

# *Cultura afro-brasileira: um novo olhar*

---

## *Afro-brazilian culture: a new point of view*

Talita Tavares Batista Amaral de Souza<sup>\*</sup>

Pretendemos, neste artigo, revelar o peculiar processo de aculturação da população afro-brasileira, ao incorporar elementos tradicionais da cultura européia e da africana, adequando-os ao novo contexto social. Ao ampliar o nosso entendimento sobre a História da África, por meio de uma pesquisa bibliográfica especializada, acreditamos estar contribuindo para resgatar nossa dívida histórica e social com uma expressiva parte da população do nosso país, possibilitando mudanças no modo de olhar e na referência de um modelo de cidadania mais democrático para todos os brasileiros.

*This article intends to show the peculiar acculturation process of the Afro-Brazilian population as they incorporated traditional elements of European and African cultures and adapting them to the new social context. We believe that, by broadening our understanding of African History, through a specialized bibliographic research, we are contributing to pay our social and historical debt to a large portion of the Brazilian population, and promoting a shift in our perspective and in the construction of a more democratic model of citizenship for all Brazilians.*

Palavras-chave: Aculturação. Cultura africana. Cidadania. Alteridade.

*Key words: Cultural adaptation. African culture. Citizenship. Alterity.*

### *Introdução*

Este trabalho propõe mostrar a face relativamente autônoma e peculiar do modo como os africanos se inseriram numa sociedade escravagista, a do Brasil Colonial, reconstruindo identidades e redefinindo posições, diante de uma nova organização social, cultural e religiosa.

Esse novo modo de interpretar o cotidiano e de vivenciá-lo traz em seu âmago o traslado de características próprias de uma cultura desenvolvida em África, no decorrer de sua história.

Entendendo que uma cultura constitui-se de elementos tradicionais e de outros transformados, de acordo com os fenômenos circunstanciais, buscamos identificar, nas devoções manifestadas aos santos católicos, um espaço onde se expressam significados, valores, estabelecem-se regras permitidas pelas autoridades, controlam-se divergências e demandas com o poder eclesiástico, com as políticas de domínio dos senhores de escravos ou com a coroa portuguesa.

<sup>\*</sup> Mestra em Sociologia (IUPERJ). Especialista em História da África (UCAM). Pedagoga (FAFIC). Professora no ISEPAM e na UCAM. Pesquisadora de Políticas Públicas em Formação de Professores.

Autores como Mariza de Carvalho Soares (2000), Marina Mello Souza, Cristina Schmidt Silva, Sidney Chaloub (1999), Mary Karach (2000), Anderson José Machado Oliveira (1997), João José Reis (1997), Cláudia Rodrigues (1996) remetem-nos à procedência étnica desses africanos, às análises dos compromissos das Irmandades Negras, dos rituais fúnebres, dos registros de batismo dos supostos escravos residentes no Rio de Janeiro, no século XVIII, enfim, às características do Catolicismo Afro-Brasileiro, vivenciado até o século XIX e ainda remanescente, nos dias atuais, em diversos lugares do nosso país.

É nessa perspectiva de considerar o escravo, ainda que em condições materiais e sociais de desvantagem, um agente ativo e resistente nas relações sociais e culturais, que buscaremos, neste trabalho, abordar questões, que nos remeterão a um novo olhar sobre os africanos, até então, ordinariamente, vistos pelo senso comum, por livros didáticos e, inclusive, por alguns livros acadêmicos, como um povo derrotado.

### *1 As duas faces da moeda: dominação e resistência cultural*

Portugal, país europeu que marca a fronteira entre a Europa e a África, é marcado por um intercâmbio cultural permanente de populações que atravessam a península portuguesa. A cultura estabelecida na sociedade portuguesa compõe-se de uma multiplicidade de antagonismos: uma sociedade tradicional, clássica, legado da civilização europeia, mas, ao mesmo tempo, uma sociedade de visão prática, favorecendo a ação e o intercâmbio cultural, legado do Oriente. Essa disposição, segundo Gilberto Freyre, oportunizou à colonização portuguesa constituir-se de forma híbrida, harmoniosa e sem grandes conflitos culturais, pois não houve, em sua perspectiva, violenta imposição de costumes.

