

# Sumário

<i>Prefácio</i> .....	7
Vagner Gonçalves da Silva	
<b>Escrava Anastácia e pretos-velhos: a rebelião silenciosa da memória popular</b> .....	15
Mônica Dias de Souza	
<b>Chico Rei Congo do Brasil</b> .....	43
Rubens Alves da Silva	
<b>A cor da santa: Nossa Senhora Aparecida e a construção do imaginário sobre a padroeira do Brasil</b> .....	87
Lourival dos Santos	
<b>Custódio Joaquim Almeida: um príncipe africano no sul do Brasil</b> .....	109
Maria Helena Nunes	
<b>Vovó Antonica: terra de pretos, terra de mulheres</b> .....	151
Neusa Maria Mendes de Gusmão	
<b>A autobiografia de Gabriel Joaquim dos Santos: uma presença no mundo</b> .....	179
Amélia Zaluar	



## Prefácio

*Imaginário, cotidiano e poder*, dando continuidade ao caminho traçado pelos outros dois volumes da Coleção *Memória afro-brasileira* (*Caminhos da alma*, 2002, e *Artes do corpo*, 2004), traz agora biografias importantes sob o ponto de vista das microrrelações de poder que são estabelecidas cotidianamente no interior das comunidades afro-brasileiras. Essas relações, associadas normalmente a um patrimônio cultural em que vigoram a pessoalidade, o carisma e uma visão particular da tradição e do sagrado, geralmente são vistas como inadequadas para a ação política (sobretudo a política formal) ou para criar formas de interlocução para além dos limites do grupo. Entretanto, experiências recentes têm mostrado a importância desse patrimônio na gestação de processos identitários, no nível local, e de políticas reivindicatórias, em nível mais amplo. Nesses processos, o imaginário afro-brasileiro, como se sabe, é fundamental na constituição desse patrimônio em constante transformação. Velhos ícones são visitados e recuperados, novos ícones são acrescentados.

Nesse sentido, este volume apresenta uma novidade em relação a seus antecessores. Aqui, a vida de pessoas cuja existência histórica pode ser comprovada é abordada ao lado de figuras desse imaginário cuja existência não se pode provar historicamente, mas que são contextualizadas segundo o uso que delas fazem as comunidades afro-brasileiras.

No artigo de Mônica Dias, as figuras da escrava Anastácia e do preto-velho são boas para pensar os impasses do resgate religioso e político das memórias associadas ao tempo da escravidão. Anastácia, conta o povo, foi uma escrava estuprada por seu senhor além de vítima de outras terríveis crueldades. Sua imagem, a de uma mulher negra (curiosamente de olhos azuis) torturada com uma máscara de folhas-de-flandres amarrada à boca, tornou-se centro de uma forte devoção popular iniciada na Igreja do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, no Rio de Janeiro, de onde se espalhou para todo o Brasil. Também o preto-velho, lendária entidade das giras de umbanda, representa o espírito do escravo alquebrado pelo jugo desumano do trabalho no eito. Tido como depositário de uma sabedoria milenar e de uma moralidade exemplar, o preto-velho foi visto como modelo de escravo obediente e conciliador, ao contrário da imagem de rebeldia associada à Anastácia. Uma análise mais detida da utilização destas duas figuras no imaginário religioso e político permite ver, entretanto, que as dicotomias estanques construídas sobre elas encobrem a riqueza e a complexidade de significados nelas presentes. Anastácia, por exemplo, surge como guerreira, santa, mártir e milagreira, no bojo do catolicismo que representou a ordem dominante e legitimadora da escravidão. Já o preto-velho, uma das figuras presentes no mito fundador da umbanda, pode apontar para a servilidade como forma de cooptação, mas também para sabedoria como estratégia de luta do fraco contra o forte, na qual, tal como na capoeira, o enfrentamento é feito de defesas que valem ataques, de recuos que valem avanços. Tanto Anastácia como os pretos-velhos, cultuados como antepassados míticos, às segundas-feiras, no dia das almas benditas, ou no mês de maio, quando se comemora a libertação oficial de um passado de escravidão, mas não de uma situação de desigualdade social, representam ainda a possibilidade de sondar os vários caminhos das identidades forjadas como resultados de constantes e necessárias negociações. Fazem parte, portanto, de uma compreensão de mundo que adquire maior inteligibilidade quando olhamos a galeria de outros “vultos” com os quais dialogam: Zumbi dos Palmares, Chica da Silva, Escravo Desconhecido etc.

