

## NEGROS E MULATOS EM GREGÓRIO DE MATOS

FERNANDO DA ROCHA PERES, DO CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS

A maioria dos estudos sobre a obra de Gregório de Matos tem focalizado sua vida atribulada, anedótica e boêmia.

Esta preocupação maior com o episódico impediu até hoje uma análise da obra gregoriana em relação ao meio vivenciado.

Com este nosso trabalho<sup>(1)</sup> pretendemos levantar certos traços da vida brasileira do século XVII — vida baiana — e das relações sociais aí existentes, usando como material o texto gregoriano e suas figuras, que no dizer de Araripe Júnior<sup>(2)</sup>, “aparecem inteiras, vertendo sangue, fofiferando e formam um quadro da vida baiana extraordinário de luz e de verdade”.

O segmento satírico da obra de GM foi objeto de uma pesquisa na parte referente ao nosso interesse: o negro e o mulato. Ambos confundiam-se do ponto de vista social, no século XVII, fazendo parte de um mesmo quadro, de uma mesma “classe”, a escravaria, se bem que os segundos já insinuassem uma ascensão social, a qual iremos nos reportar adiante.

Ao lado de uma crítica às instituições, aos poderosos, aos costumes do século XVII, a obra satírica de GM<sup>(3)</sup> é um material vastíssimo para estudo do negro e do mulato, sua posição e comportamento no contexto social.

Ao estudarmos o negro e o mulato na obra de GM, tivemos o cuidado de afastar qualquer conclusão simplista. Não é o “poeta chocarreiro”, o gozador ou D. Juan das Crioulas que será objeto do nosso enfoque.

Um dos aspectos mais importantes para estudo na obra de GM, são as relações sociais existentes, na época, entre brancos e negros, mulatos, principalmente as relações que dizem respeito ao comportamento sexual.

É GM no Preceito IV<sup>(4)</sup> quem diz:

---

(1) Notas para um curso ministrado no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, em 1967.

(2) In *Gregório de Matos*, Livraria Garnier, 1910, pág. 167.

(3) *Obras de Gregório de Matos*. Editadas por Afrânio Peixoto, Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira, Volume IV — Satírica, dividido em I e II volumes, 1930. A obra completa como foi publicada pela Academia Brasileira, está assim distribuída: vol. I — Sacra, 1929; Vol. II — Lyrica, 1923; Vol. III — Graciosa, 1930; Vol. IV — Satírica (I e II volumes), 1930; Vol. VI — Última, 1933. Na citação dos textos mantivemos a grafia da edição da Academia Brasileira, sem nada alterar.

(4) Op. cit. vol. I (Satírica IV), pág. 195.

“Oh! quantas e quantos há  
De bigode fernandino,  
Que até de noite às escravas  
Pedem salários indignos!”

Os dois últimos versos do exemplo acima sintetizam de modo típico o esquema de relações sexuais entre o colonizador e o escravo. Uma relação de passividade <sup>(5)</sup> por parte da escrava.

Deformados pela escravidão, o branco, o negro, o mulato, foram envolvidos em moral sexual de desregrada horizontalidade, geradora do nosso complexo étnico.

Alguns autores apresentam como herança negra comunicada ao brasileiro, “o erotismo, a luxúria, a depravação sexual”. Esta é mais uma visão estereotipada do problema, uma “idéia vulgar” como diz Gilberto Freyre <sup>(6)</sup>, e atribuída a Ernest Crawley que viu no “temperamento expansivo dos negros”, ~~nas suas festas~~, um clima de “desbragado erotismo”.

O tipo de sociedade existente, onde imperava a escravidão, e na qual o negro e o mulato eram segundo Luiz Viana Filho <sup>(7)</sup> uma “máquina de trabalho, que cumpria explorar do melhor modo possível”, nada mais significando “do que mercadoria sujeita às leis da procura e da oferta”, só poderia gerar relações de dominação inclusive no âmbito sexual. Como poderemos atribuir a estes grupos étnicos aqueles estereótipos acima referidos? Como poderemos culpar a “negra” pela depravação sexual da colônia? Sabemos que até os seus impulsos sexuais estavam orientados economicamente para um maior *handicap* na procriação.