Esse autor destaca:

À escassez de capital-homem, supriram-na os portugueses com extremos de mobilidade e miscibilidade: dominando espaços enormes e onde quer que pousassem, na África ou na América, emprenhando mulheres e fazendo filhos, numa atividade genésica que tanto tinha de violentamente instintiva da parte do indivíduo, quanto de política, de calculada, de estimulada por evidentes razões econômicas e políticas da parte do Estado. (FREYRE, 2000).

Não podemos deixar de reconhecer a extrema habilidade dos portugueses, na conquista de suas colônias, não apenas na referência à arte da navegação, como no trato com a alteridade, o que não teria impedido, no entanto, a violência que se expressou, de múltiplas formas, na expansão, ocupação e colonização promovidas por todos os países europeus, os quais utilizaram estratégias de violência, tantas vezes física, outras tantas pela interferência efetivada no plano da organização política e cultural de civilizações tidas, numa visão ocidental, como primitivas ou inferiores.

A artilosidade e astúcia dos portugueses tornaram-se mais nítidas na colonização brasileira, pois, não tendo um bom exército, substituiu a “espada” pela “cruz”. Mesmo assim, muitas tentativas em busca de inserir os índios na sociedade escravagista, por exemplo, foram infelizes e inúteis, em busca de inseri-los na sociedade escravagista. Os núcleos civilizatórios, onde os padres reuniam indígenas de várias aldeias, não se constituíram, efetivamente, em unidades de produção capitalista. Havia um contraste insuperável entre esses atores sociais em relação ao conceito de trabalho; à noção de consumo e de acúmulo de riqueza; à forma de apropriação da terra.

Com os africanos, povos com uma organização milenar, social e política, as resistências culturais também se mostraram, desde sempre, presentes.

O que pretendemos defender é a idéia de que, na relação entre culturas diferentes, estabelece-se um processo dialético onde não há “vencidos” e “vencedores”, mas uma alternativa de mudança não-unilateral ou homogênea, dependendo de cada caso, especificamente.

A transferência de diferentes grupos étnicos, com um passado de formas culturais tribais, para o seio de uma sociedade brasileira escravagista, possibilita a formação de modelos culturais próprios. A partir da diáspora africana, os negros não assimilaram, pura e simplesmente, a religião de seus senhores, pela subordinação ao Catolicismo, imposto violentamente na sociedade dos brancos. É verdade que adotaram muitos de seus elementos culturais e religiosos, mas redefinindo um modo peculiar de vivenciar seus ritos e suas devoções.

Roger Bastide, citado por Rodrigues (1996), defende que a política de controle social e ideológico, realizada pelos jesuítas e senhores de escravos, no Brasil Colonial, admitia a permissão de algumas manifestações típicas da cultura africana, muitas vezes por entender ser uma forma de adaptação ao Cristianismo. A primeira etapa para essa pretendida conversão foi a imposição da devoção aos santos negros.

Nessa linha de pensamento, ao negro só restaria a chance de integrar-se, de fato, à religião da classe dominante, ou dissimular uma integração, por meio do que se convencionou chamar de “sincretismo religioso”. Segundo Bastide:

A civilização dos brancos foi desejada como técnica de mobilidade social, como a única solução deixada, após o fracasso da insurreição, para sair de uma situação insuportável; ela foi desejada deliberadamente, sistematicamente. (BASTIDE *apud* RODRIGUES, 1996).

