



PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

RONALDO VAINFAS

Este grande livro de Anderson José Machado de Oliveira se insere no amplo processo de renovação da historiografia brasileira dedicada à religiosidade negra. Sobretudo porque busca a conexão entre Brasil e África, rastreando a procedência dos africanos traficados, aspectos das culturas dos diversos grupos étnicos — decerto variáveis e de difícil detecção nas fontes —, bem como a metamorfose que as culturas vivenciaram na diáspora, quando não na própria África.

Essa linha de investigação emergiu no Brasil a partir dos anos 1990, e não seria errôneo dizer que o ano de 1988 — centenário da Abolição — funcionou como momento de inflexão. Isso porque, após décadas de silêncio sobre as identidades culturais africanas construídas na diáspora escravista, deu-se uma espécie de tomada de consciência em nossos historiadores: perceberam que já era tempo de se debruçarem sobre a África. No remoto ano de 1879, ainda na vigência da escravidão e com o abolicionismo fervilhante, Sílvio Romero considerava “uma vergonha para a ciência do Brasil” o fato de não existirem, entre nós, “estudos das línguas e das religiões africanas”. A indignação de Romero não sensibilizou nossos historiadores, ainda cativos de um retrato do Brasil à moda de Varnhagen, ou seja, lusófila, celebratória dos colonizadores, detratora dos povos nativos e africanos e da participação deles na formação do Brasil. Caiu no vazio o conselho de Von Martius, em 1844, premiado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), para quem a história do Brasil deveria adotar como chave explicativa a “fusão entre as três raças formadoras” do país.

Os etnólogos, porém, lançaram-se a essa aventura investigativa, a começar por Nina Rodrigues que, ainda em 1900, publicou *O animismo fetichista dos negros baianos*. E, antes que algum leitor se irrite com o título da obra, convém lembrar que “animismo” é um fenômeno mental/cultural no qual se atribui vida (*anima*, alma) a seres inanimados — totens,

pedras, grutas, estátuas —, lastro das crenças em várias religiões não monoteístas do planeta ao longo do tempo. “Fetiche”, por sua vez, é palavra de origem portuguesa, derivada de “feitiço” (do latim *facticius*): objeto ou rito aos quais se atribuem poderes sobrenaturais de proteção ou conquista, como amuletos, encantamentos, fascinações — de acordo com Antônio Geraldo da Cunha em seu *Dicionário etimológico da língua portuguesa* (1982). Nina Rodrigues, em consonância com os evolucionistas culturais do final do Oitocentos, via o animismo e o fetichismo como características de povos que eles consideravam primitivos. Décadas depois, o médico e antropólogo maranhense escreveu uma obra capital, *Os africanos no Brasil* (1932). Talvez o autor tenha sido pioneiro na identificação, a partir de critérios linguístico-geográficos, dos principais grupos africanos atuantes na formação histórica brasileira: os falantes de línguas bantas da África Centro-Occidental (Congo, Angola, Moçambique) e os Iorubá-nagôs, da África Occidental (Guiné, no sentido genérico usado na época), predominantes na Bahia, segundo o próprio Rodrigues.

O cientista percebeu o peso dos fatores culturais — entendidos por ele como determinantes do grau de civilização — na identidade dos povos, para além dos condicionantes raciais em voga no pensamento acadêmico. Um grande mérito, considerando que a etnologia nascente era tributária de critérios hierarquizantes de um modelo branco ocidental e integrava um paradigma raciológico presente em várias correntes, a exemplo do organicismo anglo-saxão (sobretudo germânico) e do evolucionismo darwinista. Nina Rodrigues foi, desde meados do século XX, um autor execrado no pensamento social brasileiro, sob a acusação de racismo. Comentando sua obra e fazendo troça das críticas anacrônicas ao autor, José Roberto Góes afirmou que, “se Nina Rodrigues era racista, o era por ofício”, fiel aos modelos predominantes na ciência social da época.

