocchi, estudando o povo calunga em Goiás, reafirma a tese do antropólogo Artur Ramos no que tange à origem dos grupos étnicos africanos e confirma a predominância dos povos banto em Goiás.⁵

A estudiosa americana Mary Karasch, pesquisando as chamadas “nações de Goiás”, procurou descobrir as relações entre negros africanos de Salvador, Rio de Janeiro e Goiás. A autora elenca uma infinidade de etnias africanas transportadas para Goiás, entre elas as etnias que constituem o povo banto, tais como angolanos, moçambicanos e congos, sendo de fato o grupo étnico predominante na província de Goiás.⁶

Para o pesquisador Martiniano José da Silva, os negros de Goiás vieram de São Paulo, das Minas Gerais, da Bahia e muito pouco de Mato Grosso. Silva busca amparo na tese do pesquisador Arthur Ramos para afirmar que os negros que vieram para Goiás, no século XIX, eram bantos, os quais tem como grupo de

⁵ BAIOCCHI, M. N. *Kalunga: povo da terra*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria dos Direitos Humanos, 1999. p. 29.

⁶KARASH, M. *Minha Nação: identidades escravas no fim do Brasil colonial*:In: _____. *Liberdade por um fio*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

linhagem os angolas, congos e moçambicanos. Essa afirmação é referendada ainda pelo folclore goiano nas literaturas de contos e romances goianos. Citando Zoroastro Artiaga, Silva afirma que os negros do Congo trouxeram a exuberância e o tom alegre de suas danças, como as congadas, os moçambiques e as cavalhadas, enquanto os angolas eram “humildes,” alegres e muito inteligentes; e, ainda, que os moçambiques eram de cor retinta e as mulheres gostavam de música, balangandãs e eram sempre preferidas nas casas de família.⁷

Silva conta ainda que o historiador Zoroastro Artiaga era defensor da tese que afirmava ser o comércio negreiro goiano operacionalizado com o Rio de Janeiro, Santos e Salvador, na Bahia, e que o primeiro comboio de escravos a chegar para a Capitania de Goiás veio de São Paulo por volta de 1752. De qualquer forma, essa tese corrobora as nossas convicções de que Goiás teve uma presença predominante dos povos banto, uma vez que as regiões que alimentaram Goiás de mão-de-obra escrava, como São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, tinham as etnias bantas como grupo predominante.⁸

Fortes indícios nos levam a crer numa presença expressiva dos povos africanos banto em Goiás, uma vez que elementos típicos da cultura religiosa desses povos africanos bantos chegaram até nós, como o ritual festivo da congada, em nosso Estado. Estes povos que foram traficados para Goiás possuíam cultura própria, religiões, valores, tradições, o que nos instiga a conhecer o horizonte cultural deles para que possamos visualizar o processo de mudança que sofreram. Tomaremos como referência principal a religião, uma vez ser esta o elemento fundamental para o ‘todo’ da cultura dos banto.

⁷SILVA, M. J. da. *Sombra dos quilombos*. Goiânia: Barão de Itararé, 1974. p. 29-30.

⁸ Ibid., p. 19. Cf. também RAMOS, A. *As culturas negras no Novo Mundo*. 4. ed. São Paulo: Nacional, 1979, p. 179-181.

1.2 A Cultura e a Religião dos Povos Banto

Os povos banto constituem uma soma de cento e cinquenta milhões de pessoas, um terço da população africana. Por ser um povo tão numeroso, forma um dos grupos mais importantes da África, possuindo características étnicas e culturais bastante comuns. Esses povos milenares foram capazes de absorver suas características de origem, mas também souberam intercambiar as novidades culturais. Reside, portanto, no interior da unidade desses povos, uma identidade cultural própria do grupo. A estrutura cultural que permeia, que cimenta, que está por baixo e presente em todos os setores da vida e daí se origina é o que fundamenta e cria as motivações para as diversas manifestações existenciais dos banto. As diferenças particulares e secundárias que os banto apresentam são originárias do meio ambiente e das variadas circunstâncias experienciadas de cada grupo no seu esforço de adaptação.⁹

A cultura banto assume os princípios básicos de interpretação do mundo e da própria existência. Os grupos constitutivos dos banto, ante o meio, variavam as formas de manifestar as idéias e sentimentos de grupo para grupo. Altuna diz que:

Criaram um conjunto de idéias, atributos, hábitos, crenças e ritos, significados, símbolos, valores, concepções estéticas, organização social e costumes, que formam o ambiente sobreposto ao puramente natural todo e informam um modo de vida organizado transmitido sem descontinuidade.¹⁰

⁹ ALTUNA, R. R. de A. *Cultura tradicional Banto*. Luanda: da Secretaria Arquidiocesana de Pastoral, 1985. p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

Esse conjunto de valores, essa herança cultural traduzida por princípios, reflexões, estruturas, são ingredientes da construção da identidade cultural. É o manancial, o “poço de água viva”, a riqueza humana e moral desses povos. Assim, a herança cultural é algo intocável para o africano. É isso que motiva os milhões de banto espalhados na África e na diáspora. A herança à qual nos referimos é o passado coletivo. As suas raízes profundas e sagradas se transformaram num patrimônio para a vida de cada africano em cada comunidade, que, herdando de seus antepassados tais preciosidades, dela se alimentam para garantirem a sua própria existência.¹¹

O centro, a espinha dorsal da cultura banto, é o sagrado ou a sacralidade. Por isso, a religião tradicional se torna, inegavelmente, o elemento fundamental e fundamento último dessa cultura. A cultura banto se mostra, dessa forma, pela religião e esta, por sua vez, revela a cultura desses povos. A religião entra, desse modo, na cultura desde o seu despontar, com a missão de acompanhá-la no seu dinamismo.¹²

A comunidade, a unidade, a vida, a participação, são elementos imprescindíveis para a compreensão dos costumes e das instituições dos banto, de tal forma que o ato de participar da mesma vida e da promoção da união vital constitui a base da cultura. Esse princípio fundamental é que fundamenta sua religião, suas instituições políticas, econômicas e artísticas. Essa idéia de participação explica, de certa forma, o comportamento tanto individual quanto coletivo dos banto.¹³

¹¹ Ibid., p. 23.

¹² Ibid., p. 11.

¹³ Ibid., p. 46.

A vida é o princípio de tudo que foi criado, é o princípio das comunidades dos banto e é também o fim, o fundamental. Deus é o princípio que formou, modelou os seres e instituiu o princípio de vida. Essa vida é energia, é dinamismo, é a força que permeia e que está no Universo todo. Isto aparece como algo misterioso, carregado do místico, mas que pode ser atingível e é real e se concretiza nas ações. Porque existe uma única corrente vital, há, portanto, uma comunhão universal de todos os seres e um dinamismo que possibilita a união entre o mundo visível e o invisível.¹⁴

É a união vital que estrutura o Universo como uma teia de forças equilibradas e que, muitas vezes, os homens podem desequilibrar e ordenar outra vez. É isso que explica e torna coerente a cultura banto e que fundamenta a existência desses povos. A compreensão e a sistematização do pensar banto parte daí. A magia banto parte exatamente da idéia da corrente vital, dessa energia idêntica que nasceu do mesmo princípio. Isto vai cimentar, sustentar o humanismo e a estrutura da religião tradicional.¹⁵

O eixo possibilitador das relações dos membros de uma mesma comunidade que cria unidade entre os seus membros é a idéia de participação que tem, por vocação, promover a integração dos seres tanto no plano do mundo visível quanto no invisível. A solidariedade construída entre o membro, a comunidade e o universo pressupõem harmonia, paz e comunhão com o outro. Supõe, portanto, a quietude no modo de viver, a união vital que se torna a maior aspiração da cultura banto.¹⁶

O maior terror para o banto é que alguém, quer seja o antepassado, o feiticeiro ou espírita, quebre o equilíbrio com a união vital, desviando-a para fins não harmoniosos. A civilização banto faz que o homem mergulhe com todo o seu ser nas

¹⁴ Ibid., p. 47.

¹⁵ Ibid., p. 48.

¹⁶ Ibid., p. 50.

profundidades da natureza, no interior dos seus antepassados, da comunidade, de Deus e de si mesmo, de modo que a vida é algo que ocupa a centralidade, celebrada na religião. A religião vê, em tudo, a força, o equilíbrio, a organização, a potência e a renovação. A vida cria laços de solidariedade entre os próprios membros e entre esses com os mortos. Todos se encontram, comungam numa realidade constitutiva, embora em dosagem diferente.¹⁷

A propriedade comunitária dos meios de produção vitais completa a comunidade já que é seu 'elemento concomitante' e que torna possível a vida. Assim toda a sociedade: família, clã, tribos, nação, pode ser considerada desde o ponto de vista da participação.¹⁸

Os membros de uma comunidade banto constroem uma íntima relação na qual vão moldando a sua própria identidade de vida, capaz de promover uma circularidade entre o mundo visível e o mundo invisível. A vida comunitária é transmitida por idênticos laços de sangue mas, também, por laços de afinidade, desde que o indivíduo, que relaciona e interage com o grupo, esteja disposto a aceitar a autoridade do chefe. Os membros são interdependentes. Os outros seres, os do mundo invisível, também exercem influências uns sobre os outros e sobre os vivos. Cada homem nasce com uma energia, que também mora em outros seres. Quando se participa da vida dos ancestrais, se é, por conseguinte, sacralizado, porque isto é um dom que deve ser colocado e desenvolvido entre os povos e a comunidade.

A longevidade de um africano banto é o prolongamento de seus antepassados. Não prolongar o seu antepassado é se submeter ao castigo, à

¹⁷ Ibid., p. 54.

¹⁸ Ibid., p. 55.

iniqüidade. Viver é mais que locomover. Viver é ser visualizado com formas humanas, “com olhos que captam, ouvidos atentos, frescuras, vigor, sensibilidade, sensualidade para captar as infinitas ondas de participação vital”.¹⁹ O homem é a totalidade de vida, e a vida é alegria “porque viver é ser com a vida”. Mas esta está escondida em certos órgãos do nosso corpo. Está no sangue e, muito mais, no coração; está nos órgãos genitais e reside também no nosso fígado.

A magia banto costuma exercer atuação até sobre as unhas, os cabelos e a sombra do indivíduo e sobre os seus objetos, como roupas, fotografias, terra e outros pertences. Esses povos acreditam que a personalidade das pessoas se prolonga nos seus pertences.²⁰ As forças ocultas aterrorizam esses povos, o que os estimula a desenvolver exercícios contínuos de magia e variados ritos que intentam fortificar, detectar e manejar a vida em constante interação. A vida é misteriosa, nela se mantém um sistema invisível de forças e energias.

Os banto compreendem a vida individual como algo pertencente a cada ser mas, ao mesmo tempo, comunitária também, uma vez que provém de uma mesma identidade. O bem supremo do banto consiste em gozar de uma vida com intensidade. Os anciãos, por sua vez, juntamente com os chefes, são os que possuem o depósito da vida que pode tanto vivificar como desintegrar os parentes ou a comunidade. A vida jorra em abundância nos antepassados. As orações e as invocações a Deus feitas pelos africanos, bem como as suas atividades estruturadas de magia, visam viver a vida abundantemente. Viver com abundância e de maneira integral supõe ser forte, físico e virtuoso; é possuir a sabedoria, ser estimado. Viver

¹⁹ Ibid., p. 55.

²⁰ Ibid., p. 56.

com intensidade significa fazer o caminho até os antepassados, tradições herdadas dos ancestrais.²¹

Como se vê, é praticamente impossível abordar a cultura dos povos africanos sem levar em conta o seu aspecto religioso. Estão misturados, um dentro do outro. Dessa forma, é importante tornar mais visível, doravante, os elementos constitutivos da religião dos povos banto, africanos.

1.3 A Religião Tradicional Africana

É de suma importância falar sobre a religião africana neste trabalho, tendo em vista o grau de relevância que esta ocupa na vida dos povos da África e sua contribuição na resistência e na reconstrução da identidade deles em terras brasileiras. O teólogo Edir Soares afirma que, devido às inúmeras crenças negro-africanas não receberem uma denominação por parte do colonialismo ocidental que englobassem todas elas de maneira satisfatória e total, criou-se a terminologia “Tradicional Religião Africana”, entendendo, dessa forma, que esse recurso abarcaria a totalidade das crenças africanas.²²

A professora Irene Cezne, no seu artigo intitulado A Religião Tradicional Africana, tomou emprestado da antropóloga Iraê Lundim, a seguinte definição sobre religião: “Religião é uma instituição que possui um caráter normativo; algo de sagrado; rituais ou manifestações cerimoniais rigorosamente estruturadas; unidade no ritual e a crença em algo sobrenatural”.²³

²¹ Ibid., p. 58.

²² SOARES, E. *Encontro e solidariedade: Igreja Católica e religião afro-brasileira no período de 1955 a 1995*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 87. Cf. também ALTUNA, op. cit., p.369.

²³ CEZNE, I. D. de O. A religião tradicional africana: o caso Tsonga. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 8, jan./fev., 1999.

Ao abordarmos essa temática, naturalmente indagamos sobre a idéia de Deus nesta religião. A maioria das religiões africanas acredita num Deus único criador universal, porém busca sempre a intermediação dos antepassados.

Essas religiões estão desprovidas de dogmas e com suas bases assentadas no passado, nos anciãos e nas experiências construídas pela experiência histórica. Desse modo, a religião africana recorre sempre ao passado para buscar sabedoria e respostas para as questões atuais.²⁴ Agora, compreendemos, por certo, o porquê da preocupação no trato da preservação dos valores, das crenças e das práticas pelas comunidades africanas, uma vez que tudo isto é passado para as gerações posteriores por meio do processo oral.

As práticas dos ritos e cerimônias só adquirem sentido quando se voltam para os antepassados. As bênçãos são dádivas dos antepassados, e a religião é mais um fruto fecundado na cultura dos variados e diferentes grupos étnicos africanos, que se tornam veículo transmissor dos saberes gestados pela ancestralidade.²⁵ Os valores morais e espirituais são intocáveis, sob pena de tudo se desmoronar, uma vez que a religião é grande manancial da vida, de cuja fonte todos devem beber, sendo que em todas as decisões tomadas individualmente ou pela comunidade, deve-se tomar como referência o sistema religioso.

O culto aos orixás é, de fato, uma religião que possui um aglomerado de símbolos e valores próprios que não se reduzem a um mero “fetichismo”, fruto da imaginação fértil dos preconceituosos.²⁶ O estudioso Joseph G. Dorneles afirma que o fim dos tempos e a perspectiva do céu não são considerados pelos africanos. O

²⁴ LANGA, A. *Questões cristãs: a religião tradicional africana (Moçambique)*. Braga: Franciscana, 1992. p. 8-9.

²⁵ CEZNE, op. cit., p. 8.

²⁶ SERRA, O. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 251-6.

interesse primordial deles é este mundo. A vida humana é profundamente dependente de Deus e também dos que ainda vão nascer.

Os seres humanos ocupam o centro de toda criação, já que tudo foi feito em função do homem por Deus. De modo que qualquer interferência na ordem da natureza indevidamente pode trazer problemas para a humanidade. A vida humana é o maior dom de Deus e dele provém na sua totalidade, de maneira que a vida humana e sua qualidade em todos os seus aspectos tornam-se o sentido mais importante para os povos africanos.

Não podemos deixar de apontar outros aspectos de grande importância nas religiões africanas - a saber: dimensão da espacialidade da terra, a mulher, as festas, os idosos, a ancestralidade, a música - como elementos indispensáveis na constituição do tecido religioso africano. Como o nosso enfoque é direcionado mais para os povos banto, daremos uma atenção maior à religião e cultura desses povos, de modo que, uma vez conhecida na sua origem, possamos ter elementos para as eventuais mudanças ocorridas em sua cultura.

Na experiência religiosa vivenciada pelos povos africanos banto acredita-se em dois mundos: um visível, onde habitam os homens e outros seres, e um invisível, onde habita Deus no seu vértice, o detentor da vida e de suas modalidades; também habita nele os antepassados, que são fundadores do gênero humano, responsáveis pela fundação dos grupos primitivos, recebendo a vida diretamente de Deus, constituindo o elo que liga Deus aos homens. Depois, surgem os heróis, espécie de colaboradores. Eles têm por função inaugurar técnicas e influenciar a vida. Na seqüência, vêm os espíritos e gênios que estão encostados nas árvores e objetos materiais e influenciam poderosamente no mundo dos homens. Os últimos da fila são os defuntos, que podem ser benéficos ou maléficos, interferindo

incessantemente no mundo dos vivos. São os patriarcas do grupo, e que exerceram função de chefia, de caçadores, de pastores, de especialistas em magias e de guerreiros.²⁷

Podemos dizer que, segundo nossas pesquisas, a religião banto possui a noção de um Ser Supremo Criador, assume a crença em seres intermediários que são homenageados e invocados nos cultos, na harmonização dos mundos visíveis e invisíveis desenvolve um ritual mágico e regula a vida social pela ética - “Os sacrifícios, ritos, simbologia, oferendas, altares, pequenos santuários, lugares sagrados e objetos mágicos...” - demonstrando o fervor do fiel e do corpo comunitário celebrante, cuja presidência está sempre a cargo de um mestre de iniciação.²⁸

Os banto acreditam na sobrevivência depois da morte, por isso eles tem uma intensa vida religiosa e comunitária, sobretudo nos ritos de passagem da iniciação. Aí, são derramados ou ministrados ensinamentos de tradição oral que armazenam em si conteúdos sagrados e misteriosos. É uma religião cuja marca é a unidade geradora de harmonia no indivíduo e na sociedade e também entre os dois mundos na cosmovisão dos africanos.

Na religião banto, encontramos, na sua dinâmica dialógica com o ser supremo, os elementos da musicalidade, da dança, dos jogos e da escultura que compõem o grande patrimônio cultural negro-africano, de tal forma que construções literárias orais, como mitos, orações, poesias e textos didáticos foram se multiplicando no seu interior.

²⁷ ALTUNA, op. cit., p. 59.

²⁸ Ibid., p. 371.

Os povos negros não separam a vida cotidiana do fenômeno e da prática religiosa. A religião entra no todo da vida desses povos, penetrando nas suas vísceras como o ar que respiram. Ela explica os movimentos da natureza, o nascer e o morrer e o destino da humanidade. A religião acompanha os passos do indivíduo no campo, na cidade, nas organizações sociais, políticas e econômicas, isto porque é por intermédio dela que os grupos buscam respostas para suas indagações. Ao falar sobre a estrutura da religião dos povos banto, Roger Bastide diz:

Os banto de Moçambique cultuam os ancestrais familiares e é o pai de família que exerce o sacerdócio; isoladamente, os ancestrais do chefe são objetos de culto por parte de todos os membros da tribo e servem de intermediários entre os homens e o Deus supremo, deus do céu, ou da chuva. O culto dos antepassados domina também a religião mais rica e mais complexa, dos negros de Angola, onde as mulheres são possuídas durante as cerimônias, pelos mortos de suas famílias.²⁹

No Congo, região povoada pelos povos banto, havia toda uma mitologia comportando um deus celeste, uma deusa terra ligada às grandes famílias reais. Cultuavam os ancestrais e acreditavam em deuses fundadores das dinastias reinantes. As divindades africanas eram evocadas e cultuadas sempre em favor da coletividade. Ogum, a divindade da guerra, Xangô, a divindade da justiça, e Exu, a divindade da vingança, estão cada vez mais presentes na vida e na luta dos povos africanos.

O historiador Hoornaert, ao defender a tese do Cristianismo Moreno no Brasil, afirma que os povos banto tinham a idéia de um Deus, de um ser supremo distante e escondido que não recebia nenhum tipo de culto. Era como o princípio de vida,

²⁹ BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. Tradução de Maria Eloísa Capelato e Olívia Krohenabuhl. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989. p. 85-86.

porém muito abstrato e recebia o nome de Olorum pelos loruba. No que se refere aos cultos, os povos banto se dirigiam aos espíritos dos parentes falecidos. Assim, sendo percebemos que a religião dos banto possui um caráter profundamente espiritualista, que se mostra, sobretudo, nas ações culturais desses povos, conforme afirma Hoornaert:

Para entender esse 'transe' ou 'possessão', tão discriminados entre nós, é preciso não esquecer que a cultura banto considera que o universo é composto de três estruturas simultâneas, como se fosse uma construção em três andares. Nós mortais vivemos no andar intermediário, em cima de nós vivem homens e mulheres iguais a nós em diversos pontos, mas diferentes no sentido que eles não conhecem a morte nem a diferença entre natureza e cultura.³⁰

Estes seres são responsáveis pela chuva, pela luz, pela fecundidade e habitam num mundo superior ao nosso. No lugar inferior, habitam os mortos, envolvidos em sombras e tristezas. Também estes podem interferir no mundo dos vivos. O transe se constitui no elemento que rompe a separação entre esses dois mundos.

Entendendo que as comunidades banto são governadas por um rei, este tem a responsabilidade de fazer chover, tornar mulheres fecundas, afastar calamidades, uma vez que o conceito de rei é essencialmente sacral. O pesquisador Artur Ramos afirma que o culto da religião dos banto foi perdendo, ao longo dos tempos e das misturas, certos elementos constitutivos de sua religião, ao passo que outros elementos lhe foram acrescentados, fundidos, sincretizados por estatuetas de madeiras ou de marfim que recebiam o nome de iteques. No Brasil, especialmente

³⁰ HOORNAERT, E. A cristandade durante a primeira época colonial. In: *História da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1992. Tomo II/1. p.84.

nas macumbas, alguns desses orixás ainda se conservam, embora um pouco modificadas do seu culto original.

Também aparece nos maracatus, em forma de boneco, uma figura denominada calunga, cujo sentido primitivo em Angola era o mar. Uma série de deuses, espíritos bons e maus, que eram cultuados na terra de origem, deixariam de ser cultuados no Brasil.³¹ A sua religião é carregada de variados símbolos que se colocam a favor da vida nos terreiros, nas cabanas, nos altares e na sociedade.³²

As cores, as vestes são veículos que traduzem a dimensão do sagrado e nos devolvem o sentido do comunitário. Somada a tudo isso, a comida é a expressão da fartura, da comunhão e da festa. O terreiro é o símbolo do espaço da liberdade, da confraternização e celebração da vida e de todo universo. As simbologias da água, das plantas e da terra são elementos naturais que nos convidam a integrá-los. A simbologia do gesto, do toque, de tirar as sandálias para o contato direto com a mãe-terra e toda a natureza constitui num convite à reconciliação.