A aculturação, realizada pela adesão ao Catolicismo ou da “purificação do sangue”, pela mestiçagem, seria considerada, pelos negros, como via de acesso social. Mesmo sinalizando a possibilidade de transmissão de elementos culturais africanos na cultura brasileira e de o Catolicismo ter sobrevivido, de modo pouco sólido, no período colonial, o autor sentencia que o culto ancestral sempre esteve iminente nos cultos dos santos, especialmente nas Irmandades dos Negros.

Segundo Roger Bastide, o Catolicismo, dissimulado pelos africanos, teria como ponto de partida as suas próprias concepções religiosas. Escolhiam os santos católicos para camuflar os deuses africanos. Os altares ocultariam a manifestação explícita nos Candomblés, no qual São Jorge corresponderia a Ogum; São Lázaro, a Omulu, por exemplo.

Cláudia Rodrigues (1996) evoca também a argumentação teórica de Nina Rodrigues, confirmada por Artur Ramos, fundamentada na hierarquia das raças humanas, de que o africano não teve capacidade psicológica de abstração, para compreender o monoteísmo, incorporando-o, apenas, ao culto dos Orixás. A conversão do africano ao Catolicismo foi uma ilusão de catequese por parte dos portugueses.

Nina Rodrigues, Roger Bastide, Gilberto Freyre e seus seguidores, apontam a postura do africano, como de submissão e incorporação acrítica dos valores de uma cultura dominante, restando-lhe somente o artifício da dissimulação sincrética, como ferramenta de sobrevivência, defesa e mobilidade social.

Na concepção dos citados autores, havia uma clara dicotomia entre a imposição dos costumes dominantes, as crenças do Catolicismo, assim como em relação à alforria, implícitas no comportamento dos escravos. Argumentam que os africanos introjetavam os valores senhoriais ou dominantes e, ao mesmo tempo, elaboravam, astuciosamente, estratégias de sobrevivência a serem dissimuladas neste novo contexto social. Como afirma Rodrigues:

Recentes estudos sobre a escravidão vêem o cativo como um agente que possui um certo grau de autonomia em relação aos seus senhores, possibilitando-lhes a formação de identidades sócio-culturais que - até um certo limite, estabelecido pelos senhores - lhes forneceram uma maneira de agir e viver, ainda que sob os parâmetros do cativo. (RODRIGUES, 1996).

Sidney Chaloub também critica e nega essa hipótese dicotômica entre senhores, escravos e dominados em geral. Segundo Sidney Chaloub:

Acho plausível pensar que a ideologia da alforria “seduzia”, de certa forma, os escravos, tornando-se uma das sutilezas da dominação escravista. É preciso admitir que existiam essas e outras sutilezas na política de domínio dos trabalhadores escravos, pois sem a introjeção, pelo menos parcial, de certos símbolos de poder seria impossível imaginar que uma determinada forma de organização das relações de trabalho pudesse se reproduzir por tantos séculos. (CHALOUB, 1999).

Laura de Mello Souza, citada por Cláudia Rodrigues (1996), aborda a adesão do Catolicismo como um modo de preencher a lacuna deixada pelas rupturas das tradições religiosas. Seguindo esse raciocínio, pode-se concluir que a religião negra só parcialmente pode reproduzir-se aqui. A parte mais importante para a vida cotidiana, constituída no culto aos antepassados familiares e da aldeia, pouco se refez.

Na África, era o ancestral do povoado (Egungum) quem cuidava da ordem do grupo, resolvendo conflitos e punindo os transgressores, que colocavam em risco o equilíbrio social. Com a ruptura social, provocada pelo traslado desses escravos para o Brasil, sobreviveram, no novo contexto social, as divindades mais diretamente ligadas às forças da natureza - os Orixás, divindades de culto genérico, envolvidos na manipulação mágica do mundo.