Em GM vamos encontrar uma fome de mulheres... “brancas e mulatas, mestiças, cabras e Angolas”, bastante reveladora do caráter colonizador e da sociedade do tempo.

Na Bahia, diz Araripe Júnior <sup>(8)</sup>, “havia devassidão, mas também havia governador e cabido; todos se escondiam quando buscavam seus amores; no Recôncavo, porém, reinava a maior franqueza e a mais franca hospitalidade, e os próprios senhores feudais eram cúmplices na erótica safardanagem”.

É GM que nos fornece, literariamente, uma descrição bastante sugestiva, no **Preceito IV**: <sup>(9)</sup>

---

(5) Prejudicada no texto pela presença do verbo “pedir”, mas que vem reforçada pelo termo “indignos”.

(6) — in *Casa-Grande e Senzala*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1964, pág. 440.

(7) — in *o Negro na Bahia*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1946, págs. 105 e 106.

(8) — Op. cit., pág. 57.

(9) — Op. cit., vol. I (Sátira IV), Preceito IV, pág. 195.

“Contados são os que dão  
A seus escravos ensino,  
E muitos nem de comer,  
Sem lhe perdoar o serviço”.

A palavra *ensino*, no português da época tinha a significação de *exemplo*. É o poeta quem condena o comportamento dos senhores de escravos por não darem *bom exemplo*. Quem sabe sobriedade para as coisas do sexo?

Os contactos sexuais perduram durante toda a escravatura, envolvendo até os padres, segundo informam cronistas e viajantes. GM registra por mais de uma vez estas relações, e, na “Epístola ao Conde do Prado”<sup>(10)</sup>, vamos encontrar um clérigo que mereceu a seguinte denúncia:

“Ambiciozo avarento,  
Das próprias negras amigo,  
Só por levar a gaudere  
O que aos outros custa gimbo”;<sup>(11)</sup>

Mais adiante diz o poeta em “A uma briga que teve certo vigário com um ourives por cauza de uma mulata”:<sup>(12)</sup>

.....  
.....  
“Restitua a moça, que  
É peça da Igreja antiga;  
Restitua a rapariga,  
Que se vingará o vigário  
Talvez no confessionário,  
Ou talvez na desobriga:  
Briga, briga”.

Como vemos nem mesmo os religiosos, os padres, fugiam à regra geral. Nem mesmo eles que por “preceito” deveriam dar “ensino” — não só de catecismo — estavam longe de resistir às tentações, às facilidades de contacto sexual.

Freqüentador das casas-grandes e senzalas dos engenhos baianos e pernambucanos, GM volta sua atenção para as mulatas que povoavam os centros urbanos mais adiantados e as zonas das “plantations”, grupo étnico originário daquela relação sexual de dominação, ainda escravizado.

(10) — Op. cit., vol. I (Sátirica IV), pág. 258.

(11) — in Moraes: Termo usual entre os negros do Congo e Angola para designar dinheiro, o que também chamam — Gimbongo; zimbo.

(12) — Op. cit., vol. I (Sátirica IV), pág. 287/288.

No momento em que sua poesia satírica passa a interessar-se pelas mulatas, surge aquilo que Segismundo Spina<sup>(13)</sup> denominou, com muita propriedade de "hinário crioulo". Há um elenco delas em tôda a obra, algumas cantadas com impiedade e outras merecedoras de um tratamento lírico exemplar.

Córdula, mulata poetada em seus Romances<sup>(14)</sup>, é cantada em versos, tantas vêzes citados, que revelam a ternura do poeta para com as crioulas:

"Córdula da minha vida,  
Mulatinha da minha alma,  
Leda como as Aleluias,  
É garrida como as Páscoas:

Valha-te Deus por cabrinha,  
Valha-te Deus por mulata,  
E valha-me Deus a mim  
Qué me meto a guardar cabras."