Nina Rodrigues inspirou diversos autores clássicos dedicados ao estudo das culturas negras no Brasil. Rascunhou o conceito de sincretismo religioso sem utilizar essa palavra, referindo-se, porém, a formas híbridas de religiosidade entre o catolicismo e o culto afro-baiano dos orixás. Abriu caminho para diversos etnólogos, e, aqui, limito-me a destacar Arthur Ramos, porque foi pioneiro na “invenção brasileira” do conceito de sincretismo religioso afro-brasileiro. O caminho aberto por Ramos — autor de vários livros, como a obra capital intitulada *As culturas negras no Novo Mundo* (1937) — manteve-se relativamente estreito, se comparado ao prestígio da obra de Gilberto Freyre. Autor amaldiçoado a partir dos anos 1960, Freyre ousou, em *Casa-grande e senzala* (1933), celebrar a mestiçagem racial e cultural do país. Enfrentou, nesse percurso, uma tradição intelectual e política hegemônica que,

desde o século XIX, insistia na detração da miscigenação, na defesa da imigração europeia e no branqueamento da população.

Freyre adentrou, como era de se esperar, no domínio da religião, considerando-a “o ponto de encontro e de confraternização entre as culturas do senhor e do negro, mas sem estabelecer uma barreira intransponível, o que foi também favorecido pelo caráter menos ortodoxo do catolicismo português (FREYRE 1989). Não se aprofundou no tema, embora tenha oferecido pistas valiosas para o estudo das mesclas religiosas em nossa história colonial.

O autor-chave, nesse particular, foi o sociólogo Roger Bastide, integrante de missão francesa dos anos 1930, que resultaria na criação da Universidade de São Paulo (USP). Desde então, e sobretudo a partir da década de 1940, dedicou-se ao estudo das religiões negras nas Américas, em especial no Brasil, a partir do conceito de “sincretismo”. O historiador João Leal, da Universidade Nova de Lisboa, publicou em 2023, na revista *Ler*, o valioso artigo “Bastide e o sincretismo: formação e desenvolvimentos de um conceito”, texto que demonstra a oscilação da noção de sincretismo na obra do sociólogo a partir de 1945, com *Imagens do Nordeste místico em branco e preto* (1945), e até a década de 1970. Nesse período, Bastide publicou *As religiões africanas no Brasil* (1958), *As Américas negras* (1967) e outros livros. Leal indica que, ao longo de suas pesquisas, Bastide complexificou seu entendimento desse termo, propondo, por exemplo, a diferença entre o “sincretismo por justaposição” (em que o catolicismo seria cosmético) e o “sincretismo por fusão” (amálgama entre os dois cultos e sentimentos religiosos). Desponta aqui a ideia de bricolagem (entendida como mistura de elementos culturais distintos), que Bastide utilizaria à farta e que também seria adotada por autores mais recentes.

No início de seus estudos, Bastide apegava-se ao que seria o sincretismo por justaposição, e assim foi até os anos 1960. “Sincretismo afrocatólico” foi como o denominou, sociologizando-o: os africanos teriam adotado os santos católicos no culto dos orixás para mascarar suas seitas, ou para uma melhor adaptação à sociedade católica, colonial e escravista. Foi essa a ideia de sincretismo que vingou, no meio acadêmico, e veio a ser frontalmente criticada pelos historiadores e antropólogos a partir dos anos 1990, senão antes.

Essa noção é questionada até hoje, em parte por razões teóricas, mas também por desconfiar do sentimento religioso dos negros em suas devoções, além de generalizar, através de uma vaga ideia de “afro”, religiões muito distintas umas das outras (Bastide sempre soube disso, convém dizer; os críticos preferiram não considerar). Anderson de Oliveira também rejeita o conceito de sincretismo bastidiano, entendido como justaposição artificial do catolicismo sobre as religiosidades negras tradicionais, mas admite a fusão de crenças e ritos. Mais

recentemente, o sincretismo é conceito rejeitado por razões políticas, assim como a ideia de um Brasil mestiço, o uso da palavra “mulato” e tudo o que não seja de procedência “genuinamente” africana. Isso tem a ver com a pressão dos “identitarismos”, neste caso ligados ao conceito, também anódino, de “religiões de matriz africana”. Há um conceito similar na historiografia norte-americana, quiçá inspirador do nosso: *African diaspora religions*.