Perceber a ligação ou relação da caminhada com os deuses ou entidades do mundo simbólico religioso do africano é algo muito significativo. Além da simbologia do corpo, faz-se necessário apontar para o lugar importante dos cantos litúrgicos como interpretação do mundo vislumbrado e desejado pelos negros, sem deixar de mencionar os instrumentos musicais, como o tambor, o atabaque, o afoxé e o agogô. Outro aspecto preponderante nas religiões africanas é a dimensão festiva e o seu sentido para os povos africanos. A festa constitui um dos fenômenos mais

³¹ SCHLESINGER, H. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995.V. II. Cf. também RAMOS, A. *As culturas negras...*, p. 228; FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1998. p. 309.

³² SILVA, S. R. de L.. *Comunidades em Diálogo na Causa Afro-brasileira*. ENCONTRO INTERECLESIAL, X, 1999, Paulo Afonso. *Anais...* Paulo Afonso: Fonte viva, 1999. p. 214

significativos e universais da religião. Ela constitui um dado de extraordinária importância e incidência para conhecer a vida, a fé e a espiritualidade de um povo.³³

Esta definição nos leva a compreender a festa como espaço propiciador para a afirmação da vida. Ela nos possibilita a quebra da rotina, o encontro conosco mesmo, com a comunidade, com a vida, numa dimensão libertadora. Cada festa pode favorecer a reconstrução do sonho e da possibilidade de um novo começo, de uma nova perspectiva.

Depois desta abordagem sobre a cultura e a religião dos povos africanos traficados para o Brasil, inclusive para Goiás, é importante lembrar os nossos leitores que os negros africanos estavam entrando num país cuja organização econômica, política, social e religiosa era pensada e ditada pela ideologia branco-européia.

A sociedade assumia um comportamento moral orientado pela Igreja Católica Apostólica Romana. Aliás, a vida social era promovida pela Igreja. No seu recinto, aglomeravam-se multidões para as celebrações dominicais e dias santos, para as formações doutrinárias catequéticas, para novenas e devoções. Nas ruas, desfilavam numerosas procissões de multicores estandartes, banda de música, foguetórios e aclamações, misturando autoridade civis, militares, eclesiásticas, além de mineiros, fazendeiros ou senhores de escravos, homens alforriados, cativos e 'vadios'. Esta era uma realidade brasileira que se reproduzia na sociedade da Província e na Cidade de Goiás, antiga Vila Boa.

Entendemos, a partir deste quadro, que os negros africanos, mesmo tendo ajudado a construir a província de Goiás, a sua economia, a sua cultura a sua religião e a sua vida social, fizeram-no por de uma imposição de um modelo padrão

³³ SCHLESINGER, op. cit., p. 654.

branco. Os negros eram subjugados político, social, econômico e religiosamente. A única forma de o negro participar da vida social em Goiás era enquadrando-se no esquema dos brancos, forçados, desse modo, a negarem sua própria cultura. Mesmo sendo maioria na população da Província de Goiás nos séculos XVIII e XIX, os negros sofriam segregações, porque os poderes civil, militar e religioso estavam nas mãos dos brancos paulistas e portugueses. Também tiveram grandes dificuldades em preservar a sua própria cultura, uma vez que a sociedade não se fundava no princípio de igualdade de seus membros. Os direitos eram diferentes para os diferentes grupos sociais.³⁴ Cabe aqui indagarmos sobre a vida social dos negros em Goiás, uma vez que eles eram considerados elemento servil, portadores de um único valor, o econômico, traduzido na mão-de-obra escrava para a manutenção econômica e social da província.³⁵

Por exigência da Igreja Católica, os negros eram obrigados a participar das missas, do catecismo e outras atividades religiosas da Igreja. Os senhores e proprietários de escravos eram obrigados a promover o batismo de seus escravos bem como a sua participação nos outros sacramentos e sua freqüência às celebrações dominicais e em dias santos, sob pena de serem multados ou excomungados.³⁶

Parece-nos, portanto, que a única forma de os negros participarem da vida social na província de Goiás era por meio das atividades promovidas pela Igreja nas suas poucas modalidades de catequização. Uma das formas de evangelização que a Igreja encontrou foi as associações denominadas Irmandades ou Confrarias

³⁴ PALACIN, L.; MORAES, M. A. S. *História de Goiás*. 5. ed. Goiânia: Ed. da UCG, 1989. p. 29.

³⁵ GOIÁS. *Termos das visitas pastorais, cartas pastorais, provisões, certificados, editais etc. 1734-1824*. p 3, 7, 13.

³⁶ GOIÁS. *Termos das visitas pastorais, cartas pastorais, provisões, certificados, editais etc. 1734-1824*. pp 3,7,13.

Católicas, que nasceram na Europa, alcançando parte da África e, posteriormente, as Américas. Isso se deu por intermédio das congregações e ordens religiosas, especialmente a dos dominicanos inventores da devoção a Nossa Senhora do Rosário, O que não quer dizer que só os dominicanos fundavam e promoviam Irmandades, outras ordens e congregações religiosas também lançaram mão desse recurso.

A província de Goiás testemunhou o nascimento de várias Irmandades católicas tanto dedicadas aos brancos como aos negros e 'pardos'. De modo que se faz necessário mostrar aqui a origem dessas associações, suas estruturas e finalidades bem como a sua importância religiosa e social na Cidade de Goiás, no século XIX.

1.4 As Irmandades Leigas Católicas

1.4.1 Linhas gerais

É preciso que esclareçamos as dúvidas que pairam sobre os termos 'Irmandade' e 'Confraria'. Na nossa pesquisa, encontramos sempre as duas terminologias carregando o mesmo significado, isto é, organização leiga cristã ou organização dos confrades.³⁷ Riolando Azzi, ao falar sobre a presença leiga no catolicismo tradicional, afirma que uma das formas de os leigos organizarem sua

³⁷ BOSCHI, C. C.. *Os leigos e o poder*. São Paulo: Ática, 1986. Cf. também SCARANO, J. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino, no século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978; HOORNAERT, E. *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1990.

participação era nas Confrarias religiosas, que ele define como “...associações religiosas nas quais se reuniam os leigos no catolicismo tradicional”.³⁸

O mesmo autor nos chama a atenção para um dado interessante. Há duas modalidades de confrarias: uma se refere às Irmandades mais livres e geridas com uma certa autonomia pelos leigos, e a outra se refere às Ordens Terceiras que são totalmente controladas pelas congregações ou ordens religiosas.³⁹ Assim, entendemos que a palavra ‘confraria’ funciona como uma terminologia geral que se aplica tanto às Irmandades como às Ordens Terceiras. Mas preferimos optar pela terminologia ‘Irmandade’, uma vez que esta traduz melhor a idéia de uma associação religiosa leiga. As Irmandades ainda se configuram em dois tipos: as Irmandades cultuais e devocionais, e as Irmandades assistenciais de caráter filantrópico. Dito isto, é necessário indagarmos sobre o lugar nascente dessas Irmandades.

1.4.2 Suas origens

As origens das Irmandades católicas são medievais. O desabrochar dessas Irmandades se deu na Baixa Idade Média, por volta do século XIII, motivadas pelo poder espiritual, que, muitas vezes, dava margem às preocupações materiais também.⁴⁰ Na opinião de Boschi, as razões motivadoras da criação dessas Irmandades são “As inseguranças e as incertezas do homem medieval que levam-no

³⁸ AZZI, R. As Irmandades. In: *História da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1992. Tomo II/I. p. 234-5.

³⁹ Id.

⁴⁰ BOSCHI, op. cit., p. 12-4.

a unir em torno de associações voluntárias, daí originando uma proliferação de confrarias de auxílio mútuo”.⁴¹

Na Idade Média, quase todas as organizações, ofícios e profissões tinham seu lado religioso e o seu santo padroeiro. As Irmandades assumiram uma dimensão essencialmente assistencialista, ao ponto de promoverem enterros dos mortos, assistirem aos doentes, originando daí a instituição das Santas Casas de Misericórdia.⁴²

No entender de André Vauchez, citado pelo historiador Hoornaert, as Irmandades surgiram na Europa entre os séculos XII e XIII, assumindo uma postura de protesto contra a supremacia da vida contemplativa celibatária que se contrapunha a uma vida mais ativa.⁴³ As Irmandades católicas se desenvolveram no reino de Portugal, animadas pelas diversas ordens religiosas, especialmente pelos frades dominicanos. No século XV, deu-se início à fundação das Irmandades de ‘Pretos’ sob um manto protetor da Virgem Senhora do Rosário de Portugal.⁴⁴

O teólogo Raimundo Cintra observa que, desde o final do século XVI, os escravos negros já freqüentavam várias Irmandades, especialmente a Irmandade do Rosário. Esta devoção foi propagada na África pelos Missionários Dominicanos, criadores e responsáveis pela divulgação desta prática devocional.⁴⁵ O historiador Riolando Azzi afirma que as Irmandades tiveram seu período de grande florescência no Brasil na época colonial perdurando a sua força até a época imperial. O caráter dessas Irmandades era religioso e devocional, com exceção das Irmandades de

⁴¹ Ibid., p. 13.

⁴² SCHLESINGER, op. cit., p. 654.

⁴³ HOORNAERT, *O cristianismo moreno...* p. 92.

⁴⁴ SOARES, J. F. Á. *A vivência do divino na tradição de um povo*. Petrópolis: Vozes, 1986. p.110. Cf. também SCARANO, op. cit.

⁴⁵ CINTRA, R. *Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 110.

Misericórdia, que, desde Portugal, já se definiam como de caráter religioso e assistencial. Essas Irmandades assistiam os pobres e enfermos independentemente de serem ou associados.⁴⁶

A nossa pesquisa identificou três Irmandades de grande privilégio no Brasil que nos parece ter liderado os maiores números de associados: Irmandades da Misericórdia, Irmandade do Santíssimo Sacramento - que se caracterizava pela promoção e organização da procissão do Corpo de Cristo, proibindo por sua vez a entrada de mulheres e negros nos seus quadros - e, por fim, a Irmandade do Rosário, que, desde o século XVI, foi difundida no Brasil, tendo por objetivo promover a devoção do Rosário de Nossa Senhora.⁴⁷ Os frades capuchinhos foram responsáveis por essa divulgação, quando pediram autorização aos frades dominicanos para propagar essa devoção entre os negros traficados para o Brasil, uma vez que eles já tinham feito essa experiência na África.⁴⁸

As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, em princípio, abrigavam brancos e negros, mas depois foram se tornando paulatinamente um espaço apenas dos negros, em razão de conflitos étnicos e de classes.⁴⁹ O apogeu dessas Irmandades no Brasil se deu mesmo, com toda força e expressão, no ciclo do ouro, nos meados do século XVIII. Como nosso objetivo, nesta pesquisa, é estudar as Irmandades dos Negros em Goiás, passaremos, então a buscar informações acerca da chegada dessas Irmandades no Brasil.

⁴⁶ AZZI, R. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: *História da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1992. Tomo II/1. p. 234-5.

⁴⁷ LIVRO de Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Matriz da Senhora Santanna da Villaboa de Goyaz. Arquivo Fr Simão.

⁴⁸ HOORNAERT, E. *A cristandade durante...* p.384.

⁴⁹ Id.

1.4.3 Sua presença em Goiás

No Brasil, o ciclo do ouro motivou a fundação de várias Irmandades, uma vez que a presença de padres na região de mineração era restringida pelas autoridades coloniais. Eis aqui uma das explicações para o aglomerado de Igrejas e Irmandades em Minas Gerais.⁵⁰

No Centro-Oeste do Brasil também surgiram várias minas, e a província de Goiás se destacou na extração de ouro feita pelos negros africanos escravizados em terras goianas no século XVIII. Com eles, surgiram também as Irmandades do Santíssimo, Irmandades do Senhor dos Passos, Irmandades Nossa Senhora do Rosário, Irmandades Nossa Senhora da Boa Morte, Irmandades de São Benedito dos Crioulos e Irmandades de Santa Efigênia. Neste contexto, inúmeras igrejas foram surgindo com a força do Catolicismo, os braços dos escravos e a exploração do precioso metal.⁵¹

A grande maioria dos templos religiosos construídos em Vila Boa (Cidade de Goiás) se deu durante a segunda metade do século XVIII. A proliferação de templos religiosos numa cidade ou região representava prosperidade, poder e bênçãos. Todavia, em Goiás, o Padre Palacin tem duas explicações para este fenômeno:

A primeira se encontraria na concorrência das confrarias e Irmandades. Cada Irmandade pretendia ter seu templo próprio e rivaliza-se com outras no esplendor do culto e das festas. Havia em Vila Boa sete irmandades, as três mais importantes marcaram a distinção das raças e a sua oposição: a do Santíssimo Sacramento, exclusivamente dos Brancos, a do Rosário dos 'pretos' e o da Boa Morte dos Pardos.

⁵⁰ HOORNEART, *O cristianismo moreno...* p.93.

⁵¹ MATTOS, R. J. da C. *Chorografia histórica da província de Goyáz*. Goiânia: Líder, 1978. p. 97-8. Cf. MORAES, C. de C. P. A Capitania dos Guayazes em festa: as comemorações pela convalescência do Rei Dom José I em 1760. *Estudos Ibero-Americano*. Porto Alegre, v. 25, jun. 1999. p. 81-92

A segunda causa estaria no emprego da riqueza adquirida nas minas pelos portugueses em construção de Igreja uma vez a morte sem herdeiro seus bens cairia nas mãos do juízo de órfãos ausentes.⁵²

O esplendor de cada templo ostentando riquezas e exuberância denunciava a grande posse de escravos e outros itens pelo seu benfeitor, além de exibir as aptidões artísticas dos negros em situação de escravidão. cremos que muitas pessoas se envolviam na fundação dessas Irmandades, tornando, assim quase impossível identificar um fundador de tais Irmandades. Impressiona-nos não só a profusão de igrejas e Irmandades no arraial de Vila Boa mas a proliferação de templos e associações de Irmandades em todos os arraiais da capitania de Goiás.

As Irmandades possuíam certas práticas que assinalaram profundamente a vida dos negros e que se tornaram características marcantes dessas associações:

- Forte participação negra no culto católico;
- Grande responsabilidade dos negros na promoção devocional;
- Promoção do culto e organização da própria Irmandade;
- Organização de assistência aos associados e aos pobres;
- Realização de obras de caridade;
- Promoção do desenvolvimento do espírito comunitário e familiar entre os associados.

Segundo dados da pesquisa de Cunha Mattos, em 1729, deu-se a criação da Paróquia de Santana de Vila Boa e, no ano de 1758, sua colação com capelas filiais da Boa Morte e São Gonçalo; em 1739, com a Capela de Nossa Senhora do Rosário

⁵² CASTRO, J. L. de. A organização da Igreja Católica na Capitania de Goiás (1726-1824). 1995. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1995. p.177. Cf. PHOL, J. E. *Viagem no interior do Brasil*. Tradução de Milton Amado e Eugenio Amado. São Paulo: Itatiaia, 1976. p. 141.

dos Pretos, que foi construída no ano de 1743, com a capela de Nossa Senhora da Lapa, que foi edificada em 1751, e, por último, com a capela de São Francisco de Paula, edificada em 1761. Cada uma dessas capelas possuía uma Irmandade que funcionava num altar lateral, cultuando, assim o seu santo.⁵³

A Matriz da cidade abrigava a Irmandade do Santíssimo Sacramento tendo início no ano de 1736.⁵⁴ Nos altares laterais, as devoções dirigiam-se a São Miguel e Almas, sob a responsabilidade da Irmandade das Almas desde 1732. Também se prestava devoção ao Senhor Bom Jesus dos Passos, com a coordenação da Irmandade do Senhor dos Bons Passos, nos inícios de 1745.⁵⁵ No ano de 1792, surge a devoção a Santo Antonio, sob a coordenação da Irmandade batizada pelo mesmo nome.

A igreja da Boa Morte sediava as devoções pela Santíssima Virgem lideradas pela Irmandade da Boa Morte e São Gonçalo Garcia, composta pelos denominados Homens Pardos de Vila Boa de Goiás. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário prestava homenagem à Senhora do Rosário e abrigava duas Irmandades: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e a Irmandade de São Benedito, que ocupava altar lateral e prestava devoção a São Benedito.

Em 1804, a Irmandade de São Benedito se transfere para a Igreja de Nossa Senhora do Carmo. Também a Irmandade do Senhor dos Passos emigra para a

⁵³ MATTOS, R. J. da C.. *Chorografia Histórica da Província de Goyaz*, Goiânia, Gráfica Editora Líder 1978. p. 97,98 . Cf. MORAES, C. de C. P. A Capitania dos Goyazes em festa: as comemorações pela convalescência do Rei Dom José I em 1760. *Estudos Ibero-Americano*, Porto Alegre, v. 25, jun. 1999. p. 81-2.

⁵⁴ REQUERIMENTO do provedor e irmãos da Confraria do Santíssimo Sacramento de Vila Boa Capitania de Goiás, à rainha Dona Maria solicitando a confirmação do compromisso da referida Confraria. Microfilme do Arquivo IPEHBC.

⁵⁵ A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos foi criada pelo padre espanhol Perestrello e tem como sede a Igreja São Francisco. Cf. MENDONÇA, B. S. Carneiro. *A música em Goiás*. Goiânia: Líder, s/d, p. 176

Capela de São Francisco em 1782, abandonando o seu antigo lugar na Matriz.⁵⁶ As criações das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário em 1734, Irmandade dos Homens Pardos, na Igreja da Boa Morte, em 1779, e a de São Benedito do Crioulo, em 1786, propiciaram aos negros vislumbrarem uma certa utopia.⁵⁷ Tanto as irmandades como os quilombos constituíram verdadeiros espaços de vivência e perpetuação da cultura negra, funcionando como elemento fundamental da resistência e da reconstrução da identidade dos povos negros em Goiás.⁵⁸

Para uma melhor visualização e fundamentação de nossa pesquisa - uma vez que tivemos maior acesso às documentações das Irmandades do Rosário, em Goiás e ainda porque esta teve início no século XVIII, perpassando quase todo o século XIX -, decidimos adotá-la como referencial maior, tendo como perspectiva, sempre a nossa hipótese já colocada no início desta dissertação, seguindo de perto o nosso objetivo que constitui a busca de identificar o papel das Irmandades negras na reconstrução da identidade dos povos africanos, na Cidade de Goiás.

Moraes, que há muito vem pesquisando as Irmandades em Goiás do século XVIII, afirma que a Irmandade do Rosário teve o seu primeiro termo de compromisso escrito em 1745, acompanhando, então, o término da construção do seu templo. Mas o referido termo só teve a sua aprovação em 1796 e novamente autorizado sob o pagamento de uma taxa referente ao selo de quatrocentos e oitenta reis, valor

⁵⁶ MATTOS, C. op. cit., p. 97-8. Cf. também MORAES, C. de C. P. A Capitania dos Guayazes em Festa: as comemorações pela convalescência do rei Dom José I em 1760. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 25, 1999. p. 81-92.

⁵⁷ REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito, estabelecidos na Igreja da Matriz de Nossa Senhora do Carmo de Vila Boa, ao príncipe regente D. João, solicitando a confirmação do compromisso da Irmandade.(doc. Anterior a 18 de junho de 1805). Microfilme do Arquivo IPEHBC. REQUERIMENTO do juiz e demais irmãos da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos á rainha Dona Maria I solicitando confirmação do compromisso.(doc. Anterior 18 de janeiro de 1792). Microfilme do Arquivo IPEHBC.

⁵⁸ A preocupação do poder público para com a manutenção das igrejas inclusive repassando dinheiro diretamente para as mãos dos tesoureiros dessas associações, demonstra a importância de tais instituições em Goiás. Cf. *Memórias Goianas* v. 11, Goiânia, 1999. p. 74, 115.

exigido para dar validade a um documento de 24 páginas, chamado de livro de compromisso. Os membros fundadores desta irmandade contavam mais de trinta, sendo que dezoito deles eram analfabetos e faziam parte da mesa da Irmandade. Os letrados assumiam os cargos importantes, como escrivão, tesoureiro, procurador e outras funções igualmente importantes. A atividade da Irmandade chega ao final com a instalação dos dominicanos na cidade de Goiás em 1885.⁵⁹

A responsabilidade pela condução de administração da Irmandade do Rosário era de uma mesa composta por juiz, escrivão, tesoureiro, procurador, zelador, andador, seguido de doze irmãos e doze irmãs. O período de exercício nesses cargos durava um ano. A função do procurador era a de controlar as receitas e despesas de orçamento da Irmandade, além de defender judicialmente os bens da associação.

Cabia ao juiz convocar a mesa e se responsabilizar pelo cumprimento do Termo de Compromisso. O escrivão, por sua vez, assumia a guarda dos livros, cuidava do Altar Maior da Irmandade e de sua ornamentação e também das jóias da Irmandade. Organizar procissão e sair às ruas era missão do zelador, andador e irmão e irmã de mesa. As regras da Irmandade exigiam que esses cargos fossem ocupados só por pessoas negras, mas ocorria também a permissão, em certas circunstâncias, da entrada de homens brancos nos cargos de Tesoureiro e Escrivão.

A presença dos homens brancos nas Irmandades dos negros pode ter duas justificativas: ou a razão dessa exceção estaria no fato de os negros não dominarem a escrita, ou deveria ser uma estratégia de controle da associação dos negros pelos brancos. A fiscalização se dava tanto no âmbito comportamental religioso e social

⁵⁹ MORAES, c. de C. P. *Artigo para colóquio*: piedade popular: espiritualidade, representações, sociabilidades. [S. l.] : [s.d.]. (divulgação restrita). p. 135.

dos negros quanto no patrimonial - casas, peças de ouro, prata, bronze e até escravos deixados como herança por alguém.⁶⁰

Nas Irmandades antigas em Goiás não havia competição entre os associados, todos eram irmãos e tinham por dever servir o santo e a Irmandade. As eleições eram anuais e deviam eleger os membros da mesa, com o número de doze irmãos e doze irmãs, mais os cargos de rei, rainha, juiz e juíza. Antes de três anos, os antigos membros não podiam ser reeleitos.⁶¹

Os negros foram contemplados nesta modalidade e, progressivamente, foram se distanciando dos brancos, em razão de alguns conflitos raciais ou de poder e, também porque começavam a ganhar alguma autonomia, criando, portanto, as suas próprias Irmandades. As Irmandades eram fundadas por grupos na sua maioria e não por uma só pessoa.⁶² Organizavam-se e viviam sob as diretrizes de um estatuto ou compromisso particular. Esses Estatutos constituíam uma cartilha de direitos e deveres de seus membros, cujos compromissos, geralmente, eram submetidos à aprovação do Rei de Portugal ou do Papa, em Roma.

Os estatutos das Irmandades Católicas da Cidade Goiás, no século XVIII e XIX, são de inestimável e imprescindível valor, sobretudo para a investigação dos elementos que serviram como preservação dos valores culturais de seus participantes e de sua religiosidade, estando neles contidos os direitos e obrigações de seus associados bem como critérios de participação, normas das eleições da mesa, controle e as condições para a entrada dos novos membros e as formas de celebração dos cultos e festas.