As mulatas nascidas do intercurso sexual entre brancos e negras vão engrossar as fileiras da escravaria. Algumas recebem a proteção liberal das casas senhoriais, outras são destinadas aos orfanatos. O certo é que a grande maioria, apesar da origem paterna, continua na senzala. Certas mulatas conseguem a liberdade, a alforria, praticando a prostituição. GM no seu Romance V<sup>(15)</sup>, "A gente da Bahia", antecipa a descrição de Antonil, quando diz:

"Geralmente é mui custozo  
O conchego das mulatas,  
Que se foram mais baratas  
Não há mais Flandes".

.....  
.....  
.....  
"Anjelinha do Sapato  
Valeria um pino de ouro,  
Porém tem o cagadouro  
Muito abaixo."

Registra o poeta, com êstes versos, os primórdios da prostituição no Brasil. Prostituição exercida pela escravaria e pelos libertos, iniciados e mantidos na prática pela lição do colonizador.

---

(13) — in *A Literatura no Brasil*. (direção de Afrânio Coutinho) vol. I, t.1. Rio de Janeiro. Editorial Sul Americana. 1955, pág. 364.

(14) — Op. cit., vol. II (Satírica IV), pág. 337.

(15) — Op. cit., vol. I (Satírica IV), pág. 109.

No Romance XV<sup>(16)</sup>, intitulado "A Damazia", outra mulata que chamava seu um vestido que trazia de sua senhora", GM documenta mais uma vez o que acabamos de afirmar:

"Tal vestido não é teu,  
Nem tu tens, Damazia, cara  
Para ganhar um vestido,  
Que custa tantas patacas.

Tu ganhas dois, três tostões  
Por duas ou três topadas,  
Não chegam as galaduras  
Para deitar uma gala."

A hostilidade de GM aos negros e mulatos, principalmente a estes últimos, é uma constante em sua produção satírica.

Frutos do produtivo entrelaçamento étnico, os mulatos proliferavam em quantidades assustadoras. Alguns eram protegidos pelas casas grandes, como já foi dito, vivendo um ambiente onde podiam assimilar padrões de comportamento e educação. Adquirem os mulatos uma psicologia própria, assumindo atitudes novas perante a vida. Diferenciados do branco e do negro, portadores de padrões novos, tendem a ascender socialmente e a assumir uma individualidade que os distingue.

Em vários momentos a satírica de GM confirma este fato sociológico, conforme os exemplos alinhados em seguida.

- a) Soneto XIV – intitulado "Descreve o que era naquele tempo a cidade da Bahia":<sup>(17)</sup>

"Muitos mulatos desavergonhados,  
Trazidos sob os pés os homens nobres,  
Posta nas palmas tôda a picardia".

- b) Soneto XVIII – "A' Procissão de cinza em Pernambuco":<sup>(18)</sup>

"De vermelho o mulato mais robusto",

- c) No Romance V – "A' gente da Bahia", poema que melhor define a posição do poeta em choque com os mulatos em ascensão:<sup>(19)</sup>

"Não sei para que é nascer  
Neste Brazil empestado  
Um homem branco e honrado,  
Sem outra raça.

(16) – Op. cit., vol. I (Satírica IV), págs. 161 e 162.

(17) – Op. cit., vol. I (Satírica IV), pág. 61.

(18) – Op. cit., vol. I (Satírica IV), pág. 74.

(19) – Op. cit., vol. I (Satírica IV), pág. 103.

Terra tão grosseira e crassa,  
Que a ninguém se tem respeito,  
Salvo si mostra algum jeito  
De ser mulato”.

- d) No Epigrama n.º 1 — “Juízo anatómico dos achaques que padecia o corpo da República em todos os membros, e inteira definição do que em todos os tempos é a Bahia” (20).