A pesquisa histórica qualificada, em geral produzida nos cursos de pós-graduação do país, tem combatido generalizações e estereótipos, buscando realçar as particularidades (regiões de procedência dos africanos, aspectos culturais dos grupos étnicos, crenças religiosas e seus significados específicos), sem perder as conexões com realidades mais abrangentes: o tráfico atlântico, a escravidão, o escravismo, a colonialidade inerente à diáspora. Essa viragem teórico-metodológica, inscrita em uma história antropológica, resultou numa bibliografia prolífica e inovadora.

Diversos historiadores e historiadoras se destacam nesse novo campo de pesquisa, sobretudo no século XXI: Alberto da Costa e Silva, nosso patriarca em estudos africanistas; o brasilianista Robert Slenes, pioneiro no estudo da família escrava; Luiz Mott, biógrafo de Rosa Egipcíaca e descobridor do Acotundá afro-mineiro; Laura de Mello e Souza, estudiosa dos calundus afro-brasileiros; Luiz Felipe de Alencastro, dedicado à história luso-brasileira no século XVII, articulada à história do eixo Congo-Angola; João Reis, que decifrou a Revolta dos Malês — negros islamizados — na Bahia, e produziu reflexões argutas sobre a desconstrução/reconstrução de identidades no processo de escravização; Flávio dos Santos Gomes, dedicado às raízes africanas dos quilombos brasileiros; Selma Pantoja, uma das pioneiras no estudo da escravidão colonial, considerando a história africana centro-ocidental; Marina de Mello e Souza, autora do clássico *Reis negros no Brasil colonial* (2002); Sheila de Castro Faria, que rastreou tradições africanas através das “sinhas pretas” do Brasil setecentista; Mariza Soares, estudiosa das irmandades de pretos-minas no Rio do século XVIII; Daniela Calainho e Vanicleia Silva Santos, estudiosas, cada uma a seu modo, da circulação de bolsas de mandinga no espaço atlântico. É nessa nata de autores que se inclui Anderson José Machado de Oliveira, autor de *Devoção negra*, original de 2008, ora reeditado.

Escusado dizer que essa “descoberta da África” pelos historiadores brasileiros tem a ver com a modificação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 pela Lei 10.639, de 2003, artigos 26-A e 79-B, que incluiu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira no currículo escolar. Tal movimento alcançou o ensino superior com o surgimento, em inúmeras universidades públicas, de disciplinas de história da África, entre as obrigatórias do curso de História.

No entanto, há um descompasso entre a dimensão política do movimento africanista e a renovação historiográfica que tenho realçado no campo da religião. Enquanto esta última busca verticalizar as raízes africanas de tal ou qual elemento de religiosidade negra — esforçando-se por identificar traços de culturas étnicas, não raro eivada de “sincretismos de fusão” —, a primeira se concentra em destacar uma africanidade genérica, explícita na fórmula vaga de “religiões de matriz africana”. Em outubro de 2024, uma carta ao governo assinada por 88 associações inseridas nessa “matriz” identificava os signatários como representantes de “povos de terreiro” (*O Globo*, 13 out. 2024, p.6). Entende-se que as religiões de matriz africana são as mais genuinamente africanas, com destaque para o candomblé, o xangô, o catimbó, o tambor de mina, enfim, “as religiões de terreiro”. A umbanda, embora também seja uma religião de terreiro (ainda que haja umbandas de mesa), é menos valorizada nesse ponto, em razão do sincretismo eloquente.

O livro de Anderson de Oliveira passa longe desse modelo militante. O autor dedica-se, faz tempo ao estudo das religiosidades afro-brasileiras, e houve quem as qualificasse como afro-baianas, afro-luso-brasileiras, afro-católicas — todos com boas razões para tanto, segundo seus recortes no espaço e no tempo. Um traço comum aos estudiosos das religiosidades negras na diáspora reside na busca incessante de suas raízes na própria África, mesmo que em resíduos microscópicos de ritos originais, o que se tem feito em conexão com a bibliografia de africanistas estrangeiros, em especial os norte-americanos. Apenas para ilustrar esse ligame, John Thornton é autor-chave, especialista na história do Congo e autor de vasta bibliografia sobre as metamorfoses da cultura congoleza (bakongo) a partir do contato com os portugueses, no final do século XV. Tem ao menos um livro traduzido para o português, *A África e os africanos na formação do mundo atlântico* (2004).