⁶⁰ Ibid., p.138-9.

⁶¹ LIVRO de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Arquivo Fr Simão, Goiás. Livro de Compromisso de Nossa Senhora das Mercês de Cocalzinho 1788. Arquivo IPEHBC.

⁶² AZZI, Riolando. op. cit., p. 234-235. Cf. também Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Op. Cit Cap. 2 e 3.

1.4.4 As festas nas irmandades como expressão do lúdico e do religioso

Um dos aspectos de maior realce nas Irmandades Católicas do Brasil e, naturalmente, em Goiás eram as suas festas, que se davam com muito brilho e exuberância. Inúmeros visitantes eclesiásticos, estrangeiros, pesquisadores e bispos noticiaram em seus relatórios a existência dessas festas religiosas promovidas pelas paróquias e governos, cujos figurantes se misturavam, até certo ponto, com brancos, 'pardos' e negros. De fato, a Igreja Católica era a grande responsável pela promoção da moral e da vida social na cidade de Goiás no século XIX.⁶³

De acordo com as informações obtidas, a estrutura e a modalidade das festas tanto nas Irmandades dos negros e pardos quanto nas Irmandades dos brancos eram as mesmas, diferenciando-se apenas, a nosso ver, na exibição e intensidade dos festejos, ornamentos e riquezas, de forma harmoniosa. O pesquisador austríaco Johann Emmuel Phol chegou a noticiar, quando passou por Vila Boa, no século XIX, que assistiu a uma festa relacionada com a Semana Santa. Era a procissão do Senhor dos Passos. Nessa procissão, havia uma imagem que representava o Salvador carregando a sua cruz e, atrás dela, uma grande multidão, com banda de música e muita animação dirigindo-se para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário.⁶⁴ No outro dia, depois de uma missa cantada, deu-se início à festa e, às cinco horas da tarde, após um sermão do padre, a procissão assumiu o caminho de volta para a Matriz. Nela, centenas de pessoas participavam: negros, mulatos e brancos,

⁶³ CURADO, Sebastião Fleury. *Memórias Históricas*. 1 ed. São Paulo : Imprensa nas Oficinas da Empresa Gráfica de Revistas dos Tribunais, 1959. p. 127-133

⁶⁴ PHOL, J. op. cit. p. 143.

escravos e libertos. O cortejo era aberto com uma sessão de exercícios de penitência, ritual cumprido na sua maior parte por mulatos e negros escravos. Também havia nessa procissão o porta-estandarte com uma bandeira roxa e uma flâmula romana. Seguiam, também, os Irmãos do Santíssimo com roupas vermelhas e velas, juntamente com meninos vestidos de anjo, os padres e as tropas, ao som dos tambores. Cabia aos homens a responsabilidade de fechar o cortejo, enquanto as mulheres, excluídas de festa pública, iam para o interior da Igreja. Esta festa era exclusiva dos brancos.

Os mulatos, entretanto, faziam uma outra festa oito dias depois, obedecendo à mesma estrutura, apenas trocavam o santo e os atores. No lugar do Senhor dos Passos, entraria Nossa Senhora das Dores. No lugar dos anjos brancos, desfilavam as crianças negras fazendo papel de anjo. O cortejo recebia o nome de Procissão dos Pardos das Dores de Nossa Senhora. A imagem era vestida de Mãe de Deus e portava uma espada no peito. Os negros esforçavam-se para superar a festa dos brancos.⁶⁵

O pesquisador austríaco criticava a maneira dos moradores de Vila Boa viverem a religião que, segundo ele, consistia na forma e não na essência, e reclamava da influência que as crianças africanas exerciam na personalidade das crianças e futuros jovens brancos. O povo era bastante festivo e freqüentava, especialmente, as festas religiosas, sobretudo na Semana Santa. Das solenidades, participavam o governador, os funcionários reais, os senhores de escravos e o povo, cada um com seus trajés.⁶⁶

⁶⁵ POHL, J. E. *Viagem no interior do Brasil*. Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado. São Paulo: Itatiaia, 1976. p.144-5. Cf. também MENDONÇA. op cit. p. 175.

⁶⁶ Ibid., p.142.

Tanto nas festas dos brancos quanto nas festas dos negros havia uma ostentação do luxo. Era uma boa ocasião para as mulheres saírem de casa aos domingos e feriados já que viviam confinadas em suas casas. Mattos chega a afirmar que numa missa dominical no Arraial do Meia Ponte, o número de participantes atingia 1.500 pessoas. Isto mostra para nós como era a vida social em Goiás no século XIX.⁶⁷

Como a Igreja regulava moralmente a sociedade, obrigava a população a participar dos eventos religiosos, inclusive forçando os senhores a enviarem seus escravos para a catequese católica e para as festas e missas dominicais e dos dias santos. Estes deveriam ser batizados e ungidos na hora da morte pelo padre, vigário ou capelão da Irmandade. De modo que os escravos deveriam ser doutrinados, especialmente os seus filhos. Receber os santos sacramentos e a promessa de várias missas pelo sufrágio da alma era morrer com dignidade.⁶⁸

Vimos, dessa forma, que os negros eram obrigados a participar e a se filiarem nos quadros da Igreja Católica, a ponto de dom José, por intermédio do seu visitador, Pe. João de Almeida Cardoso, sob o pretexto de zelar pela situação moral dos escravos, determinar que todos os escravos deveriam ir à missa, independente da vontade de seus amos. Também questionava os senhores de escravos que enterravam os restos mortais dos africanos em terrenos clandestinos, sem a assistência de um padre.⁶⁹

É notável ainda a preocupação da Igreja com a assistência aos presos, doentes e cemitérios e com os direitos matrimoniais. Proibia os homens de se

⁶⁷ MATTOS, R. J. da C. *Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão pelas províncias de Minas Gerais e Goiás*. Rio de Janeiro: Imperial e Constitucional de J. Villencuve, 1986. p.139, 155. V. I, II.

⁶⁸ GOIÁS. *Termos das visitas pastorais...* op. cit.

⁶⁹ SILVA, J. T. da F. *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. São Paulo: Salesianos, 1948. p.87. V. I.

misturarem com mulheres no interior da Igreja e também as festas que se destoassem do rígido modelo católico. Então, a Igreja incentivava cada vez mais a participação dos fiéis nas procissões e na recitação do rosário.⁷⁰

As festas religiosas atraíam muita gente, funcionando como algo que quebrava a rotina e integrava a população. Os negros foram, cada vez mais, participando dessas festas, por 'incentivo' de seus senhores, ora por imposição das figuras eclesiásticas, ora até mesmo por uma motivação pessoal ou grupal no sentido de encontrar espaços para sobreviver numa sociedade profundamente hostil ao povo africano. É possível perceber a intensa participação dos negros na Igreja por meio das inúmeras advertências e proibições feitas pelos bispos por cartas pastorais ou pelos visitantes incumbidos dessa tarefa.⁷¹

Dom Frei Antonio do Desterro, Bispo do Rio de Janeiro, escreveu uma carta pastoral datada do dia 1º de abril de 1747 proibindo os batuques, os festejos e os ajuntamentos de pessoas de sexo diferente. A alegação era que as pessoas ornamentavam os altares com músicas, instrumentos, muita pompa, para depois caírem no baile, nos saraus, nos batuques e outros divertimentos que não "condiziam" com os louvores a Deus e sua mãe, Maria Santíssima. Para esta festa convergia muita gente, porém, para as autoridades, isso era uma provocação, um escândalo, a ponto de compararem esse comportamento com o dos gentios para com seus deuses, misturando ações indecentes e escandalosas.⁷²

Em 1733, o bispo dom Frei Antonio do Desterro volta a proibir as festividades de qualquer santo com novenas à noite, leilões, vozes altas no interior da igreja em

⁷⁰ Ibid., p. 151. A importância da religião cristã católica era tão grande em Goiás que figurava até nos relatórios apresentados a Assembléia Legislativa Provincial de Goyaz. Cf. *Memórias Goianas*, v. 11, p. 115-6, 1999; *Memórias Goianas*, v. 4 Goiânia, p. 45, 46, 64, 1996.

⁷¹ GOIÁS. *Termos das visitas pastorais*,...op. cit.

⁷² Ibid., p. 151.

frente ao santo, iguarias, flores, frutas, animais ou outras coisas recebidas por esmolas e que, por conta disto, os negros toquem instrumentos e dancem dentro da igreja. Para o bispo isso seria uma atitude irreverente e indecente diante de Deus e do templo.

As características de tais proibições nos possibilitam visualizar aí uma participação muito forte de grupos negros num espaço católico, em que os traços da cultura africana começavam a se mostrar. O bispo da igreja do Rio de Janeiro, responsável pelo rebanho de Vila Boa, continuava sua exortação afirmando que a Igreja era um lugar de oração e devoção onde se cantava a Santa Missa, a sua Santa Palavra. Portanto, deveria afastar aquele abuso, como Jesus fez com os vendilhões do templo, expulsando-os. Desse modo, o bispo ameaçava até de excomunhão os que insistissem em tal prática.⁷³

Enquanto os festejos, danças e folias obedecessem às normas morais e comportamentais da Igreja, tudo era permitido. Contudo, se esses sofressem alguma alteração no seu curso normal, as sanções e penalidades recaíam sobre fiéis e clero. As festas, folias e danças deveriam ser 'honestas' e 'decentes'.

Não se contentando com proibições para certos festejos no interior dos templos católicos, em 1780 o bispo do Rio de Janeiro enviou outra proibição aos fiéis que estavam prestando homenagem aos santos em casa ou nas suas residências. A suspeita seria de que esses estariam ornamentando os altares com cera, chamando juizados, muita música, ajuntamento de muita gente de ambos os sexos e, no final, abrindo-se para os bailes, saraus e batuques, além de outros profanos

⁷³ Ibid., p. 65.

divertimentos. O bispo fazia esta advertência convocando o padre a ir procurar os locais em que se faziam tais festejos devocionais.⁷⁴

Uma vez que já refletimos sobre o aspecto religioso e o seu significado na cultura e na vida dos povos africanos como elemento constitutivo e indissociável na vida deles e como elemento formador de sua identidade, cremos que é importante destacar no próximo capítulo, sobre o estudo da identidade e a religião, objetivando, assim, identificar os elementos formadores ou possibilitadores da reconstrução dos povos africanos em Goiás.

⁷⁴ Ibid., p. 85.

CAPÍTULO II

2. IDENTIDADE E RELIGIÃO COMO RESISTÊNCIA CULTURAL

Este capítulo é muito importante para nós, porque nos traz as idéias-eixo do nosso trabalho, que consiste em investigar a religião como espaço e exercício possibilitadores do resgate, da construção ou reconstrução da identidade de um povo ou de grupos étnicos. No nosso caso, estamos investigando a religião como espaço da reconstrução da identidade dos povos africanos, na Cidade de Goiás, antiga Vila Boa, no século XIX, com base nas Irmandades negras católicas. Uma vez que a religião é algo inseparável dos povos negros, que permeia toda a sua cultura e os espaços de sua vida, entendemos que a contribuição da religião para a resistência cultural e reconstrução da identidade dos povos africanos constituiu algo imprescindível e estratégico. Assim, torna-se importante, neste trabalho, apontar alguns conceitos e entendimentos das idéias-eixo que nortearam nossa pesquisa, que são identidade e religião.

2.1 Identidade como Elemento Gestado na Cultura

O debate sobre o que é identidade, quer no seu aspecto social ou como realidade ontológica, sempre figurou nas diversas sociedades humanas. O Brasil, país que nasceu do processo de uma ideologia colonialista e, por conseguinte, escravocrata, carrega no seu bojo um certo pluralismo étnico-cultural, e também biológico, gestado pelo próprio processo colonial, de modo que tal realidade - que obrigou índios, negros e brancos a conviverem num mesmo espaço – remete-nos à pergunta sobre as identidades dessas etnias tão misturadas no nosso solo.

Essa questão serve para nos direcionar acerca do que se compreende por identidade. O pesquisador Roberto Cardoso de Oliveira entende por identidade étnica algo como categoria ideológica, com um carácter contrastivo e de ‘oposição’, visando uma certa afirmação individual ou grupal.

Carlos Rodrigues Brandão afirma que a palavra identidade é muito antiga e foi usada mais para o trabalho de identificação de grupos étnicos indígenas. Estes conceitos são de maior uso dos filósofos e psicólogos do que dos cientistas sociais. Sociólogos e psicólogos sociais usam esta palavra mais associada à etnia para criar a identidade étnica. No campo da psicologia e da psicanálise, o conceito de identidade está ligado mais ao sentimento pessoal e da realidade individual de cada um de nós ante o outro. Poderíamos dizer que é aquilo que me dá consciência de um de nós frente ao outro. Poderíamos dizer que é aquilo que me dá consciência de que eu sou único, original.⁷⁵

⁷⁵ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia*. São Paulo : Brasiliense, 1986. p.33.

As representações controladas e marcadas com outras acabaram gestando as identidades que nascem do próprio reconhecimento social da diferença. Ao abordar a dimensão social ou coletiva de identidade, Oliveira afirmou que a identidade pessoal e, social estão interconectadas e permitem ser, tomadas como dimensões de um mesmo e inclusivo fenômeno, situado em diferentes níveis de realização.⁷⁶ Mas é no âmbito coletivo que a identidade social se identifica e se realiza. Identidade social não se descarta da identidade pessoal porque esta é um reflexo d'aquela.

O conceito de identidade pessoal e social possui um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, posto que supõe relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações.

Todo o pensamento elaborado sobre a identidade pelos profissionais da psicologia clínica e da psicanálise é direcionado à pessoa enquanto indivíduo, único, inigualável, que tem um papel social com preocupação de investigar o sentimento pessoal e a consciência de um eu como sujeito, ao passo que os cientistas sociais e antropólogos discutem o conceito de identidade partindo dos conflitos, das relações desiguais entre os diversos grupos, classes e culturas, buscando entender, no primeiro momento, este fenômeno e, no segundo, elaborar explicações convincentes. É na perspectiva da elaboração do conceito de identidade pelos sociólogos e antropólogos que queremos fundamentar o nosso trabalho.

O antropólogo Levi-Strauss desanimou-se a prosseguir nas pesquisas e debates sobre a questão da identidade, uma vez que a identidade não correspondia

⁷⁶ OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo : Pioneira. 1978, p.5.

a nenhuma realidade mas a algo apenas 'virtual'.⁷⁷ Não há um conceito matemático exato sobre uma identidade relativa aos homens, uma vez que estes exibem diferenciação e individualização muito grande. Resta-nos, então, evocar a identidade apenas no nível do discurso, utilizando recurso para referir a nós num tom coletivo, e, desse modo, a uma identidade.

2.2 Identidade Social como Afirmação do Espírito de Pertença

Na identidade grupal, brota o espírito de pertença, que faz nascer e crescer os laços de solidariedade e de reconhecimento do aspecto familiar. A identidade é algo forjado com base em elementos históricos e culturais e é invocada sempre que um grupo julga oportuno e necessário para evidenciar a sua viabilidade social, propiciando ao grupo reivindicar para si um espaço social e político para suas manifestações e atuação. Desse modo, o conceito de identidade se torna importantíssimo para a manutenção da vida desses grupos.

A identidade surge quando os sujeitos políticos assumem, de maneira organizada, a construção de um eu coletivo. Ela é evocada sempre que um grupo tem necessidade de mostrar que ele é e tem o direito de ser diferente e, portanto, de possuir o seu espaço próprio.

O sinal indicado de uma fronteira étnica não consiste apenas de sua ideologia, mas deve-se somar a isso a regularidade dos padrões de conduta, que são traduzidas no exercício prático da cultura. Desse modo, o grupo desenvolve comportamentos atualizados quando interage com outros grupos nos quais os seus valores culturais são postos à prova. Esta situação faz brotar a consciência de se

⁷⁷ NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos*. São Paulo : Edusp, 1993. p.24.

pertencer a um determinado grupo social e a sua cultura, construindo aí a sua identidade.

Brandão entende que a identidade social ou, como ele mesmo chama, “uma de suas variantes, a identidade étnica, não são coisas dadas, mas constituem algo construído. São obras, realizações e ações coletivas do grupo, porém, realizadas como um trabalho simbólico “na” e “com” a sua cultura.⁷⁸ É a cultura que nos leva aos valores, significados, normas, símbolos e mitos produzidos, coletivamente, na experiência e na vivência de um povo ou grupo social.

Laraia afirma que o conceito de cultura, da forma como é utilizado hoje, foi definido pela primeira vez por Edward Tylor, da seguinte maneira: “[...] tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade”.⁷⁹

Dessa forma, Tylor, segundo Laraia, estaria abarcando em uma só palavra todas as possibilidades das ações e realizações humanas, mostrando que a cultura é um aprendizado, e não uma aquisição inata advinda por vias biológicas. Para Alfredo Kroeber, a cultura está acima da biologia, ou seja, o homem se diferencia dos outros animais porque o primeiro possui a capacidade de comunicação oral e a habilidade de fabricar instrumentos, tornando mais eficiente o seu aparato biológico.⁸⁰

⁷⁸ BRANDÃO, *Identidade e...* p.110.

⁷⁹ LARAIA, Roque de Barros. *Cultura* : um conceito antropológico. 11. ed. Rio de Janeiro : J. Zahar, 1997. p.25.

⁸⁰ *Ibid.*, p.28-29.

O conceito de cultura é algo que só existe a partir da constatação de que o 'nós' é diferente dos outros, diria Gilberto Velho. Os homens participam de uma rede de significados que são definidores da vida ou da natureza humana. Essa rede é tecida de crenças e valores próprios de um povo ou grupo social. Assim, a cultura detecta e confirma a diferença entre 'nós' e os outros, os modos distintos de construção social da realidade que se dão no tempo e no espaço. É isto que nos possibilita distinguir a cultura das etnias indígenas da cultura das etnias negras. A razão para o uso do conceito de cultura neste trabalho consiste na possibilidade de identificar fenômenos socioculturais diferentes de outros conjuntos denominados culturas.

A idéia de cultura mencionada aqui constitui a base para nossa abordagem sobre a reconstrução da identidade dos povos africanos em Goiás. A nosso ver, não é possível reconstruir identidade sem uma recuperação e ressignificação dos elementos da cultura e sem a atualização da memória do grupo num determinado contexto socioeconômico, político e religioso.

Penso que, agora, já podemos direcionar a nossa reflexão ao que muitos estudiosos denominam de identidade cultural. Aliás é possível identidade sem cultura? A nossa identidade é construída em um tecido, em uma realidade cultural. A indagação formulada anteriormente tem por objetivo dar um peso maior para esse binômio identidade e cultura. Uma identidade cultural que me faz tomar consciência de que sou diferente do outro mediante um conjunto de valores, crenças, hábitos e símbolos próprios que me diferem de um outro grupo étnico ou social.

A cultura é um conjunto de mediações simbólicas que se traduzem nos fatores língua, leis, regras e mitos, que, articulados, dão ao grupo uma identidade. A expressão identidade e cultura quer traduzir o estado de sentimento de pertença a

um 'mundo vital' que rege uma determinada cultura. Esse conceito leva à singularização do grupo, o que lhe é próprio. Muniz nos chama atenção indicando o fato de que não é possível absolutizar as identidades nem no plano individual nem no grupal e nem, tampouco, no coletivo, porque é só a partir de um certo ângulo que os indivíduos podem evidenciar uma totalidade social pela identidade.⁸¹

Na medida em que cresce a consciência dos valores culturais de um grupo, maior é a resistência e manutenção de sua identidade étnica, cultural e social. Para Brandão, algumas pessoas estão convictas de que a identidade de qualquer grupo só se torna ativamente presente na consciência e na cultura de um povo quando ele se vê ameaçado de perdê-la.

2.3 Identidade Cultural como Construção da Dignidade

É impossível falar de identidade sem abordar o conjunto e a relevância do aspecto cultural nos diversos grupos étnicos que povoam o nosso mundo. A cultura é algo próprio do ser humano, que atravessa toda sua vida e 'na qual' e 'pela qual' ele atribui sentido às coisas, a si mesmo e ao mundo. A cultura congrega tudo aquilo que se faz indispensável para a construção da dignidade e da vida humana, de modo que ela é de fato elemento sem o qual não se constrói identidade, nem religião, nem arte, nem ciência e nem a própria vida.

As identidades carregam em si a marca do reconhecimento social da diferença porque são capazes de exibir seus símbolos, suas imagens e suas religiões e passam pelo dado cultural. Isto mostra a diferença. A essência da

⁸¹ SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros* : identidade, povo e mídia no Brasil. 2. ed. Petrópolis : Vozes, 1999. p. 46-48.

identidade étnica parece estar na idéia de contraste, porque constitui uma auto-afirmação diante dos outros. É uma posição. É a negação da outra identidade, no sentido de uma auto-afirmação.⁸²

A cultura é a radiografia do modo como um determinado povo cultiva as suas relações entre os membros de seu grupo, de sua comunidade e os homens e a natureza, bem como com o sagrado. Constitui o conjunto de elementos geradores de uma identidade de qualquer grupo social. Então, podemos compreender o conceito de cultura como o resultado de tudo o que o ser humano faz, quer como indivíduo, quer como coletividade. Algo, portanto, que gera um significado para o agente e que é comunicado aos outros. Por ela, as coisas da natureza são narradas porque a cultura carrega a marca do ser humano. Assim, a origem da cultura e da religião está na origem do próprio homem, sendo que a cultura é mediação da religião porque envolve a globalidade da vida das etnias dos povos, das nações.

A identidade cultural que resulta do processo de elaboração do significado baseado num conjunto de atributos ou valores de base religiosa nacional parece oferecer maior resistência ao mundo hostil e exterior, uma vez que estas comunidades organizaram os seus membros em fortes laços de solidariedade.⁸³ No conjunto de valores inerentes à cultura, indicamos o fenômeno religioso como elemento de fundamental importância na construção da rede de solidariedade e preservação do universo simbólico e da cosmovisão dos povos africanos traficados para a província de Goiás. Cabe aqui, portanto, desenvolver algumas reflexões sobre a religião e sua pertinência neste trabalho.

⁸² NOVAES, op. cit., p.45.

⁸³ BRANDÃO, op. cit., 1988. p.145.

2.4 Religião como Resgate da Identidade Cultural

A inserção de uma abordagem sobre este tema neste capítulo tem um sentido todo especial, uma vez que a elaboração ou mesmo a concepção do que é religião como fenômeno e de que ela pode contribuir para resguardar uma memória e manter a identidade de um povo constitui uma das idéias-eixo para o nosso trabalho. Cabe-nos responder a uma indagação latente: se a religião, de fato contribui na formação de identidades, e de que forma isto se dá.