“Quais são seus doces objetos? ... Pretos.  
Tem outros bens mais massiços? ... Mestiços.  
Quais destes lhe são mais gratos? ... Mulatos.

- e) No Epigrama V, “Milagres do Brasil” (21), dedicado “Ao Padre Lourenço Ribeiro, homem pardo que foi vigário da freguezia de Passé”, GM chama-o de “Um mulato muito ouzado”, e “A um escrivão, mulato, a quem deram umas porradas”, escreve uma pequena Décima: (22)

“Senhor Antônio de Abreu,  
Admirado o mundo está  
Do pouco que se vos dá  
E do muito que se vos deu:  
Tal não presumira eu  
Do vosso talhe e feição;  
Porém nesta ocasião  
Mostrar ao mundo prometo  
Que homem sois de couro preto,  
De colh... preto, isso não”.

Todos estes exemplos e principalmente os dois últimos, demonstram, de fato, uma existente ascensão social de mulatos — um *vigário*, o outro *escrivão* — que já exerciam funções dependentes de destaque, instrução e influência.

Certamente que esta ascensão incomodava os brancos colonizadores, sendo o poeta, no caso, o porta voz dos descontentes. Esta ascensão do mulato, a princípio débil, torna-se larga e constante a partir do século XIX, com a formação de mulatos bacharéis, mulatos militares, literatos e políticos.

A participação dos mulatos no contexto social sempre foi ativa, sempre constituiu-se em força atuante na política da Colônia, principalmente

(20) — Op. cit., vol. I (Satírica IV), pág. 262.

(21) — Op. cit., vol. I (Satírica IV), pág. 276.

(22) — Op. cit., vol. II (Satírica IV), pág. 208.

no Norte. Araripe Júnior<sup>(23)</sup> diz que os mulatos “mantinham tôda a dinâmica liberal daquelas regiões”, existindo neles um temperamento para as insurreições.

Os mulatos não só “mantinham a dinâmica liberal”, como lutavam para ascender socialmente, e até provocavam gestos de liberalidade do poeta GM na Décima XXV, “Pedindo-se a soltura de um mulato a seu senhor”<sup>(24)</sup>.

“Nós os abaixo assinados  
Pedimos com humildade,  
Ou fundados na piedade,  
Ou na amizade fiados,  
Que desses grilhões malvados  
Por seu duro e infame trato,  
Solteis o prêzo malato<sup>(25)</sup>  
Porque tem bons fiadores  
Nestes vossos servidores,  
De que ha de ser bom mulato”.

GM era dado a fazer distinções e comparações entre os grupos étnicos, principalmente pelo ângulo amoroso, que bem evidenciam, através da sua seleção, uma já diferenciação sociológica entre a mestiçagem. Na Décima XV, “A Antônia, moça parda de Pernamirim, chamada vulgarmente “Cationa”<sup>(26)</sup>, nós vamos encontrar uma comparação bastante curiosa:

“É parda de tal talento,  
Que a mais branca e a mais bela,  
Poderá trocar com ela  
A côr pelo entendimento”:

*Parda*, no dicionário de Moraes, é “mulher de côr”, usado geralmente no Brasil em vez de mulata por darem a êste termo uma significação ofensiva. Acreditamos que, sem dúvida, esta tenha sido a intenção de GM, ditada pela já insinuante diferenciação entre os portadores de sangue negro.

Mais eloqüente é o exemplo da Décima XVIII, “A duas moças pardas”<sup>(27)</sup>:

“As damas desta cidade,  
Ainda as que são mais belas,  
Não são nada diante delas,  
São bazófias da beldade:

(23) Op. cit., pág. 86.

(24) — Op. cit., vol. II (Satírica IV), pág. 105.

(25) — in Moraes: Malato, a adj. (a Ital.) Algum tanto doente, indisposto, adoentado.

(26) — Op. cit., vol. II (Satírica IV), pág. 71.