Thornton examina um processo ignorado pelos historiadores brasileiros por mais de um século, que incluiu a conversão voluntária do soberano congolês (manicongo) ao catolicismo com o título de Afonso I. Eis a origem remota da coroação de reis negros no Brasil e das “congadas”, estudadas por Marina de Mello e Souza. Durante seu reinado, deu-se um paulatino “aportuguesamento” das instituições do reino, sem prejuízo aos costumes políticos tradicionais. Ao mesmo tempo, desenvolveu-se a catequese, primeiramente com os jesuítas, seguidos pelos capuchinhos (frades menores capuchinhos), com destaque para os italianos. Processo similar ocorreu em Angola (reino do Ndongo), embora com oscilações e retrocessos — vide a fascinante história da rainha Nzinga, no século XVII.

A lição que se pode extrair do tenho dito é a de que os pretos que vieram para o Brasil escravizados, e aqui se multiplicaram, estavam

longe de desconhecer o catolicismo, no caso dos falantes de kikongo, bakongo, kimbundo e umbundo — línguas do tronco banto. John Thornton demonstrou a existência de um “catolicismo africano” no Congo logo após os primeiros contatos entre a cultura congoleza e a católica. Encontrou similitudes entre as crenças sobre o mundo dos mortos. A coroação dos “reis do Congo” que se espalhou na África e no Brasil tem ali sua origem. A imagem de que os cativos recebiam o batismo em massa, sem qualquer noção de doutrina católica, por vezes no porto de embarque africano, carece de qualquer suporte histórico. Se assim fosse, não haveria irmandades negras na Bahia desde o século XVII, como informou Antonil. O próprio Antônio Vieira pregou em português, em uma irmandade dos pretos devotos de Nossa Senhora do Rosário, na Bahia, em 1633. Filhos da nobreza congoleza, por exemplo, foram enviados para Lisboa, onde receberam educação no Colégio da Doutrina desde o início do século XVI.

O cristianismo, sobretudo em sua versão católica, faz parte da história de várias regiões africanas, independentemente do tráfico atlântico e da escravidão nas Américas, embora o entrelaçamento entre o poder dos soberanos africanos e a religião católica tivesse peso nos negócios escravistas e coloniais. Os holandeses, quando disputaram com os portugueses o controle do eixo Congo–Angola, tentaram converter o rei congolês ao calvinismo, em meados do século XVII, em busca de uma aliança militar nas “guerras angolanas”. Tentativa vã. O Congo era tremendamente católico desde Afonso I.

Anderson de Oliveira dialoga com essa bibliografia de africanistas para estudar a devoção a Santa Efigênia e a Santo Elesbão, ambos “santos pretos” que tiveram importante papel na religiosidade colonial, particularmente no século XVIII, entre escravizados e libertos. A exemplo dos autores e das autoras acima citados, percorre a senda do “catolicismo africano” para descrever e interpretar a devoção a Santo Elesbão e a Santa Efigênia no Rio de Janeiro, em Vila Rica e em Mariana no século XVIII. A base documental é vasta e sólida: os compromissos das irmandades, as narrativas memorialísticas, os registros eclesiásticos de batismo e óbito, os relatos hagiográficos, a variada e valiosa iconografia. O autor não apenas demonstra a estrutura institucional das irmandades devotadas a esses “santos pretos” como mergulha no dia a dia da devoção: a eleição de imperadores, imperatrizes, príncipes e princesas; os banquetes; as folias; os batuques; as danças; as redes de solidariedade; a construção de identidades. No Rio de Janeiro, a devoção era enorme, com uma irmandade exclusivamente dedicada àqueles santos. Em Mariana, era restrita a Santa Efigênia e abrigada na irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, como em Vila Rica, embora nesse caso se incluísse Santo Elesbão.