A religião traz, na sua etimologia, o significado de tornar a unir, de trazer de novo à mente, significando, também, observação cuidadosa, considerando tanto os fatores básicos como os invisíveis e incontroláveis da vida. É própria do homem essa observação atenta do mundo. Esse comportamento característico do homem detectado pelos seus vestígios, no tempo e na história, por meio das culturas, pode ser chamado de religião, que pode também ser entendida como a busca da compreensão de si mesmo, do outro, do mundo e do desconhecido. Os fatos incontroláveis motivam o ser humano a estruturar as religiões nas diversas partes do planeta, dando ou procurando dar sentido à sua existência. A forma concreta socialmente visível da teia de relações dos homens entre si e dos homens com Deus é o que pode ser denominado de religião. Também pode ser compreendida como um conjunto de ritos, costumes, atos e palavras culturais organizados e sistematizados, escrito ou oral. É provável que não haja nenhum povo sem religião. Ela se desenvolve no grupo social, embora esteja enraizada no indivíduo.⁸⁴

⁸⁴ Cf. SCHLESINGER, op. cit., p. 75.

Raimundo Cintra indica dois aspectos que devem ser levados em conta no estudo do fenômeno religioso na sua globalidade. Entende-se por isso o aspecto subjetivo (experiência religiosa e individual) e o objetivo (social, observável) que se evidenciam, em seus contornos externos, nas manifestações coletivas e institucionais. Esse ângulo de análise é próprio da antropologia cultural.

Como o objetivo do nosso estudo é buscar a cultura e a religião como base de fundamentação da identidade, urge, portanto, identificar a ligação entre religião e cultura, uma vez que a história e a antropologia têm mostrado o entrosamento de diversas religiões com a cultura de seus povos. Se não podemos dissociar o homem religioso do seu complexo mundo cultural, é compreensível, então, que o homem religioso carregue, na sua fé, traços específicos do seu universo cultural.

Os povos das civilizações antigas eram impregnados pelo sagrado, a ponto de sua história se identificar quase por completo com a própria religião. A religião era a grande inspiradora de suas atividades em todos os níveis. No confronto entre dois povos e culturas diversas, o povo vencedor sempre tentaria tirar do vencido a sua religião para, depois, deixar-se dominar pelos valores mais significativos e fortes dos oprimidos, de tal forma que, depois de uma certa tolerância, esses povos construiriam uma convivência que desembocando numa síntese, dava início ao chamado sincretismo religioso.⁸⁵

Para Berger, a religião constitui o ponto mais alto da auto-exteriorização do homem, possibilitado pela infusão de seus ritos centrados no interior da realidade. Além disso, estabelece uma relação íntima entre a prática religiosa e a solidariedade social.

⁸⁵ CINTRA, op. cit., p. 527.

Essa atividade humana cria uma ordem sagrada de dimensão universal, uma presença eterna do sagrado diante do caos. Qualquer sociedade humana mantém, portanto, laços de solidariedade perante o caos.⁸⁶ Clifford Geertz definiu religião como:

(1) Um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas”.⁸⁷

O aspecto simbólico ocupa lugar muito importante na religião. Como o símbolo é bastante usado numa multiplicidade de coisas, neste trabalho nós queremos usá-lo na compreensão de Geertz. Para ele, a concepção é o significado do símbolo e ele segue essa abordagem. Os acontecimentos sociais são carregados, muitas vezes, de atos culturais, de construção, de apreensão das mais variadas formas simbólicas que se dão publicamente. Porém, o que é importante aqui, no que tange aos padrões culturais ou complexos de símbolos é que estes representam fontes de informações. Isto significa que os padrões culturais fornecem o que chamaríamos de ‘programas’ para a instituição dos processos social e psicológico que modelam o comportamento público.⁸⁸

Há aqui, portanto, uma analogia entre gene e símbolo na espécie familiar de hereditariedade social. Geertz chega a dizer que se trata de uma relação substancial, dada a importância dos processos culturalmente programados. Os padrões culturais são modelos compreendidos como um conjunto de símbolos que

⁸⁶ BERGER, P. L. *O dossel sagrado*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985. Com ênfase para os capítulos I e II.

⁸⁷ GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p. 105.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 106. Nas palavras do autor: “Eu quero dizer apenas que como os genes – eles fornecem um diagrama ou gabarito em termos do qual se podem dar forma definida a processos externos a eles mesmos”.

se inter-relacionam, modelando uma teia de informações entre as entidades nos sistema físico, orgânico, social, criando paralelos e estimulando-os. O termo modelo carrega em si dois sentidos, um sentido 'de' e, o outro sentido 'para'. No primeiro caso, explica-se a manipulação das estruturas simbólicas colocando-as num paralelo com o sistema não-simbólico. O segundo caso aplica-se à manipulação dos sistemas não simbólicos, nas relações que se expressam no simbólico. Esse aspecto duplo separa os símbolos dos outros elementos ou espécies.

A religião entendida como sistema de símbolos atuantes no sentido de estabelecer disposições e motivações aos homens cria uma inter-transponibilidade evidenciada nos símbolos religiosos e nos sistemas simbólicos. Isto se dá na persistência, na coragem, na perseverança e na vontade apaixonada do fiel. Os símbolos expressam o clima do mundo e, modelando-o, induz o crente a certas disposições e tendências, capacidades, inclinações, habilidades e compromissos, dando um caráter crônico às atividades e à qualidade das experiências efetuadas.

No campo das atividades religiosas, a dedicação para aprender um mito requer ânimo e motivação. A motivação consiste numa inclinação crônica para executar certas atividades e atos, mas não existe apenas uma espécie de motivação e nem, tampouco, uma única forma de inclinação ou espécie. Enquanto os motivos têm uma direção, um certo caminho amplo, as disposições surgem de certas circunstâncias, sem responder a qualquer fim. Isto quer dizer que as motivações ganham significações quanto aos fins para os quais foram concebidas e conduzidas, ao passo que as disposições recebem uma significação levando em conta as condições nas quais elas surgem.

O homem religioso visualiza certos símbolos como verdades transcendentais. Se a religião não consegue afirmar alguma coisa a respeito da natureza

fundamental, acaba por se reduzir a uma mera coletânea de práticas e sentimentos convencionais, algo parecido com o que chamamos de moralismo.

A extrema variabilidade e a capacidade de resposta do homem só é possível se for ajudada pelos padrões culturais. O homem é dependente dos símbolos ou dos sistemas simbólicos como elementos imprescindíveis para a sua viabilidade como criatura. Se, por um lado, a religião ampara o poder dos nossos recursos simbólicos a criação de idéias analíticas, por outro, ela obriga os nossos percursos simbólicos do sentimento, da paixão, das sensações e afeições. Os símbolos religiosos garantem aos fiéis não só a capacidade de compreender o mundo, mas os capacita a compreendê-lo.

Muitas vezes justificamos uma crença religiosa apelando para a autoridade, a qual pode ser descoberta em algum ponto do mundo no qual se desenvolve um culto para algo que exerce domínio sobre os fiéis. A autoridade ao invés de ser cultuada é respeitada e acolhida, de forma que, nas religiões tribais, a autoridade está na força de persuasão moral das imagens tradicionais. Já nas religiões carismáticas, consiste na atração hipnótica de uma 'figura' especial. O conjunto de valores básicos que estão por baixo de uma perspectiva religiosa é o mesmo em qualquer lugar, porque "aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar".

Quando falamos de uma perspectiva religiosa, estamos deixando de lado outras perspectivas. Caso entendamos por perspectiva o modo de ver e discernir e até mesmo compreender para depois apreender, podemos, então, acompanhar o esquema de Geertz, que coloca a perspectiva religiosa como pano de fundo de três perspectivas de grande relevância com as quais o homem edifica o mundo:

[...] a do senso comum, a científica e a estética – seu caráter especial emerge com bastante agudeza. Conforme indicou Schutz, o que distingue o senso comum como um modo de ‘ver’ é a simples aceitação do mundo, dos seus objetos e dos seus processos exatamente como se apresentam, como parecem ser – o que é chamado, às vezes de realismo ingênuo [...] ⁸⁹

A vida cotidiana, é em si, um produto cultural, porque lida com concepções simbólicas transmitidas pelas sucessivas gerações. Na perspectiva científica, o mundo, então, é analisado pelos termos conceituais do senso comum. Já a perspectiva estética prima-se por insistir nas aparências, na absorção das coisas.

Agora, é o momento de mostrar a diferença da perspectiva religiosa da perspectiva do senso comum. A religiosa movimenta-se daqui para além das realidades do cotidiano. Ela busca amplitude, sua preocupação consiste em aceitar e devotar fé numa realidade última. Também se difere da ciência porque questiona as realidades da vida cotidiana apenas para torná-las verdades mais amplas, buscando o compromisso e o encontro. “A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do ‘verdadeiramente real’ e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo, discordantes da experiência secular”. ⁹⁰

Geertz quer nos mostrar que a essência da ação religiosa, numa perspectiva analítica, consiste em dar um estilo de vida a uma autoridade persuasiva mediante um conjunto específico de símbolos metafísicos. Isto nos leva ao desenvolvimento de um comportamento com o Sagrado ou a uma postura ritual. As certezas que acalentamos de que as concepções religiosas são corretas e verdadeiras nos chegam pelo ritual. É pelas cerimônias que as disposições e as motivações

⁸⁹ Ibid., p. 127.

⁹⁰ Ibid., p. 128.

causadas ou originadas pelos símbolos sagrados nos homens e, daí, as formulações de concepções do ordenamento da existência formulada para os homens, fundem-se, encontram-se, reforçam-se.

Há um dado que deve ser levado muito em conta no ritual. Nele, o mundo vivido e o mundo imaginado entrelaçam-se, misturam-se por meio de um conjunto de formas simbólicas num mundo único. Todavia, são os rituais mais elaborados e de natureza mais pública que elaboram, modelam, constroem a consciência espiritual de um povo, porque esses rituais se compõem de disposições e motivações e também de concepções metafísicas. Geertz recorre a um termo de Singer para dizer que essas cerimônias podem ser chamadas de realizações culturais. Evidentemente, todas as realizações culturais não são, necessariamente, realizações religiosas. Há uma fronteira entre as realizações artísticas e políticas e as realizações religiosas, entretanto, a linha de fronteira apresenta dificuldades para uma demarcação, porque as formas simbólicas podem servir a muitos e variados propósitos.

A aceitação de uma autoridade enfatizadora de uma determinada perspectiva religiosa decorre do que encerra o ritual. No ritual, define-se, mediante um conjunto de símbolos, uma visão de mundo, uma imagem da ordem cósmica. Os homens não vivem o tempo todo nesse mundo formulado pelos símbolos religiosos, contudo, boa parte permanece nele por alguns momentos. Mas o mundo em que estamos solidamente enraizados e do qual raramente podemos escapar é o mundo do cotidiano, repleto de objetos do senso comum, dos muitos atos praticados pelos próprios homens, o que Shutz afirma constituir a realidade fundamental e primeira da

experiência humana. Um mundo que nos arranca outros questionamentos e que nos fazem pressões e exigências.⁹¹

Estamos enraizados no senso comum, até mesmo por questão de sobrevivência. Os rituais religiosos induzem os homens a disposições capazes de impactar o mundo e os homens, na medida em que refletem de volta, dando um colorido às concepções individuais que cada pessoa tem do mundo entendido como algo desvendado. A importância da religião sob o ponto de vista sociológico se dá pela sua capacidade de modelagem da ordem social, da mesma forma procedem, o poder político, o aparato jurídico, o ambiente, a estética e as estruturas financeiras.

A crise religiosa não carrega uma característica homogênea de um indivíduo, como querem alguns estudiosos. A crença religiosa e o desenvolvimento de seu ritual envolvendo totalmente a pessoa acaba por transportá-la para uma outra realidade existencial. A lembrança ou as lembranças dessas experiências são a mesma coisa na vida cotidiana.

Geertz entende que o elemento importante da religião consiste em servir, para o indivíduo ou para o coletivo, como fonte de concepções gerais e, ao mesmo tempo, diferentes do mundo, de si mesmo e das relações entre elas. Mas, também, consiste em gerar disposições mentais e enraizadas. Isto quer dizer que a religião cria modelos de atitude e também para atitude. Essas funções culturais são, por conseguinte, geradoras das funções social e psicológica.

De modo que o estudo antropológico da religião deve se preocupar com dois aspectos, os quais Geertz chamaria de uma operação em dois estágios: no primeiro estágio, o estudo deveria ser desenvolvido na análise do sistema de significados aplicados ou introjetados nos símbolos formadores da religião propriamente falada; o

⁹¹ Ibid., p. 135.

segundo estágio consistiria, portanto, no relacionamento de tais sistemas com os processos sociais, estruturais e também psicológicos. O problema é que os trabalhos da antropologia social contemporânea sobre religião vêm privilegiando o segundo estágio.⁹² De forma que só estaremos verdadeiramente capacitados para enfrentar aqueles aspectos da vida social e psicológica nos quais, de fato, a religião exerce papel determinante se formos capazes de construir uma verdadeira análise teórica e sofisticada da ação simbólica.

Neste momento, o leitor pode estar indagando sobre o papel do corpo e sua importância na Religião. Pois bem, é o corpo que faz cultura, que desenvolve os ritos, que reatualiza símbolos e se torna sacralizado. O corpo é fundamental na cultura africana por isso, devemos trazer aqui algumas reflexões sobre o rito e o corpo como resistência cultural. Para uma melhor compreensão do caminho que percorreremos até chegar às possibilidades de comprovação dessa hipótese, urge-se compreender os conceitos de rito e de corpo. Em sentido duplo, rito é interpretado como culto e pode significar o conjunto de regras e cerimônias próprias de uma religião.

Para Stephen Buckland, há uma concordância de que o rito é uma questão de símbolos e este é a menor unidade do rito. Uma vez que o simbolismo traz consigo algo que poderia ser denominado de comunicação, os ritos podem ser entendidos, nesta visão, como algo que comunica sentido através dos símbolos. Todavia, o símbolo não é relevante como traço característico do rito, mas pode ser como o de imprimir uma certa fixidez, e esta se dá por meio do signo da repetição do passado no qual e pelo qual a comunidade ou uma minoria forte da comunidade consegue

⁹² Conteúdo de uma crítica que Geertz faz aos trabalhos de antropologia social contemporânea. Ver GEERTZ, op. cit., p. 142.

administrar a sua própria identidade bem como articular ou negociar possíveis transições.⁹³

O corpo, por meio de inúmeras práticas às quais é submetido no aprendizado que faz do controle e utilização de seus membros, como: sorrir, sentar, frangir o rosto, assoviar, falar, vai-se formando e forjando a sua própria identidade e de seu grupo familiar e, até mesmo, a de sua comunidade maior. Buckland diz entre diversos povos da África que as mudanças de status são marcadas no corpo com uma navalha. Essas marcas, as linhas e outros sinais trazidos no corpo são identificadores das relações, nos âmbitos da política, da economia e do social, entre as classes, entre grupos sociais e, até mesmo, entre os indivíduos, as gerações e gêneros. Aí dentro é que se faz articulação da identidade social, nominal ou individual.⁹⁴

As práticas corporais habituais cristalizam no corpo o conjunto de experiências vivenciadas pelos antepassados. Nessas práticas, o grupo consegue reelaborar a sua própria identidade, e redescobri-la, reinventa-la, reforçando-a e propiciando, com isso, a revitalização do grupo e de seus membros. O povo constitutivo de uma classe carrega postura de gestos oriundos de seus ancestrais transmitidos por herança.

O corpo é formado, a 'memória' é incorporada pela familiarização, através do tempo, com movimentos no espaço, dos olhos, mãos, lábios ou membros; no tempo e com o passar do tempo, tornaram-se desnecessários a instrução explicação e comentários. Com destreza habitual são incorporados valores e disposições humanas que com o tempo se tornam 'naturais'.⁹⁵

⁹³ BUCKLAND, S. Rito, corpo e memória cultural. *Concilium*, Petrópolis, n. 1259. p. 74, 1983.

⁹⁴ *Ibid.*, p.76.

⁹⁵ *Ibid.*, p.78.

Desse modo, as capacidades das práticas corporais de se tornarem memórias das experiências passadas só serão possíveis se continuarem irrefletidas e 'naturais' ou, pode-se dizer, 'neutras'. Mas o que de fato possibilita a manutenção da identidade individual e social durante o tempo é a administração de transições. As mudanças que ocorrem nas relações de âmbito social, político e religioso acabam por marcar tanto o corpo como as suas práticas. É por isso que um iniciado numa prática mediúcnica, ou seja, numa possessão de espíritos, pode alterar os seus hábitos alimentares, a sua indumentária e até a sua saúde, como no caso do grupo Zezuru dos Shona, na África, onde os sintomas de possessão de um espírito se identificavam com alergias à cerveja, ao cheiro de gasolina, fumaça de cigarro e cebolas. As suas relações foram redefinidas, além de incorporar o passado na presença do espírito ancestral.

Uma celebração ritual desenvolve práticas corporais, sobretudo cânticos, danças, saudações e ofertas. Na maioria das vezes, as pessoas desempenham os seus papéis e funções de maneira impessoal. As regras do comportamento que estipulam as ações que devem ser efetuadas em determinados momentos evidenciam uma certa fixidez e êxtase para restringir ou controlar a mudança por intermédio do rito. Isso possibilita à 'cultura' receber uma fixidez praticamente textual, de modo a facilitar a administração da identidade.

O discurso elaborado e organizado de cerimônias rituais refere-se ao passado, mesmo que essas cerimônias quisessem se inovar. Nesse passado evocado, vivido e atualizado, inserem-se os mitos das origens, as genealogias da ancestralidade, as vozes dos falecidos e as encenações dos grandes feitos. Algo importante e indispensável aqui é o traço característico de repetição das danças, das canções e outros gestos que acontecem nas cerimônias. O conjunto de ritos é

estruturado segundo os calendários cíclico, semanal, mensal e anual, de modo que tudo deve ser feito como sempre o foi. As crianças aprendem tudo isso desde pequenas, todo um conjunto de valores tradicionais, o que nos possibilita entender o rito como 'memória cultural'. Essa memória conserva e mantém a identidade pela repetição dos valores do passado e antepassados em meio à mudança.⁹⁶

Um rito tradicional pode sofrer, naturalmente, conflitos de interpretação, uma vez que o passado não está imune às contestações, quando se observa que a fixidez textual do rito e a retórica do êxtase podem ser enganadoras. Há sempre espaço para se negociar e inovar o rito ao longo do tempo. Uma cerimônia pode, portanto, incorporar estratégias e táticas de interpretações novas interessadas ou mesmo contestadas do tempo presente ou do tempo futuro. É no tempo que o rito ganha significado e criatividade. Isto se verifica nos ritos criados para inaugurar um novo tempo, um novo calendário.

A repetição não é uma mesmice, mas um novo começo, um ato novo inserido num tempo igualmente novo disfarçado no mesmo. Mesmo que não haja mudanças ou contestações relevantes no campo de identidade, a preservação da velha ordem constitui algo positivo, porque é a reafirmação de poder d'aqueles a quem interessa a repetição do passado. A repetição carrega em si incumbência de administrar a transição e a identidade, fazendo que tenhamos a impressão de que o passado, e não aqueles que detêm o poder, determina o presente.

O conjunto de práticas que, habitualmente, desenvolvemos, tais como: gestos, posturas, disposições, pode interiorizar, armazenar e acumular, experiências, expectativas, conhecimentos, axiologias que, por certo, se expressam nas marcas, nas linhas e nos movimentos desenvolvidos pelo corpo. O fato de os

⁹⁶ Ibid, p.79.

ritos possibilitarem a repetição do passado faculta à comunidade a manutenção da identidade, o que importa na administração da 'memória cultural'. Todavia, o rito pode ser interpretado negativamente. Interpretando Bloch sobre este assunto, Buckland mostra que o rito religioso, por exemplo, pode servir como redutor da individualidade, do controle social e político no interior de uma sociedade ditatorial. Mas a administração da identidade e do que se entende aqui por memória cultural não pode ser interpretado como controle autoritário. Entretanto, a identidade pode ser administrada no sentido de privilegiar ou discriminar, pode incluir ou excluir. O que não pode é a identidade deixar de ser administrada ao longo da mudança, sob pena de o grupo perder a sua existência ao longo do tempo.

A memória cultural e a identidade são administradas na interioridade e nas expressões dos ritos com certa profundidade e intensidade numa certa unidade e coerência.⁹⁷ O rito faz viver uma situação atual voltada para as origens que significam começo e também princípio fundador. Os meios de expressão caracterizam-se pelas originalidades. Os ritos religiosos podem não ser absolutos mas representam algo no qual a sociedade deseja se representar, ser identificada em face do absoluto. O rito é o espelho da ordem, da condição humana, que se explicita na alimentação, nos funerais, na hospitalidade, nas bênçãos e nos ritos de passagem e iniciação.

De acordo com a reflexão desenvolvida até aqui, percebemos que cultura, religião e identidade constituem um tripé quase que indissociável, visto que a pessoa humana não escapa dessa dinâmica, dessa realidade modeladora ou forjadora das identidades, quer individual ou grupal. Nos povos africanos, podemos visualizar

⁹⁷ Ibid., p. 81-82.

nitidamente o poder quase que determinante da cultura e, sobretudo, da religião na vida destes. Daí, a importância desses dois elementos articulados nos grupos étnicos africanos dispersos na diáspora brasileira, como 'mantenedores' ou recriadores da identidade e da memória, criando, dessa forma, espaços de resistência. Sendo o corpo o único depósito da fé, dos orixás, da lembrança, das tradições, do prolongamento dos antepassados - mesmo que profanado pela impiedade do sistema escravocrata branco - ele foi o grande responsável pela conservação dos valores e da possibilidade de reconstrução da identidade cultural dos africanos no Brasil. É sobre essa possibilidade de reconstrução de uma tal identidade que, neste trabalho, constitui a nossa hipótese, portanto, norteadora de nossa pesquisa, que será discutida com maior profundidade no terceiro capítulo desta dissertação.

CAPÍTULO III

3. AS IRMANDADES COMO ESPAÇO DE RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DOS POVOS NEGROS EM GOIÁS

Tendo tratado nos dois capítulos antecedentes sobre os elementos da cultura e da religião como fundamentos da identidade da pessoa humana e, no caso deste nosso estudo, da identidade dos povos africanos traficados para a cidade de Goiás, propomos que este capítulo cumpra a missão de responder ao objeto em investigação – as Irmandades como espaço de reconstrução da identidade dos negros em Goiás, no século XIX.

Para tanto, recorreremos constantemente às informações das reflexões anteriores, uma vez que elas carregam consigo informações contextualizadas da origem, cultura e religião dos povos africanos traficados para Goiás. Com esta perspectiva metodológica, tornam-se imprescindíveis para a construção deste capítulo nucleador os aspectos da cultura, da religião e da identidade já abordados em outros momentos desta dissertação.