(27) — Op. cit., vol. II (Satírica IV), pág. 77.

... patarata em verdade,  
Si ha verdade em pataratas,  
Porque brancas e mulatas,  
Mestiças, cabras e angolas  
São o azeviche em palavras,  
E as duas são duas pratas."

Faz GM outra distinção entre a mestiçagem, quando na Décima VI, canta "A uma moça, chamada Tereza, de côr trigueira": (28)

"Seres, Tereza, formosa,  
Sendo trigueira (29), me espanta;  
Pois tendo beleza tanta,  
É sobre isso milagroza.

Como não será espantoza  
Si o adajio me assegura,  
Que quem quizer formozura  
A ha de ir na alvura ver;  
E vós sois linda mulher  
Contra o adajio da alvura:

Mas o nosso adajio mente,  
E eu lhe acho a repugnancia  
De que a beleza é substancia,  
E a alvura é acidente".

Esta afirmativa de que a "alvura é acidente" denota uma contradição na ideologia do poeta, orientada evidentemente por sua libido. Mas, em todo caso, a afirmativa é inébrica e espantosa levando-se em consideração o fato de que a estética poética de GM era toda ela composta de elementos que efetivamente ainda não aceitavam como pacífica uma situação tão aberta.

Para comprovar nossa afirmativa é GM quem dá um aviso geral aos mulatos, pardos de trato (tratamento), na Décima XLIII, "A trez mulatos que atazanaram, cortaram as mãos, enforcaram e esquartejaram o seu senhor" (30).

"Alerta, pardos do trato,  
A quem a soberba emborca,  
Que póde ser hoje forca  
O que foi hontem mulato".

(28) — Op. cit., vol. II (Satírica IV), pág. 94.

(29) — in Moraes: da côr do trigo maduro; pouco branco; quase a pardo; moreno.

(30) — Op. cit., vol. II (Satírica IV), pág. 173.



Na poesia de GM vamos encontrar alguns *estereótipos*, idéias preconcebidas de referência a negros e mestiços, as quais irão, mais adiante, cristalizar-se e tornarem-se uso corrente, denotando, muitas vezes, de modo inconsciente e não predeterminado, antagonismos entre grupos étnicos.

Na Bahia este assunto tem sido objeto de pesquisa para estudo de relações sociais, onde se procura "conhecer a concepção ou idealização que nas sociedades rurais e urbanas da Bahia se fazem do preto", como diz o Prof. Thales de Azevedo (31)

Através da pesquisa coletam-se expressões usadas para qualificar os pretos como "humildes", "preguiçosos", "ignorantes", "superciosos", "feios", "fedorentos", "repugnantes", etc.

Na obra de GM vamos encontrar idéias clichês de referência a negros e mestiços, como o Preceito III (32) "A cochilar como negros", na Décima LXXVI (33), "Certo calcanhar bichento", no Soneto XI (34), "Lavai, lavai, Vicência, êsses sovacos,/Porque li num prognostico almanaque/Que vos trezanda sempre o estoraque", nos Tercetos (35), "As mulatas daqui são nolambeiras/, E fedem ao peixú como o diabo", no Soneto XIII (36), "A mulata Isabel, da vila de S. Francisco, chamada "Beleta", inficionada de galico" diz o poeta "Estais tão lazarenta e empestada,/Tão ética, mirrada e carcomida,/Que uma vossa pilhanca bem moída/ Servirá de peçonha refinada."

GM ao descrever, em todos os exemplos acima recolhidos, tão impiedosamente os defeitos físicos e morais dos negros e mestiços preparava o terreno para a criação de um comportamento verbal. Nos exemplos estão insinuados de forma literária os *estereótipos* ou expressões qualificativas levantadas pelo Prof. Thales de Azevedo em sua pesquisa.