Este livro, contudo, traz uma tremenda novidade, um pulo do gato desconcertante. Os santos em causa são pretos de origem etíope, lembrando que a Etiópia do passado não corresponde ao atual país homônimo, também chamado de Abissínia. Localizada no nordeste da África, essa região era considerada um reino durante a Antiguidade e a Idade Média, abrigava terras do atual Sudão e até da Península Arábica, como o reino de Sabá (aliado do reino de Israel no tempo do rei Salomão). Alguns identificam o antigo reino da Etiópia com o reino da Núbia, com o reino de Cuxe e com o império de Axum. O mais provável é que a região abrigasse diversos reinos “etíopes” com esses nomes, com alternância de hegemonias e poder tributário ao longo do tempo. A cartografia medieval é muito imprecisa a esse respeito. Também não era incomum usar-se o topônimo Etiópia para demarcar a África povoada por negros, estabelecendo-se sinonímia entre negros e etíopes. Ainda no século XVII, Antônio Vieira pregou sermões nos quais se referia aos escravos pretos, muitas vezes, como etíopes.

O que mais interessa aqui, porém, é o fato de que “os santos pretos” estudados por Anderson de Oliveira foram cristianizados muito antes da expansão marítima (e católica) portuguesa. Segundo a *Legenda Áurea*, de Jacob de Varazze (século XII), Efigênia era uma “princesa da Núbia”, convertida pelo apóstolo Mateus, tido como o grande evangelizador da Etiópia, no século I d.C. A princesa teria escapado do martírio por um milagre ou, segundo outros, por intervenção de Mateus. Este não teve a mesma sorte e foi martirizado ali mesmo. Elesbão, por sua vez, aparece nas hagiografias como um “rei da Etiópia” ou de Axum, que reinou entre os séculos IV e V d.C. Considerado descendente do rei Salomão e da rainha de Sabá, ele teria expandido o cristianismo entre hebreus e árabes (ainda não islamizados) da Península Arábica.

Anderson de Oliveira desenterra, assim, uma história formidável. O cristianismo de Efigênia era o chamado cristianismo dos apóstolos; o de Elesbão de Axum, era o de uma Igreja já estruturada, reconhecida como religião oficial do Império Romano, mas envolta em dilemas como a questão cristológica — vide Concílio de Niceia (325 d.C.). O cristianismo desse futuro santo católico era o oriental, que resultaria na Igreja Ortodoxa erigida no século XI. Uma versão que, na Etiópia, viu surgir a Igreja Copta, lembra Anderson, com tinturas de nestorianismo e arianismo, tidas como heresias por Roma. A Igreja etíope, aliás, se tornou subordinada ao Patriarcado de Alexandria, de orientação ortodoxa. Nada a ver, portanto, com o catolicismo romano em sua origem. Um cristianismo que conviveu com uma comunidade judaica preta e parda, quiçá herdeira dos tempos salomônicos, e com o próprio islamismo que, a partir do século VII, expandiu-se pelo norte da África e pôs os cristãos sob cerco.

Devoção negra conduz o leitor a muitas indagações. O culto aos “santos pretos” já era praticado na Etiópia? Como essa devoção passou ao Brasil, a ponto de se criarem irmandades pretas devotadas a eles? A presença de etíopes (procedentes da Núbia, Axum, Cuxe) era marcante no tráfico atlântico? Algumas perguntas só podem ser respondidas por meio de especulações. É o caso da procedência de cativos naturais da Etiópia. Mas é possível que sim, uma vez que a denominação “mina”, como nos mostra Mariza Soares, era um genérico que englobava vários grupos identitários traficados para o Brasil através dos portos da África Ocidental. E vale acrescentar que, na irmandade do Rio de Janeiro dedicada aos “santos pretos”, havia “minas”. *Minas* de onde exatamente? Impossível saber. Mas se pode afirmar que não foi o “cristianismo etíope”, tradicional havia séculos na região, o que passou ao Brasil. Foi mesmo o catolicismo romano que, metamorfoseado com tantas religiões africanas, pode ser designado como “catolicismo africano”. Um catolicismo muito peculiar, no entanto, dentro do catolicismo sincrético que grassou na colônia — diga-se —, pois Elesbão e Efigênia não encontram equivalência em orixás, por exemplo, diferentemente de Santo Antônio ou de São Jorge. Isso estimula a hipótese de que o cristianismo dos etíopes, por meio da escravização, atravessou o Atlântico, levando a memória de um cristianismo bem mais antigo do que o da Contrarreforma quinhentista.