3.1 Irmandade como Espaço de Vivência do Sagrado

No primeiro capítulo da pesquisa, nós mostramos o rosto destas Irmandades, chamando atenção para o fato de que elas constituíam o espaço do exercício, da organização e expressão do sagrado, da religião, em Vila Boa de Goiás, mais tarde Cidade de Goiás. As Irmandades eram, de fato, um recurso pedagógico de evangelização utilizado pelas ordens religiosas e pela Igreja particular. Nesses espaços, o fiel, o crente, o religioso e, porque não, o cidadão, sentiam-se importantes e protegidos tanto pelo poder civil como pelo poder eclesiástico e divino. Ao redor do altar da Igreja, reunia-se a família unida pelos laços de fé e da solidariedade, irmanada pelo santo protetor.⁹⁸ Nas ruas, faziam ouvir o seu grito de fé, de alegria, desfilando com as suas velas e rosários ao som dos instrumentos musicais e com fogos de artifício, dando viva aos santos, aos festeiros e aos foliões. Em outros momentos, submetiam-se aos flagelos, suplícios e cantilenas pelas ruas e praças até o templo sagrado.

A religião era a reguladora da sociedade, ditava as regras de como esta devia se comportar, viver, relacionar, gastar, trabalhar. Era ela que, por outro lado, dosava, controlava as explosões de alegrias festivas de seus associados e não associados. Enfim, a vida social era forjada, estimulada, mas, outrossim, vigiada pela religião. Mas era lá, no interior da casa de Deus, conversando com o santo, rogando-lhe as bênçãos e fazendo promessas, que os homens encontravam sentido para a vida e direção para o seu caminhar.

⁹⁸ LIVRO de Compromisso de Nossa Senhora do Rosário. op. cit. Cf. Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês do Cocalzinho, 1788. Arquivo IPHEBC.

Filiar-se a uma Irmandade era, na verdade, encontrar espaços para construir a identidade. Ter identidade era ser reconhecido, ser respeitado, ganhar força e dignidade; era ter uma família maior para ter com quem contar, ganhar status de pessoa importante e a atenção das personalidades ilustres, das autoridades civis e religiosas. Quanto maior o poder econômico e organizacional da Irmandade, maior seria o seu prestígio e o reconhecimento de seus membros associados. Este poder era demonstrado ou exibido no luxo das grandes festas e celebrações promovidas pelos Irmãos de mesa.⁹⁹

A religião acompanhava os associados do nascimento à sepultura. O capelão tinha como imperativo dedicar uma assistência religiosa total aos irmãos, sob pena de ser advertido, veementemente pelos seus superiores; e o que mais tranqüilizava um mortal fiel era a certeza de que receberia várias missas pelo sufrágio de sua alma, para, assim, alcançar a graça de entrar no céu.¹⁰⁰

Como já afirmamos no início desta pesquisa, os negros, ao entrarem nessas Irmandades, faziam-no por várias razões: ou eram forçados pelos senhores ou chefes da Igreja ou, simplesmente, por uma iniciativa individual e/ou grupal. Nós queremos crer que os negros buscavam espaços na sociedade. As Irmandades, com as suas procissões e festas, deviam ter despertado também os aspectos do familiar, do grupal e dos laços de solidariedade; conseguiram com que os africanos, em Goiás, fizessem das Irmandades um nicho, um anteparo para que, sob o véu do culto cristão ocidental, os orixás fossem cultuados, festejados e evocados por eles. Foi só dessa forma, sem repressão da polícia, sem excomunhão da Igreja e com permissão de seus senhores, que os negros puderam se reunir para prestar culto

⁹⁹ Idem

¹⁰⁰ GOIÁS. *Termos de visitas...* op. cit.

aos seus ancestrais e orixás, representados nos santos católicos. Assim, o templo servia como uma extensão do terreiro, e o terreiro, uma extensão do templo.

Aos poucos, crioulos, pretos e negros, escravizados ou livres, vão assumindo espaço no interior das Igrejas e dessas Irmandades. A Igreja queria, com isso, integrá-los na fé católica, esperando, dessa forma, estimulá-los a abandonarem a sua fé nos orixás, as suas tradições simbólicas, enfim, a sua cultura; isto porque, o que era sagrado para os africanos era profano para as autoridades eclesiásticas. Desse modo, essas Irmandades Católicas poderiam funcionar como espaço de domesticação e aculturação ou doutrinação desses negros em Goiás.¹⁰¹

Na Cidade de Goiás, os membros das Irmandades se aproximavam do sagrado pela exaltação ao santo padroeiro, pelas rezas do terço, novenas e missas dominicais, numa perspectiva da religião cristã. Diante disso, perguntamo-nos: de que forma esses irmãos africanos poderiam se desvencilhar dessa camisa de força? Como seria possível manter seus valores religiosos e culturais, uma vez que a pressão e o exercício contínuo de incutimento de uma doutrina alheia à realidade desses povos funcionavam como desagregação desta mesma cultura, numa flagrante negação da alteridade?

Sobre estes dois questionamentos, pretendemos responder mais adiante. Moraes diz que, nas festas da colônia, no nosso caso em Vila Boa de Goiás, o profano e o sagrado se misturavam. Essa mistura diminuía e caracterizava o pagão, aquele que era diferente do cidadão europeu civilizado. A festa, desse modo,

¹⁰¹ SILVA, J. M. da. *Racismo à brasileira: raízes históricas*. 3. ed. São Paulo: Anita, 1995. Conforme o relatório apresentado a Assembléia Legislativa Provincial de Goiaz em 1856, a Igreja de Santa Bárbara serviu como abrigo aos escravos foragidos e desertores. Cf. *Memórias Goianas*, v. 7. Goiânia: Ed. da UCG, 1997. p. 21

passava a ser uma resistência simbólica ao modelo ditado pela ideologia do branco colonialista.¹⁰²

O tratamento dispensado aos negros na Igreja não era o mesmo dispensado aos brancos. Os negros eram obrigados a sentar ou ocupar lugares diferentes e inferiores nos templos católicos. A estrutura familiar patriarcal fez que não houvesse igualdade na prática cristã entre os brancos e negros. Por mais que os negros se esforçassem na similaridade da prática cristã, mais eram desdenhados, segundo Bastide.¹⁰³

Essa separação, no âmbito da prática da vivência religiosa, deve ter despertado nos negros a consciência de pertença a uma 'raça' diferente. A intensificação dos cultos e festejos dos santos católicos que, no entender dos africanos, lhes eram solidários na dor e no suplício, foi enegrecendo o catolicismo das Irmandades em Goiás. É no contexto de reconhecimento das semelhanças e das diferenças que se torna perceptível o jogo de articulação entre poder e cultura, bem como a vontade de recuperar a autonomia e o estabelecimento dos caminhos para que se chegue a reconstrução da identidade, pelas trilhas da cultura, uma vez que é pela cultura que se dá o resgate da autonomia, e a reafirmação da diferença.¹⁰⁴

As irmandades dos brancos, ao vetarem a entrada de negros nos seus quadros, podem ter estimulado estes a fundarem as suas próprias irmandades, facilitando, de certo modo, o reforço dos laços de solidariedade das etnias africanas na Cidade de Goiás. "O Parentesco leva vantagem sobre o caráter religioso

¹⁰² MORAES, *A capitania dos Guayazes...* p.90. CURADO, op. cit. p. 133, também menciona as festas das Taieiras, do Boi, do Vilão e das Congadas.

¹⁰³ BASTIDE, *As religiões africanas...* p. 162. Cf. PHOL, J. op. cit.

¹⁰⁴ NOVAES, op. cit. p. 24.

desespiritualizando o santo, humanizando-o, tornando-o parecido sobre todos os pontos com seus irmãos da terra”.¹⁰⁵

Esses laços de solidariedade estreitados, certamente, levaram os africanos a construírem o seu jeito próprio de vivenciar, a seu modo, a fé no espaço católico, a sua cultura, reproduzindo aí o seu universo simbólico e contrariando, de certa forma, a doutrina católica.

Para contrapor às festas africanas, a Igreja recomendava, como obrigação, a recitação do terço em família, nas casas, arraiais, fazendas e vilas, todos os dias. Nas ruas, portanto, era proibido levantar altares e oratórios, bem como festas com animações e muitas luzes, além de músicas e outras práticas e festejos; à noite devia-se, portanto, rezar o Santo Terço e as ladainhas.¹⁰⁶

A nossa preocupação em mostrar as proibições feitas por personagens eclesiásticos a certos tipos de festas e festejos tem por objetivo, desse modo, evidenciar elementos de uma outra cultura que vem à tona, evidentemente, pelo discurso intolerante da Igreja, diante de uma ‘nova’ prática de fé no seio católico estranho às orientações da Igreja. O batuque, a dança, o ritmo frenético, a festa, as ornamentações, a ginga são elementos constitutivos da cultura dos povos africanos.

O Frei Michel Laurent Berthet, na sua viagem pelo interior do Brasil, informava aos seus patrícios franceses que a grande devoção dos brasileiros era a festa do Divino, devoção de origem provavelmente portuguesa. Ele encontrou essa festa na província de Goiás, no século XIX, e afirmava que as cerimônias exteriores e profanas que entusiasmavam o povo, “nestas festas a parte do diabo é maior que a de Deus”.

¹⁰⁵ BASTIDE, *As religiões africanas...*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 98.

A festa tinha como personagem principal o 'Imperador Divino', que participava das honras prestadas ao Espírito Santo. As procissões eram acompanhadas de foguetórios, música, iluminação de cenas, tiros de fuzil e se encerravam com a Santa Missa. Mas, tudo isso era precedido da Folia do Divino, que fazia peregrinação pedindo esmolas e donativos para custear a festa. O valor angariado nos campos e nas cidades devia cobrir os gastos com comida, bebida, ornamentações, músicos e o padre. Além do giro dos foliões pela região, havia também uma animada novena feita pelos devotos do Divino. Terminada a novena, que tinha início no começo da noite, seguiam-se os leilões e os devotos ofereciam ao Espírito Santo "doces e flores". Vale informar ao leitor que essa festa era celebrada no dia de Pentecostes.¹⁰⁷

Outra devoção muito popular, e que estava na alma do brasileiro, pela sua grande importância, era a festa de Nossa Senhora do Rosário. Berthet observou que poucas pessoas viviam sem o rosário em suas mãos ou no pescoço. Também eram inúmeras as paróquias dedicadas a Nossa Senhora do Rosário. Havia muitas Igrejas intituladas Rosário dos Pretos, porque eram os negros, escravos ou livres, que cuidavam dessas igrejas, que, geralmente, possuíam alguma riqueza. Cabia aos negros a organização das festas, novenas, implantação dos mastros com as bandeiras de Nossa Senhora e de São Benedito.

Segundo Berthet, São Bento (ou Benedito) era negro da ordem franciscana. Nos dias que precedem as festas, os negros se excitam de alegria. No dia da festa, assumem lugar de honra, vestem-se exuberantemente, cantam pelas ruas, dançam e são encarregados da polícia da cidade.¹⁰⁸ Os negros escravos assumem nas

¹⁰⁷ Cf. BERTHET, M. L. Uma Viagem de missões pelo Interior do Brasil. *Memórias goianas*, v. 1. Goiânia: Ed. da UCG, 1982. p.148-150.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 150-1.

festas um espaço que seria o lugar do senhor ou do patrão. Há, na festa do Rosário, um imperador e uma imperatriz que, normalmente, são negros. Em certas localidades, são aceitos crioulos ou brancos. Atentamo-nos ao que diz Berthet:

Na véspera, vêm-se passar pelas ruas, mulas carregadas demais que vêm parar frente à igreja do Rosário. São as bagagens da Imperatriz. Pouco depois, a Imperatriz com as damas de honra, pobres escravas mais bem vestidas do que suas patroas. Todas vêm a cavalo. Apeiam frente à Igreja, simulam rezar, depois montam de novo e conduzem a Imperatriz até sua casa. À noite há plantação dos mastros. Quando a multidão desaparece, os negros e as velhas negras executam cantos e danças pouco convenientes ao pé do mastro.¹⁰⁹

Depois de ter passado uma noite festiva, com muitas músicas e samba, o Imperador e a Imperatriz vão à Santa Missa e, logo após, os negros apresentam uma peça teatral cujos atores se vestem de cacique, põem chapéu de pena, espelho de cinco vinténs no peito, representando uma chacina. Em outros lugares, é costume celebrar a festa do Rosário dos Brancos após a festa dos negros. Aproveitam, portanto, os fiéis para fazerem promessas e pagar votos. Há muitas ofertas e doações e pagamentos de promessas em dinheiro para os santos. Isto pode explicar a riqueza das Igrejas do Rosário em Goiás. Todavia, a queixa do missionário dominicano francês é de que essas igrejas, em 1883, estavam tão pobres quanto as outras. A explicação é a seguinte:

Os negros têm um procurador pró-forma. A lei impõe-lhes um procurador branco, pois teme-se que eles despojem a Igreja. Mas, o procurador branco nem sempre é consciencioso e torna-se negro pelas suas sonegações. Eis porque, apesar das oferendas anuais, as Igrejas do Rosário permanecem pobres.¹¹⁰

¹⁰⁹ Ibid., p. 151.

¹¹⁰ Id.

A impressão do frade dominicano francês sobre a religião em Goiás, é profundamente negativa. Para ele, esta era uma religião supersticiosa, e o povo, moralmente decaído. Este quadro nos possibilita compreender bem melhor os motivos pelos quais visitantes, enviados pelos bispos do Rio de Janeiro, traziam tantas cartas pastorais com suas inúmeras proibições às festas e a outros comportamentos religiosos e sociais destoantes das normas e constituições da Igreja Católica.

O esplendor e o brilho das festas deviam-se muito à força organizacional e econômica das Irmandades. Essas associações possuíam uma certa força de mobilização uma vez que abrigavam muitos membros associados nos seus quadros, os quais, além de pagarem as anuidades e fazerem ofertas, também desenvolviam na Irmandade muitas obrigações quer no seu interior ou na sociedade maior.¹¹¹ Os laços afetivos, pelo espírito de pertença, iam construindo a solidariedade entre os filiados e unindo-os num mesmo objetivo. Aí consistia e estava a força da Irmandade capaz de conflitar muitas vezes com a própria hierarquia da Igreja Católica.

O cônego Trindade dá conta de que o bispo de Goiás, Dom Joaquim, saiu em defesa dos bispos Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, da Igreja de Olinda, e Dom Antônio de Macedo Costa, da Igreja do Grão Pará, acusando, por outro lado as Irmandades de que elas estavam sem vida espiritual e sem Cristo no coração de seus associados. Elas tinham se transformado em autarquias, fazendo do sacerdote mero celebrador de Missa do Sétimo Dia. No entender de Dom Joaquim, as

¹¹¹ LIVRO de Compromisso da Irmandade Nossa Senhora do Rozário da Cidade de Goiaz. Op. cit.

Irmandades foram maçonizadas, fugindo do real objetivo da Igreja e da sua missão original.¹¹²

A pesquisadora Cristina de Cássia Pereira Moraes afirma que, na comemoração de algo sagrado em Goiás, havia mistura de diversos aspectos do cotidiano, de elementos culturais, de mentalidades, da dominação ideológica do Estado português em cima da Igreja, que era tutelada pela coroa, e da colônia. Inúmeras festas ganharam espaço e foram desenvolvidas em Goiás. Nelas, o sagrado e o profano se misturavam; o sagrado e o profano caminhavam sempre juntos.

Muito embora as autoridades portuguesas procurassem controlar as festas religiosas no século XVIII, em Goiás, os escravos negros e indígenas procuravam fazer a sua própria festa dentro da festa. Na religião popular, bem como na tradição, o elemento sagrado e o profano iam se interpenetrando e penetrando na alma do povo de Goiás. Contudo, mesmo tendo a festa um caráter de controle ideológico sobre a população de Vila Boa, constituía espaço de alegria e felicidade, mesmo que momentâneas, permanecendo, apesar de tudo, o significado fundamental da celebração.¹¹³

As festas que estavam ligadas ao regime do padroado e também do projeto da reforma tridentina da Igreja Católica iam-se configurando em um dos eventos promotores da popularização do catolicismo moderno. Prestavam-se à difusão dos sacramentos e do culto aos santos, assumindo um aspecto lúdico. Esses elementos se adaptaram bem à sociedade colonial, por conta das tradições culturais dos povos indígenas e africanos.

¹¹² SILVA, op. cit., p. 241.

¹¹³ MORAES, *A Capitania dos Guayazes...* op. cit. p. 81-92.

A maioria das festas promovidas em Vila Boa estava ligada diretamente ao calendário litúrgico da Igreja Católica, e era menos uma questão de Estado. Tanto as festas oficiais como as religiosas eram patrocinadas com os recursos e economias de particulares. O governo da Capitania impunha, por intermédio dos responsáveis pela religião oficial, a obrigação de todos participarem da festa.¹¹⁴

3.2 Identidade Cultural e a Re-Significação dos Espaços nas Irmandades

Conforme já refletimos no primeiro capítulo, os africanos traficados para o Brasil e, de maneira particular, para Goiás, aqui chegaram com as suas tradições culturais, valores e religião. Eles vieram com uma identidade cultural forjada há milhares de anos. Essa identidade pressupõe uma somatória de experiências e vivências de um grupo étnico social que tem a sua maneira própria de viver e interpretar o mundo. A relação desses povos com seus antepassados tem o sentido de buscar sabedoria e respostas para as questões atuais, porque é no passado, na origem, que está a força, a energia. Lá estão os ancestrais, que se unem, em todo momento, à comunidade.¹¹⁵

Ao interpretar o mundo, a cultura africana interpreta a existência. Esses povos criaram um conjunto de idéias, desenvolveram hábitos e crenças, descobriram símbolos e valores. Assumiram ritos e deram significados às coisas, além de promoverem sua organização social e concepções estéticas. Vê-se que os africanos, ao se associarem nas Irmandades, levavam consigo toda uma bagagem cultural com seus hábitos e costumes, confrontando, à primeira vista, com os hábitos e

¹¹⁴ Ibid., p. 82-5. Cf. PHOL, op. cit. p. 143.

¹¹⁵ CEZNE, op cit., p. 8.

costumes da religião cristã. Essa herança cultural é algo intocável, é fonte de vida para as diversas etnias africanas. Essas raízes sagradas são alimentadoras dos povos africanos e garantem a existência de sua cultura. É por essa razão que esses novos irmãos, apesar de se submeterem às exigências dos senhores brancos e da Igreja, foram reinterpretando os espaços e os ritos cristãos para, desse modo, atender ao imperativo de suas raízes culturais e religiosas.

A forte pressão que sofriam, as humilhações, a negação de sua dignidade e as agonias da escravidão foram despertando nos negros um certo senso de preservação de seus laços culturais, buscando sempre a unidade. Desse modo, os negros passam não só a reinterpretar os espaços e as celebrações festivas mas, também, os próprios santos católicos, sincretizando-os com os seus orixás e suas entidades. Esses negros, portanto, olhavam o rito, os santos, as festas, os espaços e celebrações cristãs com o olhar da cultura africana.

Nós podemos constatar isso pelos inúmeros depoimentos de viajantes, historiadores, cronistas e visitantes católicos que descreveram a vida social em Goiás, nos séculos XVIII e XIX. Viajantes estrangeiros e padres visitantes se escandalizavam com a postura comportamental dos moradores da cidade de Goiás em sua participação nas festas, procissões, missas e em outros eventos sociais, a ponto do viajante francês Saint Hilaire dizer que havia um relaxamento dos costumes cristãos.¹¹⁶

A pressão racista dos brancos da Cidade de Goiás criava o desejo dos negros se fazerem parecidos com eles para, assim, serem reconhecidos como gente. Isso levava à organização dos negros em Irmandades, as quais procuravam mascarar os

¹¹⁶ SAINT HILARIE, op. cit. *apud* BUENO, F. de M. S. *História dos rituais religiosos na Cidade de Goiás: quaresma e semana santa*. Goiânia, 1997. Monografia - Departamento de História e Geografia e Ciências Sociais da Universidade Católica de Goiás, 1997. p. 20.

seus valores culturais, fingindo aceitar, na sua totalidade, os ritos e os dogmas cristãos. Porém, aos ritos, festas e celebrações cristãs foram incorporados símbolos do universo africano, fazendo coincidir, de certo modo, o calendário litúrgico cristão com o calendário das festas das religiões africanas. Então, ficaria fácil celebrar Iemanjá na festa de Nossa Senhora da Conceição, cultuar Iansã na festa de Santa Bárbara, ou Xangô, na festa de São Jorge.¹¹⁷

Dessa forma, as procissões religiosas católicas da Cidade de Goiás iam-se vestindo da roupagem cultural africana, com os seus ritos, suas músicas e instrumentos musicais, com suas coreografias e luminosidade. E os espaços iam sendo enegrecidos com a participação, cada vez maior, dos povos negros, propiciando, assim, uma reconstrução do universo simbólico atualizado em terras da diáspora goiana. Aí, se dava de fato, o exercício da memória, a sua recuperação e atualização. Ela vem totalmente nova, refeita, resignificada, porque é evocada num novo contexto; porque, na medida em que os membros de um grupo vão se distanciando, a probabilidade de uma diluição da memória se torna eminente. Mas, pelo contrário, muitos grupos unidos entre si podem imprimir a sua marca sobre o solo, exercitando as suas lembranças coletivas no interior do quadro social.

A cultura africana marcou de tal forma os espaços nessas irmandades que, em pleno século XXI, podemos visualizar traços culturais tipicamente africanos nas Irmandades negras católicas do Brasil. Manifestações festivas religiosas, como reisados, congadas, moçambiques e outras expressões devocionais, se espalharam em Goiás como herança cultural negra, reinterpretadas nos espaços católicos.¹¹⁸

¹¹⁷ SERRA, O. *Águas do Rei...* op. cit. p. 213-7.

¹¹⁸ HALBWCHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990. p. 70.

Esse comportamento, evidentemente, fora distanciando os negros, cada vez mais, da religião ocidental cristã, criando uma certa independência do senhor branco. As suas religiões tribais iam funcionando numa unidade de culto, facultando, desse modo, o nascimento das religiões de origem africana.¹¹⁹

A lembrança surge das malhas de solidariedade recíproca em que fizemos ou fazemos o nosso engajamento. De modo que a reconstrução da identidade de um grupo é possível quando se juntam os dados comuns do nosso espírito com os dados do outro ou dos outros. Então, as Irmandades possibilitaram o encontro desses povos no seu interior de modo a favorecer essa partilha e junção dos valores culturais africanos que permaneciam na alma daquele povo escravizado e quase que mutilado pela escravidão e preconceito racial.