## *2 Elementos culturais africanos na sociedade escravagista brasileira*

Para entendermos como se deu o processo de aculturação entre os povos da África e a sociedade escravagista dos brancos, no Brasil Colonial, precisamos remontar-nos a informações sobre etnias, línguas e costumes africanos, divulgados na Europa, por meio de depoimentos dos viajantes ao Brasil e estudos dos antropólogos europeus, no século XIX.

Johann Moritz Rugendas, em viagem ao Rio de Janeiro, por volta de 1828, entrevistou escravos e fotografou fisionomias de negros, revelando distintas procedências do continente africano.

Analisando o vocabulário utilizado por esses africanos trasladados, pelo tráfico atlântico, pode-se concluir a unidade lingüística da África Central e Austral, cujo tronco cultural foi designado por “Bantu”, abrangendo, além do ramo idiomático, outras áreas culturais, incluindo a religião.

Senhores de escravos e o próprio governo, apesar do interesse prático em controlar as ações dos escravos, não conseguiram transcender os limites da cultura etnocêntrica européia, na qual estavam inseridos, ao passo que os escravos recém-chegados conseguiram apreender o sentido maior desse contexto escravista.

Essa percepção, possível para os africanos, de entenderem o sentido geral do que lhes era comunicado, iniciou-se de fins do século XVIII à primeira metade do século XIX, quando grande número de pessoas era capturado pela guerra ou seqüestrado e essa população levada para sociedades “produtoras de cativos”, socializada na cultura kongo ou em culturas relacionadas, onde o kikongo, kimbundu ou umbundu era falado. Posteriormente, essa população era conduzida como escrava, do interior para a costa do continente africano, rumo ao Brasil.

As línguas faladas no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro e Minas Gerais, são: milúá, mina, cassanje, masanja (no interior do Congo) e as utilizadas pelos habitantes do interior de Moçambique. Transcrevendo o vocabulário e analisando as tatuagens usadas pelos grupos étnicos moçambicanos, inclusive os makua e inhambane, foi possível identificar as etnias e localizá-las no mapa da África.

Vimos, pois, como os europeus descobriram as línguas bantu e como os escravos, de diversas etnias centro-africanas, comunicaram-se entre si, aqui no Brasil.

Essa explicação difere, substancialmente, da comumente divulgada em estudos sobre a escravidão, pela qual os africanos escravizados só conseguiram se comunicar após o aprendizado de um dos idiomas europeus, ou de uma linguagem simplificada baseada nesses idiomas, a língua “pidgin” – explicação semelhante à dada em relação aos índios no Brasil, com a língua Tupi, criada artificialmente pelos jesuítas, baseada nas estruturas lingüísticas indigenistas.

O uso desse linguajar simplificado tem sentido para os escravos oriundos da África Ocidental (região da Costa da Mina e Bahia de Benin) onde as famílias lingüísticas pouco ou nada se relacionam, não se aplicando à África Central e Austral, interligadas pela cultura banto.

Historiadores mostram que havia outras afinidades entre os africanos de diversas regiões, além da língua. Na vasta área do Congo/Zaire, o sistema de parentesco deriva de um regime bilateral: matrilinear ou patrilinear, cuja configuração histórica vai-se modificando, de acordo com o contexto.

De fato, existe um conjunto de significados culturais comuns para os bacongo, povos habitantes da região dos atuais Congo e Angola (falantes do kikongo), assim como para os falantes de kimbundo e umbundu: a cor branca simboliza a morte; os homens eram pretos, os espíritos, brancos. Como consequência desse conjunto de crenças, da associação do oceano como um espelho que une a terra dos brancos (Portugal ou português) à dos mortos, acreditavam que os mortos iam para a América. Relacionavam o tráfico de escravos a uma forma de feitiçaria, cujos barcos eram como veículos para as almas.

Os bakongos acreditavam também que a abstenção do sal conferia poderes especiais ao indivíduo, como a capacidade de ir e vir, atravessando o Oceano, ou transportando-se entre os mundos dos vivos e dos mortos.