Em “Chico Rei Congo do Brasil”, Rubens Silva nos conta o mito desse monarca africano, de nome Galanga, que foi trazido com sua

família como escravo para o Brasil para trabalhar na mineração das Minas Gerais. Na dura travessia da Calunga Grande (o mar), Chico Rei perde mulher e filha, que juntamente com outras escravas são atiradas às águas pelos traficantes para evitar que o navio afunde em razão de uma tempestade. No Brasil, Galanga recebeu o nome de “Francisco da Natividade”, ou, segundo outros relatos, “Francisco Lisboa da Anunciação” e “Francisco Lázaro”. Grande trabalhador nas minas, como aliás eram os bantos especializados na prospecção de ouro, Chico Rei vai ganhando pequenas recompensas por seu trabalho, o que lhe permitiu comprar uma mina que se supunha esgotada. Pela graça atribuída à Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, essa mina mostrou-se, entretanto, ter ouro suficiente para Galanga comprar a sua liberdade, a de seu filho e a de vários companheiros. Em homenagem a estas santas, Chico Rei mandou construir uma igreja em Ouro Preto, onde foi coroado como o primeiro Rei Congo de Minas Gerais, restabelecendo no Brasil sua corte africana. Tal como a vida de Anastácia, o mito de Chico Rei aponta para importantes dimensões na configuração de uma identidade positiva dos descendentes brasileiros de africanos. Ou seja, a exemplo de inúmeros africanos que ao serem transportados pelo mar passavam por um rito no qual deixavam de ser pessoas com família, grupo de referência, papel social etc. para se tornarem “peças” e “mercadorias”, Chico Rei também perdeu nessa viagem seus bens mais preciosos: sua identidade de rei e guerreiro, a mulher e a filha. Mas a devoção a Nossa Senhora (ou Maria, cujo filho também foi morto pelas mãos dos homens) e a Santa Efigênia (de pele negra como a dele) o faz reencontrar no ventre da terra o ouro que o mar lhe retirou – ouro que lhe permitirá libertar aqueles que passavam pelos mesmos sofrimentos. Sua coroação e a reconstituição de sua realeza no Brasil celebram a condição de dignidade vivida antes de seu embarque e, no plano mítico, fecham um círculo que expurga a dominação e a “desumanização” de um grupo sobre o outro. Assim, mais do que ver sua ação no âmbito do catolicismo dominante como uma aceitação passiva do cristianismo, seu mito reafirma a condição do rei como aquele ao redor do qual o sagrado se manifesta. Não é à toa que seu nome lembra o Cristo anunciado, o Lázaro ressuscitado e o grande artista mulato das igrejas barrocas: Francisco Lisboa. Além disso, a

igreja, cuja construção a ele se atribui, até hoje exhibe em seus altares entalhes tidos como representações de búzios e figuras de animais oferecidos aos deuses africanos. Seu mito tem sido ainda acionado para a articulação de empresários negros e ação pela posse da terra de comunidades de descendentes de africanos, cuja genealogia é remetida diretamente a Chico Rei.

No artigo de Lourival dos Santos, o processo de “empretecimento” de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil desde os anos 1930, é visto no contexto da manipulação de símbolos negros na construção da identidade nacional. A imagem da santa teria sido encontrada por pescadores, em 1717, nas águas do rio Paraíba – primeiro a cabeça, depois o corpo. A fartura de peixes na rede dos pescadores foi o primeiro sinal de uma série de outros que demonstrariam o caráter milagroso do achado. A imagem encontrada seria a de Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Portugal desde meados do século XVII. Para disfarçar a emenda, que se fizera necessária para religar a cabeça ao corpo da imagem, foi-lhe colocado um rosário ao redor do pescoço, aludindo assim a outra devoção muito popular: a de Nossa Senhora do Rosário, cujas irmandades foram especialmente importantes para a socialização das populações negras e mestiças no Brasil. Aparecida surge assim, com a cabeça da devoção oficial das elites portuguesas da época e o corpo da devoção popular dos “cativos, presos e órfãos” aos quais as irmandades do Rosário especialmente se dirigiam. No corpo partido e emendado da santa vê-se, portanto, uma significativa metáfora da unidade nacional. Metáfora também aludida em outros dois importantes momentos da história dessa devoção brasileira e do país. O primeiro, ocorrido na segunda metade do século XIX, quando a princesa Isabel visitou a capela de Aparecida e, conta-se, ofereceu à santa uma coroa, posteriormente utilizada para a entronização solene da imagem em 1904. A associação da Redentora dos escravos com a Nossa Senhora Aparecida, ambas vistas como “cabeças coroadas” e unidas pelo símbolo de uma mesma coroa compartilhada foi inevitável aos olhos populares. O segundo ocorreu em 1931, quando a sagração da santa aproximou o estado getulista da Igreja Católica numa grande celebração cívica e popular. No evento, ao se abaixar para beijar os pés da santa, diante do Cristo Redentor, recém-inaugurado no Rio de Janeiro, Getúlio