O destino comum dos povos escravizados no Brasil somado às raízes culturais comuns, igualmente possibilitava o encontro, a organização, a comunhão e a solidariedade dos negros. Inúmeros foram os Quilombos, muitos derrotados e poucos prosperaram e sobreviveram. Nas Irmandades, a resistência foi sutil, simbólica e quase que indecifrável pelos senhores brancos. Sem muitas palavras, mas com o uso da linguagem corporal. Esses negros entendiam bem a linguagem dos gestos, do corpo, da dança, da expressão facial, dos sons do berimbau e do atabaque, tal qual ocorre nos cultos ritualísticos do candomblé ou outros cultos-afro, onde o corpo e a dança falam mais que mil palavras, porque falam pelos símbolos, pelo coração, pelo sensório, e não pela razão. Por isso, o racionalismo ocidental não podia e nem devia entender.¹²⁰

¹¹⁹ Segundo estudos de Martiniano o isolamento geográfico em Goiás não possibilitou essa proliferação de religiões afro-brasileiras. Cf. SILVA, *Sombra dos...* p. 197.

¹²⁰ UZUKWU, E. Corpo e memória na liturgia africana. *Concilium*, n. 259, Petrópolis, p. 92-101, 1995.

Dessa ressignificação dos espaços, para fazer deitar no chão dessa nova realidade a sua identidade, tira a seguinte conclusão o Austríaco Phol: “Os negros servem-se, em geral, de remédios baseados nas credices que trouxeram da pátria, atravessando o mar e, conservavam zelosamente”¹²¹

Essa declaração de Phol confirma que, de fato, houve uma persistência dos africanos em manter os seus valores culturais na Cidade de Goiás. É algo inegável, não seria possível uma preservação cultural sem uma ressignificação dos espaços e dos símbolos para uma razoável manutenção da identidade. Manter a identidade significava resgatar os mitos e os símbolos de origem pela memória coletiva. Era preciso sincretizar para sobreviver. Renato Ortiz diz que “A ênfase na autenticidade revela a necessidade visceral de se construir uma identidade que se contraponha ao pólo de dominação”.¹²²

Era no espaço social e comunitário das Irmandades que os negros iam fazendo o reavivamento da memória africana, protegendo-se nos chamados nichos materiais, nos cultos africanos verdadeiramente revitalizadores do reavivamento coletivo.¹²³ A memória coletiva constrói laços aproximativos do mito que se mostra, se manifesta e se exterioriza nos movimentos ritualísticos. Nos rituais festivos das Irmandades Católicas, em Goiás, nos festejos organizados e participados pelos negros, essa memória ia sendo reatualizada, o universo simbólico ia sendo recuperado para ordenar, ou reordenar, a história dos africanos e sua vida social em Goiás.¹²⁴

¹²¹ PHOL, J. op. cit., p. 125.

¹²² ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 56.

¹²³ Ibid., p. 107.

¹²⁴ Ibid., p. 135. A insistência das autoridades eclesiásticas em proibir certas manifestações ritualísticas dos negros nos cultos católicos, em Goiás, nos dá uma idéia de como o negro ia dando uma coloração africana às celebrações católicas. Cf. GOIÁS. *Termos de visitas...* op. cit.

Mesmo abstrata e sem existência real, como afirmava Levi-Strauss no final de seu trabalho, a identidade é importante como ponto de referência. A identidade cultural era, de fato, o que unia os africanos escravizados aqui em Goiás. Ela os impulsionava a criar os seus espaços de encontro e de resistência.¹²⁵

3.3 A Contribuição da Religião como Manutenção e Resistência da Identidade Cultural

Na província, como nós vimos ao relatar as Irmandades em Goiás, a religião é que promovia e controlava a vida social. Seria quase impossível escapar da influência religiosa, uma vez que esta era patrocinada pelo poder político. Por outro lado, participar da religião era uma necessidade para se escapar da exclusão social e celestial. A religião, dessa forma, congregava negros e brancos, muito embora fazendo distinção entre 'raças' e categorias. Sendo verdade que negros e brancos recebiam tratamento diferenciado na Igreja, também é certo que as etnias negras encontravam a sua maneira própria de tratar o sagrado, mesmo nos espaços e ritos católicos.

Quando falamos de resistência cultural a partir do dado da religião, partimos do princípio já afirmado anteriormente nesta dissertação de que a religião é algo indissociável da vida do africano; ela envolve a totalidade e orienta os rumos, o destino, a vida do povo africano, da tribo, do clã e da família. De forma que a religião lança raízes profundas na 'alma' africana de, modo a acompanhá-la, quer nas

¹²⁵ Ibid., p. 137. MATTOS, R. J. da C. op. cit. 93-95, afirma que no gênero de dança a paixão favorita das mulheres ordinárias era o lundu. O mesmo autor menciona também a crença em feitiçaria e o hábito de fumar em cachimbo na Província de Goiás. Sabemos que estes elementos são típicos da cultura africana.

grandes emigrações ou nos êxodos forçados da escravidão, alimentando-os, na esperança, com seus símbolos e orixás, fonte d'onde emana energia e força. Assim, a religião vai contribuindo para a resistência cultural, uma vez que religião e cultura se interpenetram, se misturam, se confundem; uma é 'filha' da outra.

A religião africana carrega na sua estrutura a formação de valores culturais de vital importância para as inúmeras etnias do Continente negro. Esses valores, sobre os quais nos referimos, já foram elencados quando falamos sobre a cultura e a religião dos banto, no início deste trabalho, mas é importante lembrar ao leitor que eles consistem no conjunto de idéias, ritos, atributos e mitos, bem como nas concepções estéticas e a organização social. Tudo isto é transmitido de geração para geração oralmente. Essa herança cultural é, pois, o ingrediente da identidade social, é a centralidade da cultura dos africanos, em especial para os povos banto; nela está o sagrado.

A exteriorização do sagrado se mostra pela religião, que por sua vez, faz a revelação dos aspectos culturais. Daí que esta religião transportada e mantida no corpo desses povos africanos, mostra-se com toda força nos momentos em que esses corpos entram no rito celebrativo, ocasião em que os mitos se tornam presentes na memória, no espaço e na festa. É essa identidade que mantém unidas as diversas etnias africanas. Clifford Geertz definiu cultura como “um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”.¹²⁶

¹²⁶ GEERTZ, op. cit., p. 103.

Pois bem, como a religião e a cultura africana são indissociáveis, e tendo afirmado, que a religião e a cultura africana são valores fundamentais na vida desses povos, cabe à religião, portanto, a função de, num contexto diferente, trazer presente, realimentar, mediante ritos celebrativos, a manutenção ou a reatualização dos significados, dos símbolos, no sentido de retransmitir às gerações futuras aquilo que foi herdado dos antepassados. A identidade serve para marcar a diferença diante do outro. O modo de ser do outro e a sua visão de mundo foram construídos em um outro espaço, numa outra experiência. Daí que a minha identidade cultural me diferencia do outro. Assim, os negros foram conquistando espaço para encontro do grupo no interior das Irmandades negras católicas, possibilitando, assim, o resgate da memória cultural.¹²⁷

Ao falarmos de uma religião capaz de manter a identidade cultural de um grupo, neste trabalho partimos do conceito elaborado por Geertz já mencionado no segundo capítulo. A religião é mesmo esse sistema de símbolos que atua no grupo ou na pessoa capaz de estabelecer disposições nos homens por meio da criação de conceitos de um ordenamento da existência.¹²⁸

A religião permitiu a preservação do grupo como algo organizado socialmente e, por isso, diferente. Essa diferença o torna reconhecido coletivamente pelos seus símbolos, que são anunciadores de sua diferença étnica ou cultural. Esse grupo deve ser capaz de atribuir a si próprio e fazer com que os outros percebam em si elementos diferenciadores, suas diferenças étnicas ou culturais, sua identidade. O caminho para a comunidade preservar sua forma organizacional e sua identidade

¹²⁷ A organização das Irmandades negras e a participação dos negros como irmãos associados nos seus quadros, nos dá uma idéia da importância desses espaços na Cidade de Goiás e em toda a Província. Cf. LIVRO de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. op. cit. LIVRO de Compromisso da irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Cocalzinho. op. cit.

¹²⁸ Ibid., p. 104.

constitui esforço e sucesso da transmissão dos princípios de orientação de conduta social para os seus participantes, a fim de que todos sejam impregnados por valores da base do grupo. Esses preceitos de condutas introjetados e vivenciados pelos membros do grupo na relação com os outros estabelecem limites próprios com relação ao outro. Os membros de um grupo se reconhecem sujeitos desse mesmo grupo¹²⁹. Clifford Geertz afirma que:

Para um antropólogo, a importância da religião está na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas – seu modelo de atitude – e de outro, das disposições ‘mentais’ enraizadas, mas, nem por isso, menos distintas – seu modelo para atitude. A partir dessas funções culturais fluem, por sua vez as suas funções social e psicológica.¹³⁰

A religião africana impulsiona os seus membros para uma atitude diante da vida, diante do mundo, diante da realidade de escravidão e segregação. Ela exerce uma função social importantíssima na vida dos africanos em Goiás, no sentido de manter vivos alguns traços de sua identidade cultural, os seus referenciais, os seus antepassados, a sua memória e as suas raízes históricas, mesmo que diluídas. Se, para alguns homens, como dizia Geertz, a religião pode ser usada ou utilizada superficialmente no que se refere ao mundo secular, outros homens fazem uso da religião aplicando a sua fé em cada momento, em cada situação e em cada oportunidade. A importância da religião consiste, justamente, em manter vivo na ‘alma’ do africano, em Goiás, um conjunto de valores culturais, herança de seus ancestrais que, embora, modificado na sua originalidade, ausente não seria possível

¹²⁹ BRANDÃO, *Identidade e...* p. 105-6.

¹³⁰ GEERTZ, op. cit., p.140.

a esses povos vislumbrarem um futuro diferente e, por isso, resistirem. É essa ligação que a religião é capaz de fazer tão bem, ligando os dois mundos, as duas realidades. O grupo de viventes é ligado com as bases da energia vital. Esta energia brota, passa pela ancestralidade e chega ao grupo pelos ritos, na linguagem de seus mais variados símbolos. Esses povos sabem muito bem lidar com esses sistemas de significados das simbologias ou dos símbolos. A religião, entendida como um conjunto de símbolos sagrados e ordenados, ajuda os fiéis, que, com ela, se compromete em mediar o caminho para se conhecerem as condições para que a vida seja de fato vivida.

No primeiro capítulo desta pesquisa, refletimos sobre a preciosidade que é o dom da vida para os povos africanos, daí o seu jeito festivo e alegre de celebrar a vida, a natureza e o mundo. Acontece que, em regime de escravidão e de trabalho forçado até a exaustão, tornava-se extremamente difícil construir esse espaço celebrativo e valorativo da vida.

Esse espaço só vai se dar no interior das Irmandades negras católicas. Ali, os negros, promovendo os seus encontros regularmente, sob o véu da religião cristã, faziam memória e cultuavam os orixás e ancestrais para, depois, se esmerarem exuberantemente nas festas e procissões católicas, mas por trás, estariam cultuando, aplaudindo e festejando as suas divindades. Sim, porque o sentido da unidade, da comunhão e da solidariedade figura como algo de primeira grandeza na vida dos povos africanos. A religião africana promoveu unidade de grupos e etnias africanas em Goiás.

Para o padre Palacin, a religião congregou e organizou grande parte dos valores e da vida social da capitania e, devido a grande presença de africanos, introduziu-se, em Goiás, muitos rituais e crenças trazidos da África. A prática desses

rituais e crenças dava-se, a princípio, de maneira camuflada, sob a aparência cristã. Dessa forma é que a presença das religiões africanas em Goiás acabou por fixar uma convivência, bem como a diferença religiosa entre os brancos e negros. Essas diferenças ganhavam realce nas celebrações, na organização das Irmandades e, sobretudo, no modo de preparar a riqueza das festas das Irmandades negras em Goiás.¹³¹

3.4 A Festa como Experiência do Sagrado e da Libertação

A festa é um dos fenômenos mais significativos e universais da religião. “Constitui um dado de extraordinária importância e incidência para conhecer a vida, a fé e a espiritualidade de um povo”¹³². Esta definição nos leva a compreender a festa como espaço propiciador para a afirmação da vida. Ela possibilita a quebra da rotina e o encontro consigo mesmo, com a comunidade, com a vida, numa dimensão libertadora. A festa pode favorecer a reconstrução do sonho e da possibilidade de um novo começo, de uma nova perspectiva.

Os brancos viam nas danças, batuques e outras expressões africanas, que consideravam puro lazer, um meio para aliviar as tensões e o cansaço do trabalho. Associavam essas danças às suas festas religiosas sendo então um instrumento de cooptação do negro às sociedades dos brancos.¹³³

¹³¹ PALACIN, L., op. cit., 1996. p. 194. Cf. LIVRO de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. op. cit. cap. 2.

¹³² SCHLESINGER, op. cit., p. 654.

¹³³ BERTAZZO, J. *O escravo e a religião*. In: AMADO, W. (Org.). *A religião e o negro no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 55.

A festa mostra o desejo de quem é escravo de um dia ser livre e, na sua dinâmica, mostra a dureza da escravidão. O reisado, a congada e outras formas festivas dos negros congregaram e revitalizaram valores e culturas, em Goiás; valores constitutivos das diversas etnias para cá transportadas.¹³⁴ As festas organizadas pelos negros assustavam os senhores brancos, que as interpretavam como ameaça à ordem, à moral e à decência. Eram perigo constante para o equilíbrio social. Comentando o Código de Posturas da Cidade do Recife, o sociólogo Freyre transcreve o seguinte: “Assim fica proibido, na cidade do Recife, a partir de 10 de dezembro de 1831, fazer alguém vozerias, alaridos e gritarias pelas ruas, restrição que atingia em cheio os africanos e suas expansões de caráter religioso ou simplesmente recreativo.”¹³⁵

O negro era tolhido de toda e qualquer forma de lazer. As imposições proibitórias das posturas das câmaras municipais representavam apenas os interesses de uma classe, de uma raça ou de uma cultura de um grupo social. Esse tipo de opressão acabava fomentando as revoltas ou insurreições, como a das cabanadas, dos baianos, quebra-quilos e outras.¹³⁶

A estrutura das festas organizadas pelos negros africanos parecia reproduzir, em Goiás, uma realidade vivida por eles na África. A recriação de personagens como reis, rainhas, juízes, juízas e governadores nas congadas de Goiás poderia despertar um certo desejo nos povos negros em reconstruir aquela realidade simbólica da festa na Cidade de Goiás. Os símbolos, as imagens, os gestos, os instrumentos musicais e o corpo iam se transformando num rito de libertação, em

¹³⁴ Nas festas do Espírito Santo em homenagem a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, os negros se apresentavam na alvorada do domingo da festa com a intitulada “Banda de Couro”. MENDONÇA, B. S. C. op. cit. p. 249.

¹³⁵ FREYRE, op. cit., p. 387.

¹³⁶ FREYRE, op. cit., p. 389.

armas sociais. A festa remetia os negros ao passado, aos seus ancestrais, às suas raízes, e esse estado de espírito e de reavivamento de memória os fortalecia e reforçava a sua identidade social na Cidade de Goiás.

A noite se transformava, em certas ocasiões, palco no qual se dava a expressão da vida social e cultural dos negros, o exercício do culto aos orixás. Os símbolos católicos introduzidos na sua fé, manifestados no culto afro ou católico, significavam a defesa coletiva dos negros contra a sociedade colonial. O corpo negro constituía o veículo de vivência religiosa, por que a riqueza dos gestos dispensava a multiplicação de palavras.

Mas era sobretudo nas festas que os negros suplantavam a igreja oficial. Elas eram organizadas e dirigidas pelas Irmandades, e nelas a cultura africana das congadas, da dança, dos instrumentos de percussão tomava o primeiro lugar, envolvendo e diminuindo a força de celebração branca.¹³⁷

A festa compreende fartura de alimentos e bebidas, de solidariedade e de reencontro. Para os negros africanos, submetidos às asperezas da escravidão, a festa era tudo isso e muito mais; era a forma de resistir ao sistema, na busca de sempre reconstruir os seus laços culturais. A atitude do indivíduo com relação à sociedade e todas as suas formas e a influência de uma religião nas relações sociais dependem do espírito que permeia a doutrina, o culto e a organização do grupo. A festa, portanto, no contexto religioso afro-brasileiro torna-se uma resistência às forças que atentam contra a vida dos negros e contra seu conjunto de símbolos e valores.

¹³⁷ BERTAZZO, op. cit., p. 68.

Entendemos, contudo, que o universo cultural e religioso dos negros africanos é muito forte e significativo, funcionando como base de uma profunda resistência e perpetuação de seus valores. Desroche entendia que a crença dos africanos devotada na providência de Deus é o que propiciava a esperança deles, independente do credo religioso. Isto os tornava mais fortes para resistir contra tudo e contra todos.¹³⁸

3.5 O Corpo como Veículo de Transmissão de valores Culturais e de Resistência

O *Dicionário Aurélio* define a palavra ‘corpo’ como parte material, animal ou carne, do ser humano, por oposição à alma, ao espírito¹³⁹. É parte material do ser vivo. Nos antigos livros bíblicos, não há uma contraposição entre o corpo e a alma, não se cultiva o dualismo grego entre corpo-alma. O corpo é evidência da personalidade humana e manifestação da humanidade; lugar de sua realização existencial e, logicamente, o primeiro campo de expressão da própria humanidade. O corpo é o lugar da comunicação e também do reconhecimento do outro. É instrumento de transformação do mundo, é a origem e a possibilidade de fazer cultura e modificar ou ‘completar’ a obra do criador. “Quase todas as grandes culturas da humanidade desprezaram o corpo humano e o trataram como se fosse uma prisão que retém a verdadeira humanidade que é feita dos valores intelectuais”.¹⁴⁰

¹³⁸ DESROCHE, H. *O homem e suas religiões: ciências humanas e experiências religiosas*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 52.

¹³⁹ HOLANDA, A. B. de. *Novo Dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1986.

¹⁴⁰ COMBLIN, J. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 76.

O evangelho cristão não comunga da concepção grega, mas o cristianismo histórico embarcou no pensamento dualístico grego. A representação bíblica do homem considera-o na sua totalidade, indivisível. Parece-nos que nenhum outro povo, melhor que o negro, soube valorizar a dimensão do corpo, celebrando nele o sagrado, a vida, a resistência, a história, a festa e a dança. Um corpo amado e valorizado porque não possui e nem assumiu a visão dualista da cultura dos filósofos gregos que estabeleceram a dicotomia entre corpo e alma. O canto do negro embala todo o seu corpo, porque todo o corpo fala na cultura do negro.

A cultura africana é movida por um dinamismo tão grande que as expressões culturais de ontem se reproduziram no presente. Esta cultura nos chega, evidentemente, por meio do corpo, das mãos, dos pés, do coração e da mente, porque o negro já carrega, em seu corpo, toda uma herança cultural herdada da ancestralidade e que se manifesta de maneira recriada no presente. Pois bem, é neste corpo que se enfeita de fitas, colares, pinturas, vestes coloridas, que gesticula, reverencia, ginga capoeira, se rebela... é nele que mora a memória que faz a identidade e possibilita a resistência. Resistir é continuar sonhando com a possibilidade de vida, de ser gente, de ser conhecido como pertencente a um grupo social, a uma etnia com cultura e modo próprio de ver e interpretar a vida e o mundo.

O corpo negro é marcado por uma caminhada histórica milenar cheia de símbolos e significados dos seus antepassados. Constitui o próprio templo no qual penetra o divino, o sagrado. Daí é que entendemos como o corpo negro é litúrgico, sagrado, ponte de comunicação entre o divino e a comunidade. É por ele que se chega à cura dos males, à religião, à experiência histórica do passado, à proteção dos orixás, às tradições, às cantigas. É nele que reside a memória, as experiências,

as raízes de um passado que se reatualiza no presente, conforme pensa o sociólogo francês Halbwachs quando mostra que a nossa memória sustenta na história vivida.

A vocação para construir e viver em comunidade, em grupos, em associações organizadas das diversas etnias transportadas para o Brasil Colônia, possibilitou a reconstrução ou conservação da memória de identidade como reconstrução ou, de certo modo, um refazer do passado com a contribuição dos dados do tempo presente.

Halbwachs, entendendo que não seria possível recuperar o passado sem que tivesse sido conservado no material que nos cerca, proclamou o seguinte: “É sobre o espaço, sobre o nosso espaço – aquele que ocupamos, por onde sempre passamos ao qual sempre temos acesso e que em todo o caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é, a cada momento, capaz de reconstruir”.¹⁴¹ Desse modo, vemos, nos inúmeros terreiros espalhados no Brasil Colônia e no Brasil atual, nas confrarias do Rosário, de São Benedito, Nossa Senhora das Mercês, espaços propiciadores do desenvolvimento da memória coletiva, da identidade cultural.

Woortmann afirma que: “toda memória é construída e tem em si um certo interesse já que ela é constituída no presente”¹⁴². Acontece que não há como negar a intenção dos negros ao celebrarem as festas, ao realizarem os seus cultos celebrativos, suas rodas de batuques, e também que não houvesse aí uma intencionalidade de reconstrução de seu universo mental, forjando, assim, a sua resistência e identidade. Interpretando a sala como o espaço público da casa onde se produz o discurso político, Woortmann nos possibilita entender que o terreiro e as

¹⁴¹ HALBWACHS, M. A memória coletiva. Tradução de Laurent Leon Shaffter. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990. p. 143.

¹⁴² WOORTMANN, E. F. Homens de hoje mulheres de ontem: gênero e memória no seringal. *Memória*, Goiânia, p. 90, 1998.

confrarias católicas dedicadas aos negros propiciaram a comunicação e perpetuação dos valores culturais dos povos africanos subjugados nas terras de escravidão. Uma comunicação que se dava menos no aspecto oral que na gestualidade, nas mais ricas e variadas formas de expressão corporal do negro¹⁴³. Ora, viver no presente os valores socialmente ressignificados constitui uma lembrança. E lembrar é uma obra, uma ação, reordenação da história vivida, conforme Eckert citando Walbwachs¹⁴⁴: “...é na memória que estão os significados de uma história vivida, e é graças a ela que a comunidade pode manter uma noção de continuidade contra a imagem de morte, isto é, da pluralidade e da dissociação”.¹⁴⁵

Não é possível reconstruir a identidade de um grupo se não há um cuidado com a memória coletiva. Ela constitui o referencial possibilitador de um repensar, de uma recomposição de seus projetos e perspectivas. Fazer memória não é se prender ao passado, nem tampouco uma reprodução do que foi vivido a tempos idos, mas uma idealização de um ‘devir’ coletivo. Cezne, ao falar sobre a religião tradicional africana, diz o seguinte: “A religião tradicional está fundamentada no passado e o regresso ao passado não é apenas intelectual. Tocar no antepassado é tocar em todo o sistema social, moral e espiritual”.¹⁴⁶

Acontece que não há dogmas nem compêndios de regras e leis escritas para a normatização dessa religião. As comunidades assimilam e praticam as crenças através da transmissão oral de geração para geração. Isso nos faz compreender melhor o exercício e o esforço da recuperação da memória de um povo ex-patriado e humilhado em terras estrangeiras. Eclea Bosi, citando Halbwachs, afirma que: “Na

¹⁴³ Ibid., p. 106.