Craemer, Vansine e Fox, lembrados por Robert Slennes (1994), mostram, em estudos recentes, uma África Central mais homogênea culturalmente. Existem aspectos culturais e religiosos formadores de um núcleo comum. Um desses aspectos é o “complexo cultural ventura-desventura”, ou seja: o universo é caracterizado, normalmente, pela harmonia, bem-estar, saúde, fecundidade, prosperidade, alcançados por meio de um estado de pureza ritual.

O desequilíbrio, o infortúnio e a doença são consequências da ação errônea humana ou de espíritos, pela bruxaria ou feitiçaria. Esse estado de pureza ritual é alcançado por intermédio da dança, da música e dos fetiches, objetos incorporadores de símbolos religiosos, cujos significados podem ser reinterpretados, no contato com a cultura estrangeira.

Outra prática comum nas culturas africanas é a valorização e respeito aos anciãos, tanto que os chamavam de Tata ou Tate, do vocabulário cafundó, significando “pai”, amplamente difundido da África bantu e encontrados, nos registros históricos de uma rebelião no Vale do Paraíba, em 1847, referindo-se aos líderes dos pequenos grupos de conspiradores.

O estudo de alguns jongs, cantos improvisados pelos escravos, no lazer e no trabalho, incluindo avisos, desafios e enigmas a serem decifrados, revela termos africanos inseridos no idioma português, como recurso a um código lingüístico não entendido pelos senhores e feitores. Para manter a comunicação inteligível apenas no grupo de escravos, estes emitiam, pelos cantos, mensagens resumidas, com vocábulos de origem africana ou mesmo em expressões metafóricas pertencentes a um sistema de referências e significados culturais adversos ao sistema dos senhores.

A popularidade da devoção a Santo Antônio entre a população negra do Rio de Janeiro, no Século XIX, também denota dúvida interpretação cultural, exemplificando a capacidade dos negros de reinterpretar símbolos e objetos rituais estrangeiros. Santo Antônio foi missionário franciscano, patrono de Portugal. No entanto, viveu sua vida religiosa em Assis, na Itália. Conhecido no Brasil, especialmente por sua capacidade de curar, adivinhar, encontrar objetos perdidos, trazer a fecundidade, induzir os espíritos para o bem ou para o mal, fazia parte também das tradições religiosas da África Central, especialmente na cultura Congo. Mesmo na Umbanda, atualmente, Santo Antônio é associado a Exu.

Uma história muito divulgada na África sobre Santo Antônio tem o seguinte teor:

Um dia, pregando em Pavia, na Itália, Santo Antônio presente que seu pai está ameaçado de ser enforcado em Portugal por um assassinato que não cometeu. No meio de uma prece, o espírito do santo sai de seu corpo e voa para Portugal, onde salva o pai, acordando o morto, que conclama a inocência do acusado. Depois, seu espírito volta para Pavia, retornando a seu corpo, em tempo para o final da prece, sem ninguém ter notado sua ausência. (SLENNES, 1994).

Santo Antônio é retratado, nessa história, como um bruxo, com poderes de adivinhação, resolvendo um crime de morte, fazendo um cadáver falar, locomovendo-se da Itália para Portugal pelo caminho mais curto (necessariamente atravessando o mar) - crenças perfeitamente aceitáveis pelas muitas etnias da África Central.

Muitas pequenas imagens de Santo Antônio, medindo 3 a 15 centímetros, esculpidas em madeira, osso e metal, majoritariamente utilizando o nó-de-pinho, foram encontradas, por pesquisadores, na região do Vale do Paraíba, nos séculos XIX e XX. Robert Slennes foi o primeiro pesquisador a revelar, no uso dessas estatuetas, significados culturais, criados por africanos de origem bantu, que trabalhavam nas lavouras, no comércio ambulante, nos ofícios artesanais e nas casas do Vale do Paraíba.