também se associava a esses potenciais símbolos da integração nacional. Mas se a santa é “genuinamente brasileira”, a discussão de sua “cor” não poderia deixar de gerar alguma polêmica. A partir dos anos de 1970, sob inspiração da Teologia da Libertação e especificamente da Pastoral Afro-Brasileira, essa “qualidade” de “padroeira negra” (que alguns atribuem apenas ao fato de a imagem de barro ter ficado mergulhada por muito tempo nas águas do rio, enquanto outros referem-se a uma escolha preferencial da santa pelos negros e pobres, como o fizera Nossa Senhora do Rosário em várias histórias contadas nas congadas e em outras celebrações negras) passou a ser enaltecida como um elemento catalisador da identidade racial e de ação política para a conquista de justiça social. Seguindo a trilha das veneradas Mães Pretas, a Senhora Negra Aparecida tornou-se tanto a Maria de Todos como, potencialmente, a “Soberana Quilombola”.

Com “Custódio Joaquim Almeida: um príncipe africano no sul do Brasil”, de Maria Helena Nunes, observamos por um outro ângulo a relação entre imaginário religioso e política. Custódio, cujo nome africano era Osuanlele Okizi Erupê, dizia-se descendente do rei Ovonramwen (do reino do Benin), destronado pelos britânicos no século XIX. Por esse motivo, fugira para o Brasil, estabelecendo-se em Porto Alegre, onde viveu nas três primeiras décadas do século XX, no bairro negro da Cidade Baixa. Nesta cidade constituiu uma nova família e firmou sua “corte” com um Conselho de Chefes, vindo a morrer em 1935, com a idade suposta de 104 anos. Ficou conhecido por seu estilo de vida imponente, por seus hábitos e trajes elegantes e seu apreço por cavalos de raça, dos quais possuía, aliás, alguns que usava para puxar sua carruagem: cavalos brancos para os dias de sol e pretos para os dias de chuva. Era tido como um grande conhecedor do culto aos orixás, sendo atribuído a ele o suposto assentamento de Bará (Exu) existente no Mercado Público de Porto Alegre, no ponto central onde se encontram as duas alamedas que unem as quatro portas do edifício. Até os dias de hoje, os adeptos das religiões afro-brasileiras, quando se dirigem a este mercado, sobretudo para comprar artigos religiosos, saúdam Exu no lugar onde o príncipe teria feito este assentamento. Também no Palácio Piratini, Custódio teria assentado um Bará no intuito de proteger o governador gaúcho. Comentava-se que tinha relações com a elite política e eco-

nômica da época. Júlio de Castilhos, Borges Medeiros, Pinheiro Machado e Getúlio Vargas o teriam procurado em inúmeras ocasiões, seja para utilizar seus serviços mágicos religiosos, seja para alinhar alianças políticas. A história deste príncipe afro-gaúcho reproduz de certa forma a história de inúmeros intermediários do mundo afro-brasileiro, que, independentemente de terem ou não tido comprovado trânsito entre as elites, apontam para uma estrutura comum: retirados de sua condição de origem, são “desumanizados” (pela escravidão ou outras formas de violência), mas encontram forças no sagrado para reconstituir sua identidade pessoal, familiar e grupal, e assim são reconhecidos inclusive por seus dominadores. Nesse sentido, entre a saga de Chico Rei mineiro e a de Príncipe Custódio gaúcho há muito mais semelhanças do que apenas a origem africana.