Nosso autor, ciente desses paradoxos, buscou a resposta em fontes ocidentais — católicas. Refiro-me, principalmente, às hagiografias, em especial à de frei José Pereira de Santana, escrita entre 1735 e 1738: *Os dois atlantes de Etiópia. Santo Elesbão, imperador XLII da Abissínia, advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, princesa da Núbia, advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos carmelitas*. Anderson Machado realiza excelente estudo sobre o valor das hagiografias como fontes, embora elas misturem episódios factuais com lendas transmitidas oralmente no transcurso das gerações, além da intenção obviamente encomiástica do hagiógrafo. Ainda no volume assinado por frei José, o enunciado “ambos carmelitas” é falso, pois a Ordem do Monte Carmelo surgiu no século XII, informa Anderson de Oliveira, nos arredores da atual Haifa, em Israel.

Mas o que mais interessa ao autor, aqui, é o engajamento dos carmelitas na circulação dos milagres e excelências dos “santos pretos”, que, não por acaso, destacaram-se na religiosidade afro-brasileira colonial. Anderson oferece ao leitor uma preciosa narrativa sobre a história dos carmelitas, desde que foram expulsos dos Estados latinos do Oriente Próximo (fundados pelas Cruzadas), até seu estabelecimento no ocidente europeu e posterior militância na Contrarreforma, a partir do século XVI. Estabeleceram-se no Brasil em 1580, limiar da União Ibérica, a partir de Olinda, espalhando-se por Bahia, Santos, São Paulo,

Rio de Janeiro e, mais tarde, chegaram à Amazônia. Erigiram missões para a catequese dos indígenas e estimularam, entre os escravos negros, a devoção aos “santos pretos”, o que não deixou de funcionar como agente poderoso, ainda que ancilar, da ordem colonizadora. O século XVIII, ao que parece, foi o momento de apogeu dos carmelitas no Brasil, o que equivaleu à criação das irmandades de pretos dedicadas ao culto de Santo Elesbão e de Santa Efigênia, regado pela propaganda difundida pela hagiografia de frei José, *Os dois atlantes*.

O livro que o leitor tem em mãos resgata, portanto, uma história multiespacial em diversas temporalidades, de narrativas lendárias sobre uma princesa núbia e um rei etíope convertidos a um cristianismo, seja na fase apostólica, seja após o Grande Cisma que dividiu a Igreja entre a cristandade romana e a oriental (ortodoxa). É absolutamente formidável que os carmelitas tenham metamorfoseado o cristianismo oriental dos “santos pretos” em algo mais ou menos próximo ao “catolicismo africano” de que fala Thornton, orientando-o para a cristianização e sujeição dos escravizados negros no Brasil colonial. Como fizeram — ou tentaram fazer — outras ordens religiosas, com destaque para os jesuítas. Mas a origem e a natureza do cristianismo raiz dos etíopes não eram (ou não foram), repito, as da Igreja de Roma. Passaram a ser ao longo da Época Moderna — e aqui utilizo a periodização europeia, *et pour cause* —, integrando o projeto da Igreja Católica de evangelização dos povos gentílicos do mundo. Nesse sentido, talvez seja o carmelita José Pereira de Santana, para o caso etíope, o protagonista desse processo chamado por Serge Gruzinski de ocidentalização de religiões tradicionais atingidas pela missão católica. Ele e sua hagiografia abrem caminho para se desvelar uma história complexa, por séculos encoberta.

A contribuição de Anderson José Machado de Oliveira com esta obra é, sem dúvida, maiúscula. Acrescenta novos conhecimentos sobre a gênese e a morfologia dos sincretismos afrocatólicos, como diria Bastide, verticalizando o exame de uma situação deveras singular. Creio que o livro é daqueles que mereceria tradução para línguas estrangeiras — o inglês, quando menos —, pois trata, com excelência, dos percalços da religião no limiar da globalização deslanchada pelos portugueses.

Outubro de 2024

RONALDO VAINFAS é professor titular (aposentado) de História Moderna da Universidade Federal Fluminense (UFF) e pesquisador visitante emérito da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-FFP).