¹⁴⁴ ECKERT, C. Estudo etnográfico dos ritmos temporais e da duração social de uma comunidade de trabalho no Sul da França. *Memórias*, Goiânia, p. 144, 1998.

¹⁴⁵ Ibid., p. 165.

¹⁴⁶ CEZNE, op. cit., p. 9.

maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado”.¹⁴⁷

Imaginemos, portanto, a realidade dos negros africanos em Goiás, numa mistura, propositadamente ou não, de variados grupos étnicos: como seria possível reviver o passado nesse pluralismo étnico? Somos levados a concordar, desse modo, que fazer memória é ressignificar o passado; é refazê-lo no contexto do presente. Segundo Silva, os negros conseguiram recriar a sua cultura, sobretudo nas manifestações religiosas. Recuperaram as tradições religiosas africanas, como candomblé, enegreceram o catolicismo das confrarias, recriaram as congadas e outras expressões próprias da cultura afro.¹⁴⁸

No corpo, os negros traziam o batuque, a dança, a arte marcial, o axé, a religião, os orixás, as tradições de seus ancestrais, a culinária, o canto, a memória. Atingir este corpo era profanar um templo, negar uma religião, destruir uma identidade, minar a sua resistência, apagar a sua memória, o seu passado. O corpo negro era visto e tratado pelo branco europeu colonizador como fonte de lucro e riquezas, instrumento de trabalho. Poder-se-ia, portanto, explorá-lo até a exaustão, reduzi-lo a ninguém. Trazendo no corpo toda uma experiência social africana, com seu conjunto de valores próprios e diferenciados de uma cultura branca, os negros foram alvo da tortura física, mental e espiritual, uma vez que a cultura branca dominante via no corpo negro a sede de todo mal, do perigo, da surpresa, do enigmático, da malícia.

Então, era necessário aviltar, aniquilar a vida pulsante dos corpos negros, atentando, desse modo, contra a memória de um povo que foi despojado,

¹⁴⁷ BOSI, E. *Memória e sociedade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. p. 55.

¹⁴⁸ SILVA, A. A. da. O dinamismo da cultura afro. *Banquete da vida*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 105-17.

desprovido e arrancado de suas raízes. A visão dualista iniciada na alma de uma cultura branca legitimou, por certo, as atrocidades praticadas contra os indefesos cativos. O corpo negro que possibilitou a sobrevivência das religiões africanas em terras de servidão agora está profanado pelo orgulho e prepotência de uma 'elite' colonial branca.

As artimanhas e armadilhas, tanto religiosas como políticas e ideológicas, não foram capazes de calar o negro, "Mesmo calada a boca, resta o peito". Os negros reconstruíram o seu universo cultural nas senzalas, nos terreiros, nos canaviais, nas igrejas, nos cafezais, nos campos e nas cidades, com a sua linguagem própria, expressada nos contornos, nos gestos, na fala do corpo, numa constante e persistente reconstrução de identidade.

O corpo, como expressão da vida, do sagrado, do belo, da comunicação funcionou e funciona sempre para os povos negros como elemento que carrega, armazena e expressa a memória e os valores culturais e culturais de sua gente. A experiência e o valor de se viver comunitariamente, estabelecendo redes de solidariedade, possibilitaram aos negros resistirem pela memória preservada.

É dessa forma que entendemos a resistência, a contribuição da religião como mantenedora e preservadora da identidade e da cultura dos povos negros na Cidade de Goiás. Uma religião sem muitas ou nenhuma palavra, mas carregada de gestos e símbolos exteriorizados pelos ritos realizados por uma ação corporal. Nesses casos, o corpo fala por mil palavras e costuma ser mais verdadeiro do que o discurso.

As Irmandades Católicas e as ruas da Cidade de Goiás foram, aos poucos, se acostumando com o colorido da cultura africana, com os seus cantos e tambores, com os seus frenéticos batuques e contagiantes procissões patrocinadas pelos irmãos negros das Irmandades do Rosário e São Benedito, a ponto de viajantes,

cronistas e visitantes denunciarem isto com horror e espanto, enquanto outros, igualmente preocupados em narrar esse fenômeno, referem-se às festas dos negros com muita saudade e apreço, como é o caso de Sebastião Fleury Curado, que, ao falar sobre a festa da Entrada da Rainha, nos festejos de Nossa Senhora do Rosário, em Goiás, no século XVIII e XIX, menciona a sua grandiosidade, e a dignidade dos irmãos negros resgatada e apresentada na ocasião em que mais de duzentos cavaleiros e amazonas desfilavam em cavalos reluzindo ouro e prata pelas ruas da cidade, apresentando uma bonita Rainha Negra, que haveria de depositar o ouro que enfeitava os seus cabelos aos pés da Santa.¹⁴⁹

3.6 As Irmandades Negras como Espaço de Reconstrução da Identidade Negra

Percebemos que as Irmandades negras, ao desenvolverem atividades no seu interior e fora dele (de certo modo aproximado dos valores da cultura dos povos africanos em Goiás), ensejou aos negros, certos espaços possíveis de um anteparo da cultura desses novos irmãos africanos, nessas associações.

No início da nossa dissertação, elencamos e demonstramos a riqueza cultural dos negros traficados para Goiás, especialmente dos povos banto, por serem aqui a maioria.¹⁵⁰ Nessa cultura despontavam valores como religião, festas, ritos, solidariedade, unidade, vitalidade, comunhão, símbolos, músicas, dança, culto. Vimos também a importância que os africanos davam ao corpo e a sua ligação com os orixás e divindades. Acreditavam, enfim, que a função da religião é ligar os dois mundos, o visível e o invisível, e harmonizá-los e fazer com que os homens tenham

¹⁴⁹ CURADO, S. F. *Memórias históricas*. 1. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1959. p. 129.

¹⁵⁰ KARASCH, M. *Minha Nação...* op. cit.

boas relações com a natureza, com a força vital, com o Deus supremo criador. Enquanto, nas Irmandades, esses mesmos negros iam encontrar uma estrutura com abertura para a prática da festa, da reza de novena, dos ritos celebrativos dominicais, do espírito de pertença, do cuidado com as necessidades dos irmãos, do comunitário.¹⁵¹

Os negros olhavam tudo isso com o olhar dos valores culturais africanos e procuravam, então, ressignificar os espaços, os objetos, os ritos, os gestos, os santos, os símbolos sagrados. Dessa forma, Roger Bastide entendeu que o catolicismo das Irmandades do qual os negros participavam tornou-se enegrecido, inculturado, ressignificado. O universo cultural negro e sua cosmovisão foram se apropriando desses espaços a ponto de a sociedade identificar e diferenciar com facilidade as Irmandades dos negros das Irmandades dos brancos, em Goiás¹⁵².

Como essas Irmandades eram profundamente laicizadas, gozavam de uma certa autonomia, possuindo uma direção leiga composta pelos chamados 'irmãos de mesa'. Isto acabava criando uma certa flexibilidade para o desenvolvimento de um comportamento dessa natureza. Os negros iam percebendo que era possível sincretizar, era possível prestar culto aos seus orixás, escondendo-os por trás dos santos, compatibilizando o seu calendário litúrgico com o calendário da religião africana.¹⁵³

Entenderam, também, que era possível vestir as crianças negras de anjos e desfilarem em procissão na Cidade de Goiás. Descobriram que era possível fazer uma

¹⁵¹ Livros de Compromisso das Irmandades (op. cit. 110) citados na referência bibliográfica desta dissertação. As irmandades gozavam de um prestígio tão significativo na sociedade de Goiás que Belkiss Mendonça noticia, no seu livro, a morte de José Joaquim da Veiga no ano de 1840 e que o cortejo fúnebre foi acompanhado por todas as Irmandades de Pirenópolis. Em 1878 faleceu o mestre Pe Francisco Inácio da Luz musicista exímio de Pirenópolis e no seu cortejo fúnebre teve acompanhamento de todas as irmandades religiosas.

¹⁵² BASTIDE, *As religiões africanas...* p.159.

¹⁵³ SERRA, op. cit. p. 215

festa dentro da festa oficial e bem como viver os valores da religião de seus ancestrais africanos na religião oficial, evidentemente, de maneira camuflada.¹⁵⁴ Caso isto não fosse patente, de que forma nos chegariam a congada, o reisado, o batuque, os moçambique, as práticas de rezadeiras e benzedadeiras, se estas heranças culturais não tivessem encontrado um nicho para se protegerem e conservarem? Só dessa forma, os povos negros poderiam reconstruir a sua identidade na diáspora goiana, na Cidade de Goiás, no longínquo século XIX.¹⁵⁵

Então, fica entendido que a religião prestou um grande serviço às inúmeras etnias africanas em Goiás e no Brasil, na medida em que, por meio de seus cultos e festejos, os mitos de origem foram se revelando, pelos seus símbolos, nos variados ritos desenvolvidos nos templos e, mais tarde, nos terreiros, livres então da pressão da polícia e da legislação racista que se impunha violentamente contra os africanos, em Goiás e no Brasil.¹⁵⁶

É este conjunto de valores culturais, esse conjunto de elementos de mediações simbólicas, que vão responder pela identidade dos negros na Cidade de Goiás. Essas articulações fazem que os povos africanos cresçam na consciência de que são diferentes do outro. Muniz Sodré diz que a “idéia de cultura aqui vale à de uma unidade de identificações”. A cultura é uma maneira de abordar o real. Por isso mesmo, numa religião de brancos, o negro participa do sagrado dele ou se aproxima com os olhos e concepções de sua cultura. Daí que a identidade cultural anuncia, e provoca, um sentimento de pertença.¹⁵⁷

¹⁵⁴ PHOL, J. op. cit. 143-145.

¹⁵⁵ LEITE, I. B. *Antropologia da Viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1996. p. 150.

¹⁵⁶ LEITE, I. B. *Antropologia da viagem...* op. cit. p. 145.

¹⁵⁷ SODRÉ, M. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 45-7.

Nossa reflexão vai nos conduzindo a compreender, portanto, a identidade cultural como a singularização desses irmãos negros. Mas nós estamos falando aqui de uma identidade reconstruída, ressignificada num outro momento histórico e circunstancial. É, de fato, uma identidade que quer ser uma resistência ao aniquilamento dos princípios e da pessoa do africano na diáspora goiana. Não podemos negar que a simbologia do corpo, da música, da dança e da festa tenha funcionado com o objetivo de contrapor a cultura ocidental áspera e racional. São características culturais negras que resultaram da resistência.

Isto é produto da Irmandade negra porque ela constituía o único espaço permitido pelos brancos para que os negros pudessem se encontrar num grupo maior e festejar ou rezar. Também pelas Irmandades chegaram até nós fragmentos da língua Kimbundo, dos banto, e a língua loruba, uma vez que os cantos das festas e as congadas, bem com as suas falas, ainda carregam muitas frases do idioma dos povos banto.¹⁵⁸

Enquanto a religião das Irmandades Católicas pregava a existência de um paraíso a ser alcançado lá na frente, no futuro, os povos negros procuravam encontrá-lo no passado, nos ancestrais. Lá está o paraíso, a “terra prometida”, a energia original, o começo de tudo. Para Muniz Sodré, os negros no Brasil “contornaram qualquer ethos de vitimização com estratégias e simbolizações geradas pela lógica própria, comprometida com a sobrevivência e a expansão do grupo dito ‘afro-brasileiro’”.¹⁵⁹

Muitas vezes, ou na maioria das vezes, essa sobrevivência passa pela religião, porque, mesmo sendo a cultura algo imanente, próprio do indivíduo, este a

¹⁵⁸ BRANDÃO, C. R. Pretos, peões e congos... op. cit. Cf. BRMJAMIN, R. *Caderno de folclore*, Rio de Janeiro, 1977, n. 18.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 102.

encontra na vivência do grupo. Se a identidade é um processo histórico, na história das Irmandades, foi-se reconstruindo a identidade cultural dos africanos em Goiás. Tal como o candomblé, o xangô, e o vodu, as Irmandades negras foram sendo transformadas em veículos de reconstrução da identidade para os negros livres ou escravos. Mas evidentemente que, ao lado dos fenômenos da religião e do contato com as fontes simbólicas, pulsava também nos irmãos das Irmandades negras a afirmação grupal, a reafirmação da identidade e o desenvolvimento de certas práticas de poder.¹⁶⁰

A construção da identidade sempre é dinâmica, processual e que se dá dentro das Irmandades. Os elementos comuns do grupo são juntados. A língua, a história, a religião, a situação, enfim, todos os elementos culturais se juntam para reconstruir uma identidade violentada, mas que resiste e que pretende conquistar um novo espaço.

Munanga interroga os seus leitores colocando a questão: “como formar uma identidade em torno de uma cultura até certo ponto expropriada e nem sempre assumida com orgulho pelas maiorias de negros e mestiços?”. Nós sabemos que não foi fácil resistir e nem, tampouco, preservar aquilo que manteria a dignidade negra na diáspora goiana. Mas era preciso reconstruir os seus valores, reelaborá-los, ressignificá-los para não perderem o sentido da vida.¹⁶¹

Enquanto o discurso colonial via o corpo negro como máquina de produzir riquezas, a cultura negra o considerava veículo do sagrado, herança dos deuses e dos ancestrais. A experiência do sagrado, mais de natureza corporal do que

¹⁶⁰ O exercício de certas funções e cargos importantes nas Irmandades evidencia uma configuração de poder e auto-estima. Cf. LIVRO de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. op. cit. Cap. 2 e 3.

¹⁶¹ MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 124.

intelectual, permite-nos dizer que o corpo é a parte de integração dos símbolos e se integra, ao mesmo tempo, ao simbolismo coletivo exteriorizado pelos gestos, pelo olhar e pelas atitudes. É esse mesmo corpo que incorpora e se torna o lugar do rito. É esse corpo que vai entrar nas Irmandades do Rosário, de São Benedito e de Santa Efigênia carregando consigo uma identidade cultural estruturada num conjunto de valores e experiências próprias do africano e encontrar, no espaço cristão, as festas, os rituais de iniciação, os rituais de morte, a música, a comunicação com o santo. Tudo isso vai estimulando os negros a lembrarem, reconstruírem o seu universo de símbolos, a sua cosmovisão, os seus traços culturais.¹⁶²

Acreditamos que as Irmandades dos negros em Goiás, no século XIX, constituíam um dos únicos lugares onde os povos negros ainda poderiam viver com maior profundidade a sacralidade do corpo. Nesses espaços, há, por parte dos negros, o esforço pela recuperação da soberania que se mostra nos gestos, numa troca de olhar, na fala e nas suas atitudes comportamentais. Mas o saber se revela muito mais pelo segredo que está mergulhado no corpo e na liturgia, e só aí ele é exibido. O segredo faz parte da identidade religiosa dos africanos e necessita de tempo e espaço para ser transmitido às gerações. O silêncio também constitui outro elemento importante na cultura dos povos africanos e, geralmente, funciona como recurso estratégico de preservação da identidade.

As divindades e os ancestrais bem como a origem e a morte se encontram num ritual africano. Nas Irmandades, o Batismo e a Unção dos Enfermos soam como predicados indispensáveis e inadiáveis. Os irmãos negros iam-se identificando e

¹⁶² SODRÉ, op. cit., p. 178-9. Cf. GOIÁS. Termos de visitas...op. cit.

ressignificando esses ritos, fazendo que os seus elementos de fé fossem por eles traduzidos. Seria o mascaramento dos valores africanos na prática da fé da Igreja Católica.

Os negros africanos, por sua vez, tiveram, naturalmente, de usar de muita criatividade para construir uma certa resistência às investidas do projeto evangelizador colonial, o que Antonio Aparecido da Silva chama de cultura de resistência afro. Vejamos o que ele afirma:

a capacidade de recriação da cultura afro pode ser verificada sobretudo nas práticas religiosas. Tanto no que diz respeito à recuperação das tradições religiosas africanas, quanto à reconfiguração do catolicismo, o negro mostrou-se habilidoso e engenhoso.¹⁶³

Segundo o pesquisador acima citado, os povos banto foram os primeiros a inculturar a fé cristã. Há procedência nesta afirmação, uma vez que, sabemos, os Banto ocupavam em maior número as Irmandades católicas, dando um colorido 'negro' a essas associações. Com o culto a Nossa Senhora, as Irmandades ganharam novas expressões, uma vez que esses povos conseguiram recriar o catolicismo no jeito banto com as congadas e reisados, abrigando, no seu interior, diferentes povos africanos em diferentes situações (escravos, livres, novos, idosos...), homens e mulheres de diferentes culturas, línguas e religiões, formando, ao que nos parece, uma comunidade aparentemente heterogênea, mas unidos, pelo destino comum, ao redor do altar e sob o véu da religião oficial para a grande construção da solidariedade no esforço comum de recriação da vida vivida, outrora, na pátria-mãe, deixada para trás e atualizada no momento presente. Para isto, os

¹⁶³ SILVA, A. A. de. op. cit. p. 112.

negros teriam de assumir o Evangelho proposto pela religião dos brancos com base em suas próprias raízes culturais e pela força de sua identidade.

Pertencer a uma Irmandade Religiosa era gozar de um certo prestígio social, ser respeitado, reconhecido, elevar a auto-estima e resgatar a dignidade perdida. Significava também garantia de assistência social (no caso de doenças, prisão, morte) e religiosa (missas, sacramentos...).¹⁶⁴

Nesse sentido, entendemos que os negros foram atraídos e motivados a participar e fundar as suas próprias Irmandades em Goiás. Morrer com dignidade representava muito para quem não tinha nenhum reconhecimento, para quem tudo era negado, inclusive o direito de morrer como gente. Mesmo tendo as Irmandades reproduzido uma certa desigualdade nas suas dinâmica e estruturação interna, e sendo interpretadas como espaço de domesticação dos negros livres e escravos, os negros souberam resistir e perpetuar nas Irmandades, ou por meio delas, certos valores intrínsecos e constitutivos das etnias africanas.

Entendemos que o espaço religioso branco abrigou uma forma sutil e inteligente de resistência negra em Goiás. Os negros souberam adaptar as suas crenças às práticas litúrgicas da religião branca. A reconstrução da vida foi uma preocupação constante nas diversas formas de organização dos negros no Brasil. Mas foi nas Irmandades que a resistência moral e cultural se firmou, uma vez que o brilhantismo, a organização, a criatividade e a exuberância das Irmandades dos 'pretos' geralmente superavam os festejos das Irmandades dos brancos.¹⁶⁵

¹⁶⁴ LIVRO de Compromisso da Irmandade de N Sr^a do Rosário. Arquivo Frei Simão em Goiás, 1799. p. 128.

¹⁶⁵ CURADO, op. cit. p. 133.

Nesse espaço, nas manifestações artísticas, na dança, no batuque, nas músicas, perpetuavam-se os mitos e os orixás dos africanos. Reconstruir suas religiões, superar as diferenças lingüísticas, eis a grande tarefa dos povos negros. Além do que os negros das Irmandades tiveram que reinterpretar os santos cristãos e o próprio catolicismo na ótica africana.¹⁶⁶

O que os negros fizeram, no entender do teólogo Silva, foi: “traduzir em categoria religiosa africana os valores comuns da fé, o respeito ao sagrado, a presença de Deus entre nós, a caridade que emana do compromisso com Deus, etc”.¹⁶⁷

De modo que a inculturação possibilitou conservar a cultura religiosa afro como uma das expressões mais vivas do mundo cultural africano no Brasil. Havia, de fato, uma afinidade étnica entre o santo protetor das Irmandades e seus associados, o que facilitava a reprodução do universo cultural dos negros e a sua cosmovisão africana.

Assim, os negros buscavam recompor o mundo do divino e espiritual negro, num entrelaçamento sincrético com a religião cristã. Os cultos afro-brasileiros são espaços de propagação dos valores culturais dos povos negros e instrumentos de reconstrução permanente de sua identidade.

Os congos dançavam para Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e outros santos católicos, o que mostra o aspecto da simbiose entre religião africana e catolicismo. Novamente, voltamos a dizer que o fato de um grupo étnico africano participar de um ato religioso de uma religião do grupo dominante já é profundamente significativo aos olhos do público.

¹⁶⁶ BERTAZO, op. cit., p. 62.

¹⁶⁷ SILVA, op. cit., p. 113.

Carlos Rodrigues Brandão, pesquisando as festas de Pirenópolis, percebeu que a festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, originariamente organizada pelos 'pretos', sofreu embranquecimento. Os componentes de cortejo dos rituais deixaram de ser negros. O ritual desta festa tinha a dimensão da identidade étnica dos negros.¹⁶⁸ A nosso ver, a retirada dos negros das Irmandades tradicionalmente fundadas por eles deve ser interpretada como articulação de uma nova estratégia de conquistas de novos espaços na sociedade, uma vez que estes procuravam ingressar nas Irmandades da elite branca da cidade de Pirenópolis para quebrar, parece-nos, um dos redutos de resistência e exclusão à participação dos negros na sociedade. Os festejos realizados pelas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens 'Pretos' eram cheios de brilho e esplendor, numa autêntica demonstração de criatividade, prestígio e opulência. Constituíam uma ocasião em que os negros podiam demonstrar força e capacidade inventiva e organizacional.

Essas Irmandades só desempenharam essa função porque, sendo uma realidade própria do mundo urbano, permitiram a sobrevivência da cultura africana por meio dos encontros de negros nas ruas e becos. "Na cidade, em compensação, a antiga estrutura podia encontrar mais facilmente, se não todos os atores, ao menos um grande número e, assim a quase totalidade das lembranças pode-se reconstituir".¹⁶⁹

Cada vez que a comunidade africana se reunia, as imagens eram lembradas mediante a estrutura do grupo. Em nossos tempos, as festas do Rosário e de São Benedito não são mais celebradas com o mesmo esplendor como na época da escravidão. Até mesmo o antigo templo construído no Largo do Rosário pelos

¹⁶⁸ BRANDÃO, *O divino, o santo...* p. 132.

¹⁶⁹ BASTIDE, *As religiões africanas...* p. 342.

escravos não existe mais. Com a chegada dos dominicanos em Goiás, no ano de 1883, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário passou a ser dirigida por eles. Anos depois, o antigo templo cede lugar para um novo, de estilo neogótico, apagando, assim, um monumento que era a memória viva dos negros em Goiás.¹⁷⁰

O que nos impressiona é que, enfrentando uma realidade em que quase tudo conspirava contra o patrimônio cultural dos povos negros, em Goiás e no Brasil ainda continuam plenas de elementos africanos a alma 'negra' e a cultura brasileira. As Irmandades Católicas em Goiás e no Brasil dos séculos XVIII e XIX, quer para abrigar mulatos, crioulos ou negros, quer para abrigar brancos, tornaram-se importantes organizações sociais, culturais e religiosas da época. Nelas, abrigavam categorias sociais, etnias e povos, moldando e criando, de certo modo, uma identidade, um espírito de pertença grupal, uma alma familiar, uma rede de solidariedade, um prestígio social.¹⁷¹ Sabemos que mesmo gozando de uma suposta autonomia diante da Igreja, as Irmandades eram, sem dúvida, vigiadas pelos poderes político e eclesiástico.