“Vovó Antonica: terra de pretos, terra de mulheres”, de Neusa Maria Mendes de Gusmão, nos introduz ao papel da memória dos antepassados femininos como elemento na construção da identidade e da ação política. Sabe-se que o mundo afro-brasileiro é marcado pela ação exemplar de *tias*, *tios*, *vovós* e *vovôs* que personificam modelos de condutas morais, religiosas, políticas, lúdicas etc. Nesse caso, a autora aborda a história de Vovó Antonica, que juntamente com sua irmã, Tia Marcelina, e sua prima, Vovó Luíza, formaram, no século XIX, o tronco original da comunidade de Campinho da Independência, bairro rural da região de Paraty, Rio de Janeiro. Nos anos 1960, com o início da construção da Rio-Santos, a vida da comunidade foi afetada pela especulação imobiliária que ameaçou expulsá-la da região. A memória das matriarcas foi fundamental para mobilizar as novas gerações de seus descendentes, que, em 1999, conseguiram do governo federal o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo e, posteriormente, o direito de propriedade jurídico e formal da terra herdada de Antonica. A luta pela preservação das condições materiais de sobrevivência do grupo (a terra e tudo o que nela se planta e se colhe), ao mobilizar as redes de parentesco do grupo, mostrou a importância dessa memória coletiva que uniu a todos em torno de um espaço geográfico familiar, mas também em referência a um conjunto de experiências e símbolos compartilháveis (festas católicas, nomeação de parentes, ritos de celebração dos antepassados etc.). A herança desta mulher que nasceu há quase dois sé-



culos (Vovó Antonica morreu em 1930 com cerca de 100 anos) foi a terra (e seus símbolos) sintomaticamente nomeada de “Independência”, onde, como dizem, “mulher não morre”.

Finalmente, no artigo de Amelia Zaluar, a vida de Gabriel Joaquim dos Santos é narrada por meio de uma seleção dos escritos deixados pelo próprio – daí ser denominado uma “autobiografia”. Gabriel (1892-1985), nascido no dia 13 de maio, filho de escravo com índia, viveu a maior parte de sua vida no município de São Pedro da Aldeia, Rio de Janeiro. Ali trabalhou nas salinas até se aposentar. Gabriel tinha vários dons: até quase 40 anos guardava na memória as lembranças da família e da comunidade (datas de nascimento e morte, casamento etc.). Depois de adulto, aprendeu a ler e escrever e passou a registrar estes fatos em cadernetas. Anotava acontecimentos de sua vida pessoal, de sua comunidade, eventos nacionais e internacionais. Como autodidata, também aprendeu a tocar violão e harmônica; fazia “riscos” para serem bordados, criava versos, modelava santos e flores para procissões. Tudo isso, costumava dizer, aprendeu sem mestres – os ensinamentos vieram “no vento”, “no ar”. Sua principal obra foi a Casa da Flor. Construída de restos de materiais e refugos domésticos (lâmpadas queimadas, louças quebradas, pedras, conchas, azulejos velhos etc.), tornou-se obra de arte, à la Gaudí, onde Gabriel vivia só e exigia respeito de todos que ali pisassem. Considerava aquele espaço sagrado uma igreja, como dizia (ou talvez um “assentamento”, à moda de seus antepassados africanos). O ofício de Gabriel no registro de sua história e de sua comunidade lembra-nos o dos *griots* africanos, que por meio das narrativas orais construíam um patrimônio articulado da memória e da identidade dos grupos. Detentor de uma prosa realista, na qual os erros ortográficos não elidem a beleza do ritmo das frases nem a poesia das idéias e sentimentos nelas contidas, Gabriel reinou absoluto em sua Casa da Flor, metáfora perfeita deste Brasil fragmentado, feito de contribuições diversas, algumas relegadas ao “lixo” da história oficial. Assim, seja em suas cadernetas (em que suas palavras podem ser vistas como “restos” de uma linguagem “formal ou culta”, à qual ele não teve acesso devido à sua condição social), ou em sua principal obra arquitetônica (onde peças truncadas, partidas, desprezadas adquirem um novo valor), pode-se ver a força de sua presença e a deste imaginário que aponta

uma experiência simultaneamente segmentada pelas condições de vida adversas, porém impressionantemente articulada segundo uma outra lógica, cujo acesso, esse sim, está no vento, no ar...

Como se vê, por meio destas figuras humanas e míticas a um só tempo, aqui sondamos as histórias de vida de grandes letrados não analfabetizados, bairros de mulheres que valem um continente, reis de vastos impérios locais, santas escravas heroínas e padroeiras que mudam de cor para que seu manto possa cobrir e redescobrir toda uma nação. Poder local e global, resistência pessoal e mobilizadora da coletividade, reis que fazem de cada súdito um rei de si mesmo. Estas e tantas outras histórias desses caminhos da memória afro-brasileira nos ensinam a perscrutar e nos convidam a construir outros e novos caminhos. Oxalá mais humanos. Oxalá mais justos. Oxalá mais reconhecidamente africanos e brasileiros. Ou afro-brasileiros.

*Vagner Gonçalves da Silva*