Outro indicador da popularidade de Santo Antônio, e de que a religião Católica foi reinterpretada pelos africanos, foi o movimento dos antonianos, surgido no final do século XVII. Sua líder, Beatriz Kimpa Vita, testemunhava ser possuída por Santo

Antônio e freqüentadora do reino celeste, por meio de sonhos, consistindo num processo de morte e ressurreição vivenciado por todos os membros através de seus ritos iniciáticos.

Entre 1931 a 1941, foi encontrada, por pesquisadores, uma série de objetos de metal de inspiração cristã, nas aldeias do Congo, feitas entre o começo do século XVI e o final do século XIX. Entre essas peças encontravam-se crucifixos, pequenas imagens de Santo Antônio e de Nossa Senhora, herança preciosa entre as gerações de uma família.

As imagens de Santo Antônio, ou de qualquer outro santo, produtos de uma mestiçagem cultural, eram, inicialmente, inspiradas na cultura européia, mas tinham, para os bacongos, a função de amuleto, mágico-religiosa, pois eram capazes de intervir nos assuntos da vida cotidiana. Dirigiam pedidos aos santos, considerando-os como veículos para obterem ajuda sobrenatural e, se fossem atendidos, os santos receberiam recompensas (como roupas novas, rezas e festas em seu louvor) ou os castigariam, usando, para isso, suas imagens (mergulhavam-nas na água de cabeça para baixo, deixavam-nas num quarto escuro, seqüestravam o menino Jesus). Os castigos só seriam suspensos quando fosse realizado o pedido.

Oriundos de sistemas culturais diferentes, portugueses e africanos faziam leituras diferentes em relação aos objetos dos cultos. A cruz, por exemplo, era usada pelos congos, simbolizando a vida como um ciclo da vida humana e divisão dos dois mundos, a partir dos quatro pontos percorridos pelo Sol, no seu movimento constante e cíclico de nascer, atingir o ponto mais alto e seu poente ou morte, do outro lado do horizonte. O eixo horizontal da cruz liga o nascer ao pôr do Sol, ou o nascimento à morte dos homens, enquanto o eixo vertical liga o ponto culminante do Sol, ou mundo dos vivos, ao mundo dos mortos.

A conexão entre o mundo dos vivos e o dos mortos se dá por meio dos ritos, cultuando os espíritos dos antepassados. Para afirmar o seu poder e a capacidade de fazer a ligação entre os dois mundos e conduzir adequadamente a vida de sua comunidade, o chefe deve fazer um discurso sobre a cruz desenhada no chão.

No Vale do Paraíba, Santo Antônio foi um dos santos escolhidos para estabelecer conexões entre os homens e os espíritos, intermediando nas questões do cotidiano, como: encontrar um marido, um escravo fugitivo, um objeto desaparecido, etc. Era um santo considerado guerreiro, patrono do Estado Português e, posteriormente, também do Estado Brasileiro. O fato de alguns escravos envolvidos no plano de uma rebelião em 1847-48 procurarem a proteção deste santo, é interpretado não apenas como a presença de uma consciência religiosa, como também uma subversão política em relação ao Estado vigente.

Havia, por parte do governo português, desconfiança de presumíveis ligações entre escravos e ingleses, os quais pressionavam para o fim do tráfico negreiro. A partir de 1848, o Parlamento Brasileiro, preocupando-se com uma consciência política escrava, passou a formular um projeto de lei para findar com o tráfico de escravos. Entretanto,

a elite dirigente não percebeu a possibilidade de formar-se, no Brasil, uma base cultural de nação bantu. A África, nesse período, era vista como um conjunto de tribos, com povos bárbaros, sem civilização, sem cultura e sem história.

Os dirigentes não perceberam, por exemplo, que as linhas nos rostos dos escravos são marcas étnicas para os povos bantus e para os yorubás, tendo como função identificar aquelas pessoas em qualquer sociedade e cultura. Não imaginavam que pudesse haver uma união de escravos, envolvendo modelos culturais complexos.