Spina no seu livro (37) faz um recenseamento dos vocábulos africanos empregados por GM, tendo por base um vocabulário de Renato Mendonça (38). Verifica Spina que a maioria das palavras são de origem *quimbunda*, donde conclui a predominância do grupo *banto* na Bahia, por esta época, ou seja, século XVII.

Do léxico africano encontrado em GM, e levantado por Spina, constam 14 vocábulos a saber: Banza, Calundu, Camba, Corcunda, Cochilar, Jimbo, Macuta, Maribondo, Mataco, Mocambo, Muxinga, Quindim, Senzala, Xingar.

---

(31) — in *Cultura e Situação Racial no Brasil*, Rio de Janeiro, Editôra Civilização Brasileira, 1966, pág. 60.

(32) — Op. cit., vol. I (Satírica IV), pág. 192.

(33) — Op. cit., vol. II (Satírica IV), pág. 283.

(34) — Op. cit., vol. II (Satírica IV), pág. 20.

(35) — Op. cit., vol. II (Satírica IV), pág. 348.

(36) — Op. cit. vol. II (Satírica IV), pág. 21.

(37) — Op. cit., págs. 44 e 45.

(38) — in *A Influência Africana no Português do Brasil*, S. Paulo, Companhia Editôra Nacional, Coleção Brasileira, vol. XLVI, 1935, 2.<sup>a</sup> edição.

Em nossa leitura coletamos de GM o vocábulo *Quilombo*, não anotado por Spina, no Preceito I<sup>(39)</sup> e o vocábulo *xim-xim* que pelo sentido do verso, nos "Romances", o I<sup>(40)</sup>, não parece significar termo culinário, mas certamente é palavra de origem banto. A Prof. Yêda Pessoa de Castro<sup>(41)</sup> sugere que Xim-xim aí está, no texto da Edição da Academia, por ter sido transcrita erradamente do original, querendo o poeta dizer *Quindim*, em vez de *xim-xim*.

Os negros trazidos para o Brasil durante o período da escravidão transplantaram culturas. Suas religiões, costumes, organizações políticas e sociais, artes, técnicas, revelavam povos já em adiantado grau de civilização, muito ao contrário do que pensavam, a respeito delas, os historiadores europeus na tentativa de justificar as tropelias e absurdos cometidos pelo colonizador.

O Português tendo o Jesuíta como exército tratou de impôr ao negro — em África e no Brasil — a sua cultura (espiritual e material), realizando um dos capítulos de "europeização" do mundo.

Dêste encontro de culturas (a branca, a negra, e também a índia) resultou um fenômeno de aculturação, ou sejam "aqueles fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos de diferentes culturas chegam a um contato, contínuo e de primeira mão, com mudanças conseqüentes nos padrões originários de cultura de um ou de ambos os grupos", conforme Artur Ramos<sup>(42)</sup> citando Redfield, Herskovits e Linton.

A religião católica, dado espiritual da cultura portuguesa, foi imposta ao negro. Esta catequese negreira chegou a ser justificativa para o tráfico e a manutenção do regime escravocrata, em certo período da história do Brasil.

Nos pontos onde a origem dos negros era comum, a imposição de padrões culturais novos não conseguiu destruir os originários. Ainda hoje a existência dos candomblés é uma prova evidente de que o negro não se submeteu de todo.

---

(39) — Op. cit., vol. I (Satírica IV) pág. 187. *Quilombo* in Moraes é a habitação clandestina, sita no mato, ou ermo, onde viviam refugiados os quilombolas ou escravos fugidos. in *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola*, do Pe. João Antônio Cavazzi de Montecúcolo, Edição da Junta de Investigação do Ultramar, Lisboa, 1965, Livro Segundo, I, 10, pág. 180 (1.º volume), em nota n.º 7 (sete), *quilombo* significa "arraial" ou "acampamento militar". Vide *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de Luiz da Câmara Cascudo, INL, 1962, págs. 638 a 641. Vide Pedro Calmon, *A vida espantosa de Gregório de Matos*, prefácio de VI — última, *Obras de Gregório de Matos*, Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira, 1933, págs. 33 e 34, quando diz: "E ainda alinha africanismos nacionalizados: "Banza", "quilombo", "cachimbo", "pae de Cazumbá", "mocambo"...