As Irmandades católicas, de certo modo, possibilitaram aos negros se encontrarem e associarem como grupo, facilitando entre eles a aproximação, a troca de informações, um certo convívio e, até mesmo, uma certa estruturação. Bastide, comentando Halbwachs, afirma que a referência para compreendermos os motivos da sobrevivência ou do esquecimento nas tradições religiosas dos povos africanos é a estrutura dos grupos e não o grupo como tal¹⁷². Por que são as relações dos

¹⁷⁰ AZZI, R.; BEOZO, O. *Os religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986, p.16-7. O missionário dominicano francês Berthet dá notícia desta Igreja e Irmandade do Rosário no século XIX. op. cit. 114.

¹⁷¹ BRANDÃO, *Peões pretos...* p. 38-40.

¹⁷² BASTIDE, *As religiões africanas...* p. 339.

membros de um determinado contexto que possibilitam ou não a construção da memória.

Mas será mesmo que as Irmandades proporcionaram aos negros uma certa articulação da memória entre eles? A probabilidade é grande, uma vez que algumas Irmandades abrigavam, no seu interior, grupos de uma mesma etnia africana, o que concorria para ajuntar no mesmo lugar os atores complementares. Enquanto senhores de escravos se deliciavam com o ritmo envolvente dos atabaques e degustavam a culinária africana, negros e negras criavam canais de comunicação com os seus orixás por intermédio de suas músicas, de seus corpos e de suas liturgias camufladas.¹⁷³

O fenômeno da multiplicação das Irmandades de homens de cor na província de Goiás e no Brasil é, no mínimo, curioso. O que despertaria tanto o negro para o seu ingresso em tais Irmandades? Apenas o incentivo dos senhores brancos ou a possibilidade de pertencerem a uma instituição reconhecida e legitimada pela sociedade branca? As Irmandades dos pretos cresceram e se multiplicaram, levando-nos a crer que tal progresso deve ter sido sustentado na cooperação mútua, na solidariedade e no espírito de pertença desenvolvido entre os negros membros de tais Irmandades. Vejamos o que fala Bastide:

...a memória coletiva é um conjunto de imagens mentais ligadas de um lado, a mecanismos motores, ritos, se bem que os ultrapassando, e de outro, as estruturas morfológicas e sociais. Ora, isso determina que as imagens sejam lembradas cada vez que a comunidade africana reunida encontra sua estrutura e retoma em ligação com as intercomunicações dos papéis, os mecanismos motores ancestrais.¹⁷⁴

¹⁷³ SERRA, Ordep. *Águas do rei...* op. cit. 265

¹⁷⁴ BASTIDE, *As religiões africanas...* p. 344.

Podemos perceber que o exercício permanente da memória é de fato o elemento propiciador da perpetuação dos valores culturais e, por conseguinte, a conservação da identidade, uma vez que a sociedade, os gestos, os lugares e a memória fundem-se, constituindo uma unidade. As Irmandades gozavam de uma importância tão grande como elemento agregador nas sociedades dos séculos XVIII e XIX em Goiás e no Brasil que todas as categorias de homens e mulheres, brancos e negros, pobres e ricos, todos, sem distinção de profissão ou sexo, queriam participar de alguma Irmandade. Até mesmo os padres, os religiosos e as religiosas tinham suas Irmandades.¹⁷⁵

Além do mais, as Irmandades ganhavam tanto prestígio que os seus associados e outras personalidades disputavam espaços no interior das Igrejas para depositar os seus restos mortais. Silva e Souza, um grande historiador de Goiás, solicitou, em vida, que os seus restos mortais fossem enterrados no interior da Igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

Sebastião Curado recordava, em tom saudosista, as inúmeras festas e danças africanas em Goiás, antiga Vila Boa: Congos, dança do boi, dança dos traieras e outras. Mesmo reproduzindo as festas e os rituais brancos, os negros procuravam fazê-los com as cores da cultura africana. Esta habilidade dos negros em sincretizar seus valores culturais e religiosos, navegando no horizonte dos dois mundos – o dos brancos e o dos negros – pode-nos levar a reconhecer a tentativa de elaboração de uma nova identidade.¹⁷⁶

¹⁷⁵ RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão missionária (séc. XVIII)*. Santa Maria: Pallotti, 1981. p. 292-293. V. II.

¹⁷⁶ CURADO, op. cit., p. 133.

CONCLUSÃO

Ao término de nossa pesquisa, entendemos que a cultura e a religião africana foram os grandes responsáveis pela persistência, teimosia e esperança dos povos africanos em Goiás. Por meio delas, voltava-se ao passado, mantinham-se os laços com a ancestralidade, com o antepassado, com a pátria-mãe que ficou para trás. A religião africana sobreviveu nas Irmandades católicas? Se não podemos responder positivamente, ao menos podemos afirmar que a religião e a cultura estão na arquitetura, na música, nas festas e devoções, nas novenas, nos rituais de morte ou de iniciação, na Cidade de Goiás.

As inúmeras informações de viajantes, cronistas e historiadores estrangeiros ou goianos sobre o comportamento e a vida social dos moradores de Vila Boa de Goiás e suas impressões acerca da religião, das festas e de seus hábitos, vão desenhando, para nós, a idéia de uma sociedade que possuía, de certo modo, profundos traços da cultura africana, que se misturava e mesclava com os costumes dos brancos da Província de Goiás. As congadas, os reisados, o batuque vão denunciando a forte presença da influência cultural de um povo que veio apenas

para ser explorado nas regiões auríferas brasileiras. Os ritmos frenéticos, as procissões imponentes, as folias envolventes, os batuques contagiantes, de certo modo, foram atraindo e envolvendo etnias.

O fato de autoridades civis e eclesiásticas se espantarem com certas práticas de fé estranhas a doutrina e conduta moral cristã já aponta indícios de um elemento novo proveniente de uma outra cultura com símbolos e valores diferentes inseridos na sociedade colonial cristã. A marca do povo negro está em todos os lugares da Cidade de Goiás. Está nos muros de pedras, nas construções dos prédios públicos, religiosos e residenciais; está no rio, na música, nos contos, na literatura, na culinária, nos calçamentos de pedras, nas rezas, na religião, nas fazendas, estradas e pontes. As etnias africanas, mesmo tendo sido condenadas ao silêncio em Goiás, tiveram a sua cultura continuada na alma do povo. Mesmo tendo confiscado os seus templos, substituído suas Irmandades, embranquecido sua congada, ocupado o seu espaço, ignorado os seus ritos no seu jeito próprio de comunicar com o sagrado, a memória e a identidade persistiram. A identidade permanece porque o corpo carrega consigo a memória que o grupo faz e refaz. A lembrança atualiza e reconstrói a identidade cultural, como elemento identificador dos laços comuns dos membros do mesmo grupo.

As Irmandades, como estrutura de origem européia, só possibilitaram a entrada do negro nos seus quadros porque desenvolveram, na sua estrutura, elementos atrativos a ele, no seu aspecto simbólico, litúrgico-festivos, e também por propiciar-lhe uma posição de evidência, proteção e o desenvolvimento da solidariedade grupal. Essas Irmandades além de exercerem um papel assistencialista, também, e sobretudo, preocupavam-se com a vida social de seus membros no que se refere à doença, crise financeira, morte e escravidão. Participar

de uma Irmandade era sentir-se amparado e protegido pelos irmãos, além de gozar de um certo status social.

No caso dos povos negros, em Goiás, o benefício ia além. Eles conseguiram, até certo ponto, ressignificar os espaços e recriar os seus valores e as suas crenças nos nichos das Irmandades católicas. Eles souberam mascarar os seus orixás provocando uma certa simbiose, uma verdadeira estratégia de sobrevivência e garantia de preservação de identidade desses africanos. O que sustenta e torna o negro determinado é a sua inabalável fé nos antepassados. É por isso que ele ia modificando o rosto das Irmandades no sentido de aproximá-las do universo simbólico africano, com o qual se identifica. Muito embora Freyre interprete as Irmandades como um espaço mais político do que simbólico, acreditamos que as Irmandades possibilitavam essas duas experiências e que os negros as utilizavam nessa dupla função. O sentido do comunitário nessas Irmandades negras funcionava como a representação da comunhão vivenciada nos espaços dos terreiros afro-brasileiros.

Ricardo Franklin Ferreira diz que “A existência do homem pode ser vista como uma contínua tentativa de instalar-se de maneira segura em seu mundo e simultaneamente, articular-se com suas constantes transformações”.¹⁷⁷ O indivíduo, portanto, tem a necessidade de construir o seu mundo simbólico e nele organizar as suas experiências sociais, que se dão por meio de suas construções ‘dentro’ e ‘sobre’ o real. Nele, as suas referências sobre o mundo e sobre si mesmo, o seu conjunto de crenças, as suas idéias, os seus valores, as suas atribuições sobre si mesmo e sobre o ambiente físico social e político vão sendo articulados. É dessa

¹⁷⁷ FERREIRA, R. Franklin. *Afro-descendente: identidade em construção*. Rio de Janeiro: Educ, 2000. p. 43.

forma que o indivíduo vai desenvolvendo os tecidos da sociedade e da cultura nos quais se inserem. Inserido aí, cabe-lhe promover mudanças na estrutura dessa sociedade ou manter a estabilidade. É a experiência que determina o modo como as pessoas constroem suas referências de mundo. Nessas referências, elas se reconhecem e assumem a sua identidade. É com elas que as pessoas organizam a si mesmas e a sua relação com o mundo.

Ao falar de identidade, deve se levar em conta os atores sociais. Em Goiás, no século XIX, os negros eram autores da reconstrução e da ressignificação de sua cultura e de sua identidade. Mas a identidade é algo que se constrói no momento, “reflete um processo em constante transformação, cujas mudanças vêm sempre associados a mudanças de referenciais e a novas construções de realidade por parte dos indivíduos, determinados por sua participação em certos processos provocadores de impacto existencial”.¹⁷⁸

A identidade não apenas diferenciava os negros dos brancos na Cidade de Goiás, mas era algo em que os negros se constituíam, no interior de sua cultura e de seus símbolos e ritos. De forma que, sendo as Irmandades negras católicas readaptadas, assumindo a expressão de terreiros, no sentido de possibilitar uma certa simbiose cultural, cremos que não é difícil perceber e identificar traços de um esforço permanente dos povos negros em reconstruírem a sua identidade nesses espaços cristãos católicos da província de Goiás.

¹⁷⁸ Ibid, p. 46.

REFERÊNCIAS

ALTUNA, R. R. de A. *Cultura tradicional Banto*. Luanda: Ed. da Secretaria Arquidiocesana de Pastoral, 1985.

AMADO, W. (Org.). *A religião e o negro no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1989.

AZEVEDO, C. M. M. de. *Onda negra medo branco. O negro no imaginar das elites do século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AZZI, R. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: *História da Igreja no Brasil*. (Org.) Hoornaert, E. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/1.

_____. As Irmandades. In: *História da Igreja no Brasil*. (Org.) Hoornaert, E. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/1.

_____. *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____; BEOZO, O. *Os religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BAIOCCHI, M. N. *Kalunga: povo da terra*. Brasília: Ed. do Ministério da Justiça, 1999.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. Tradução de Maria Eloísa Capelato e Olívia Krohenabuhl. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BASTIDE, R; FERNANDES, F. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Nacional, 1959. (Brasileira).

BENCI, J. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo : Garibalde,1977.

BEOZZO, J. O. *Culturas e inculturação: fé cristã, ecumenismo e diálogo inter-religioso*. São Paulo Paulus, 1998.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERTAZZO, J. O escravo e a religião. In: *A religião e o negro no Brasil*. (Org. Amado, W. São Paulo: Loyola, 1989.

BERTHET, M. L. Uma Viagem de missões pelo Interior do Brasil. *Memórias goianas*, v. 1, Goiânia, 1982.

BERTRAN, P. *Formação econômica de Goiás*. Goiânia: Oriente, [s/d].

BOFF, L. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.

BORGES, A. M.; PALACIN, L. *Patrimônio histórico de Goiás*. Brasília: SPHAN, 1987.

BOSCHI, C. C. *Os leigos e o poder*. São Paulo: Ática, 1986.

BOSI, E. *Memória e sociedade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

BRANDÃO, C. R. *O divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro,1978.

_____. *Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Brasília: Ed. da UnB, 1977.

_____. *Identidade e etnia*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BUCKLAND, S. Rito, corpo e memória cultural. *Concilium*, Petrópolis, n. 1259, 1983.

BUENO, F. de M. *História dos rituais religiosos na Cidade de Goiás: quaresma e semana santa*. Goiânia, 1997. Monografia – Departamento de História e Geografia e Ciências Sociais da Universidade Católica de Goiás, 1997.

- CARDOSO, C. F. (Org.). *Escravidão e abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.
- CARDOSO, F. H. *Escravidão e capitalismo no Brasil meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- CASTRO, J. L. de. *A organização da Igreja na capitania de Goiás: 1726-1824*. Goiânia, 1998. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás.
- CEZNE, I. D. de O. A religião tradicional africana: o caso Tsonga. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 9, n. 1, jan./fev., 1999.
- CHIAVENATO, J. J. *O negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- CINTRA, R. *Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CLÁUDIO, A. *Insurreição do queimado*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1979.
- COMBLAIN, J. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- CURADO, S. Fleury. *Memórias históricas*. 1. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1959.
- DESROCHE, H. *O homem e suas religiões: ciências humanas e experiências religiosas*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1985. p.52.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- DUSSEL, E. *Oito ensaios sobre cultura latino americana e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- ECKERT, C. Estudo etnográfico dos ritmos temporais e da duração social de uma comunidade de trabalho no Sul da França. (Org.) FREITAS, C. B. de. *Memórias, Série Seminários*, Goiânia, 1998.
- FERREIRA, R. F. *Afro-descendente: identidade em construção*. Rio de Janeiro: Educ, 2000. p. 43.
- FREITAS, C. B. de. (Org.). *Memória, Série Seminários*, Goiânia, 1998.
- FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- FREYRE, G. *Sobrados e mucambos*, Rio de Janeiro: Record, 1987.
- FUNDAÇÃO CULTURAL DE GOIÁS – FUNDAÇÃO FREI SIMÃO DORVI (FCG)
Irmandades diversas (1835, 1836 e 1837).

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOIÁS. Termos das visitas pastorais, cartas pastorais, provisões, certificados, editais etc. 1734-1824.

HALBWCHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HOLANDA, A. B. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1986.

HOORNAERT, E. et al. (Orgs) A cristandade durante a primeira época colonial. In: *História da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas; Petrópolis : Vozes, 1992. Tomo II/1.

_____. *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1990.

INOCÊNCIO, N. Relações Raciais e Implicações Estéticas. In: *50 anos depois : relações raciais e grupos socialmente segregados*. Et al (orgs) Brasília: Ed. da UnB, MNDH, 1999.

JORGE, J. S. *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Loyola, 1994.

KARASCH, M. Minha Nação: identidades escravas no fim do Brasil colonial. In: *Brasil: Colonização e escravidão*. Org. da Silva, Maria Beatriz Nizza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. Os quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: *Liberdade por um fio*. Org. Reis, João José. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

LANGA, A. *Questões cristãs: a religião tradicional africana (Moçambique)*. Braga: Franciscana, 1992.

LARAIA, R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. 11. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

LEITE, I. B. *Antropologia da Viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*, Belo Horizonte : Ed. da UFMG, 1996

LIVRO de Compromisso da Irmandade de N S^a do Rosário. Arquivo Frei Simão em Goiás, 1799. p.128.

LIVRO de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês do Cocalzinho, 1788. Arquivo IPHEBC.

LIVRO de Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Matriz da Senhora Santanna da Villaboa de Goyaz. Arquivo Fr Simão.

- LUIZ, M. A. de A. *Estrutura fundiária em Goiás: consolidação e mudanças (1850-1919)*. Goiânia: Ed. da UFG, 1982.
- MACHADO, L. A. *A administração provincial em Goiás no período regencial e seus antecedentes coloniais*, Goiânia: Ed. da UFG, 1978.
- MATTOS, R. J. da C. *Chorografia Histórica da Província de Goyaz*. Goiânia: Líder, 1978.
- MATTOS, R. J. da C. *Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão pelas províncias de Minas Gerais e Goiaz*. Rio de Janeiro: Imperial e Constitucional de J. Villencuve, 1986. V. I, II.
- MEMÓRIAS GOIANAS. Goiânia: Ed. da UCG, 1984. V. II.
- MEMÓRIAS GOIANAS. Goiânia: Ed. da UCG, 1986. V. III.
- MEMÓRIAS GOIANAS. Goiânia: Ed. da UCG, 1996. V. IV.
- MEMÓRIAS GOIANAS. Goiânia: Ed. da UCG, 1997. V. VII.
- MEMÓRIAS GOIANAS. Goiânia: Ed. da UCG, 1998. V. I.
- MEMÓRIAS GOIANAS. Goiânia: Ed. da UCG, 1999. V. XI.
- MEMÓRIAS GOIANAS. V. 11 , Goiânia: Ed. da UCG, 1999.
- MENDONÇA, B. S. Carneiro. *A música em Goiás*. Goiânia: Líder, s/d.
- MENDONÇA, C. P. *Universidade, minorias e identidade étnica*. (Org.) FREITAS, C. B. de. (Série Seminário Memória) Goiânia: Ed. da UCG, 1998.
- MORAES, C. de C. P. A Capitania dos Guayazes em Festa: as comemorações pela convalescência do rei Dom José I em 1760. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 25, 1999.
- _____. *Artigo para colóquio: piedade popular: espiritualidade, representações, sociabilidades*. [S. I.] : [s.d.]. (divulgação restrita).
- MORAES, F. de. *História dos rituais religiosos na Cidade de Goiás: quaresma e semana santa*. Goiânia, 1997. Monografia – Departamento de História e Geografia e Ciências Sociais da Universidade Católica de Goiás, 1997
- MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- NGOENHA, E. S. *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. Porto: Salesianas, 1992.

- NOVAES, S. C. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993.
- OLIVEIRA, R. C. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1978.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PAIVA, G. Século XIX: reformas no contexto eclesial da Igreja Católica no Brasil. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 10, n. 1, 2000.
- PALACIN, L. *Goiás : 1722-1822, estrutura e conjuntura*. Goiânia: Oriente, 1972.
- _____. *História de Goiás e documentos I. Colônia*. Goiânia: Ed. da UFG, 1998.
- _____. *O século do ouro em Goiás*. Goiânia: Oriente, 1979.
- _____; MORAES, M. A. S. *História de Goiás*. 5. ed. Goiânia: Ed. da UCG, 1989.
- PAZ, M. P. da. *A vida cotidiana dos tropeiros nos séculos XVIII e XIX*. Goiânia: Ed. da UFG, 1990.
- PETIÇÃO para tratamento de doente escravo (1837).
- POHL, J. E. *Viagem ao interior do Brasil*. São Paulo: Itatiaia, 1976..
- RAMOS, A. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- REGINA, S. Comunidades em diálogo na causa afro-brasileira. In: ENCONTRO INTERECLESIAL, X, 1999, Paulo Afonso. *Anais...* Paulo Afonso: Fonte viva, 1999.
- REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito, estabelecidos na Igreja da Matriz de Nossa Senhora do Carmo de Vila Boa, ao príncipe regente D. João, solicitando a confirmação do compromisso da Irmandade.(doc. Anterior a 18 de junho de 1805).Microfilme do Arquivo IPEHBC.
- REQUERIMENTO do juiz e demais irmãos da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos á rainha Dona Maria I solicitando confirmação do compromisso.(doc. Anterior 18 de janeiro de 1792). Microfilme do Arquivo IPEHBC.
- REQUERIMENTO do provedor e irmãos da Confraria do Santíssimo Sacramento de Vila Boa Capitania de Goiás, à rainha Dona Maria solicitando a confirmação do compromisso da referida Confraria. Microfilme do Arquivo IPEHBC.
- RUBERT, A. *A Igreja no Brasil: expansão missionária (séc. XVIII)*. Santa Maria: Pallotti, 1981. V. II.

- SAINT-HILARIE, A. *Viagem à província de Goiás*. São Paulo: Edusp, 1975.
- SANTOS, A. S. dos. Et al (orgs.) *Ação afirmativa ou a utopia possível*. In: *50 anos depois: relações raciais e grupos socialmente segregados*. Goiânia:MNDH, 1999.
- SANTOS, I. A. A. dos. *Discriminação: uma questão de direitos humanos*. In: *50 anos depois: relações raciais e grupos socialmente segregados*. Goiânia: MNDH, 1999.
- SCARANO, J. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino, no século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978.
- SCHLESINGER, H.; PORTO, H. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SERRA, O. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.
- SILVA, A. A. da. *O dinamismo da cultura afro. Banquete da vida*. São Paulo: Paulus, 1998.
- SILVA, J. M. da. *Racismo à brasileira: raízes históricas*. 3. ed. São Paulo: Anita, 1995.
- _____. *Sombra dos quilombos*. Goiânia: Barão de Itararé, 1974.
- SILVA, J. T. da F. *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianos, 1948. V. I.
- SILVA, S. R. de L. *Comunidades em Diálogo na Causa Afro-brasileira*. In: ENCONTRO INTERECLESIAL, X, 1999, Paulo Afonso. *Anais...* Paulo Afonso: Fonte viva, 1999.
- SIQUEIRA, E. L. *O trabalho livre em Goiás: 1830-1850*. Goiânia: Ed. da UFG, 1982.
- SOARES, E. *Encontro e solidariedade: Igreja Católica e religião afro-brasileira no período de 1955 a 1995*. São Paulo: Loyola, 2000.
- SOARES, J. F. Á. *A vivência do divino na tradição de um povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SODRÉ, M. *Claros e escuro : identidade, povo e mídia no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SUESS, P. (Org.) *Culturas e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de Missiologia*. São Paulo: Paulus, 1995.

UZUKWU, E. Corpo e memória na liturgia africana. *Concilium*, Petrópolis, n. 259, 1995.

VALENTE, F. E. A. L. *Ser negro no Brasil hoje*. São Paulo: Moderna, 1996.

WOORTMANN, E. F. Homens de hoje mulheres de ontem: gênero e memória no seringal. (Org.) FREITAS, C. B. de. Série Seminário Memória, Goiânia: Ed. da UCG, 1998.

.