Essa cultura negra e branca delineava “dois Brasis” antagônicos, dois povos ou idéias de povos, em constante conflito. Em longo prazo, os senhores escravos ganharam, de fato, essa batalha e impuseram (certamente com menos sucesso do que esperavam) sua ideologia, seu conceito de nação e de povo. Ainda assim, podemos constatar que a identidade do povo brasileiro não pode ter uma perspectiva essencialista, apesar de algumas características comuns ou compartilhadas.

Nossa identidade, de sobremodo, é marcada pela diferença. Entre nós existem tensões e resistências culturais, mas com elementos constantemente reconstituídos em seu contexto histórico e social.

### *3 Considerações finais*

Concluimos que a cultura africana nunca foi estática, como, equivocadamente, se costuma divulgar, pelo senso comum, e até em níveis escolares.

Se houve um sincretismo religioso no Brasil, foi porque desde o início do século XVIII, a influência do cristianismo se fez presente na cultura bantu, especialmente nas linhagens nobres. Além disso, os bantus são, por essência, monoteístas.

Os africanos se apropriaram do cristianismo porque, ao verem os portugueses vindos do mar (simbolicamente localizados entre o mundo dos vivos e o dos mortos), julgaram-nos muito fortes e poderosos. Prova disso constitui-se o fato de os reis Congo, após conversão, receberem até o nome do rei de Portugal. O catolicismo dos negros fere os cânones ortodoxos e é vivenciado, até hoje, por muitos brasileiros, de uma maneira muito específica.

O africano, portanto, deve ser entendido como um agente social. Os Estados Africanos entraram na agenda do tráfico negreiro com força e estrutura organizacional suficientes para cobrar impostos e controlar o tráfico de escravos.

A identidade africana começou a se fazer na diáspora, imprimindo uma tradição que se redefiniu e se recriou num contexto de plantation. Mesmo a partir do século XIX, quando os grupos de procedência perderam sua identidade étnica, ainda hoje, a cultura africana se mantém viva, num processo de circularidade e mestiçagem com outros elementos.

A violência imputada ao escravo no período colonial não foi maior, nem mais cruel do que a testemunhada hoje. No mundo colonial, todos tinham seu lugar. Havia

uma hierarquia, mas ninguém ficava marginalizado. Essa violência se eterniza nas mãos estendidas dos miseráveis, nas distorções e corrupções fisiológicas das políticas públicas, na má distribuição de renda, nos “sem terra”, nos “sem teto”, nos “descamisados”, cuja existência real não pode ser banalizada ou ignorada: ameaça, assusta, reprime e envergonha todo o sistema nacional.

## *Referências*

CHALOUB, Sidney. *Visões de Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio Janeiro: Record, 2000.

KARACH, Mary C. As nações do Rio. In: *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Santos negros e negros devotos: a irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro, século XIX*. Cativoiro & Liberdade – UFRJ. Laboratório de História Oral e Iconografia – UFF, ano II, v. 4, 1997.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Universidade São Paulo: HUCITEC, 1996.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Revista Tempo*, Relume Damará, v. 2, n. 3, jun. 1997, p. 3 - 33.

RODRIGUES, Cláudia. *Funerais sincréticos: práticas fúnebres na sociedade escravista*. Cativoiro & Liberdade – UFRJ. Laboratório de História Oral e Iconografia – UFF, ano II, v. 3, 1996, p. 7 - 23.

SLENES, Roberto W. *Malungo, Ngoma Vem! África encoberta e descoberta no Brasil*. Luanda, Angola. Museu Nacional da Escravatura. Instituto Nacional de Patrimônio Cultural. 1994.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Marina Mello. Santo Antônio de Nó-de-Pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Revista Tempo*, Relume Damará, v. 6, n. 11. p. 171 - 188.