(40) — Op. cit., vol. II (Satírica IV), pág. 338.

(41) — Do Setor de Linguística do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia.

(42) — in *Introdução à Antropologia Brasileira*, Rio de Janeiro, Edição da Casa do Estudante do Brasil, 1962, 3.º vol. pág. 104.

Nos séculos XVII e XVIII, dois autores<sup>(43)</sup> descrevem uma cerimônia hoje conhecida como *candomblé*, denominada por eles de *calundu*.

GM no seu Preceito I<sup>(44)</sup> descreve:

“Que de quilombos que tenho  
Com mestres superlativos,  
Nos quais se ensina de noite  
Os calundús e feitiços!

Com devoção os frequentam  
Mil sujeitos femininos,  
E também muitos barbados,  
Que se prezam de Narcizos.

Ventura dizem que buscam  
(Não se viu maior delírio)  
Eu que os ouço e vejo, calo  
Por não poder diverti-los.

O que sei é que em tais danças  
Satanaz anda metido,  
E que só tal padre mestre  
Póde ensinar tais delírios.

Não ha mulher desprezada,  
Galan desfavorecido,  
Que deixe de ir ao quilombo  
Dançar o seu bocadinho.

E gastam belas patacas  
Com os mestres do Cachimbo,  
Que são todos jubilados  
Em depenar tais patinhos.

E quando vão confessar-se,  
Encobrem aos padres isto,  
Porque o tem por passatempo,  
Por costume ou por estilo.

Em cumprir as penitencias  
Rebeldes são e remissos,  
E muito peior si as tais  
São de jejuns ou cilícios.

---

(43) — Gregório de Matos in op. cit. Vol. I. (Satirica IV), pág. 186; Nuno Marques Pereira, *Antologia do Folclore Brasileiro* (de Luiz de Câmara Cascudo), S. Paulo, Livraria Martins Editora, 1966, pág. 51.

(44) — Op. cit. Vol. I. (Satirica IV), pág. 186 e seguintes.

A muitos ouço gemer  
Com pezar muito excessivo,  
Não pelo horror do pecado,  
Mas sim por não consegui-lo”.

O poema de GM é muito sugestivo pelas várias informações contidas, e dentre outras destacamos: 1) a prática da feitiçaria; 2) os frequentadores e suas motivações; 3) o pagamento pelos serviços prestados; 4) as relações com o catolicismo.

A feitiçaria no Brasil, no século XVII, desenvolveu-se em lastro português, africano e índio. As práticas de feitiçaria, como diz Gilberto Freyre<sup>(45)</sup>, representam, em essência, “expressões do satanismo”. Esta visão do candomblé como *entidade satânica* é denunciada por GM nos versos: “O que sei é que em tais danças/Satanaz anda metido/E que só tal padre mestre/Pode ensinar tais delírios”. A ótica do poeta, sua observação, está, no caso, prejudicada por suas raízes culturais, sua formação religiosa (mesmo tantas vezes negada), quando diz da presença de *satanaz* em ritual negro, argumento usado pela catequese para afastar o africano (ou descendente) de tais práticas.

O poeta fala em magia sexual nos versos: “Não ha mulher desprezada,/Galan desfavorecido,/Que deixe de ir ao quilombo/Dançar o seu bocadinho”. A mulher ou o galã vão ao *calundu* para resolver seus problemas amorosos, tentando conseguir as graças das divindades. O amor sempre foi grande motivação para as práticas mágicas. Grande parte da bruxaria em Portugal, e da feitiçaria no mundo, gira em torno do amatório, sendo este um dos capítulos da demonologia.

Os frequentadores dos quilombos, dos calundus, daquilo que hoje denominamos de *roça* (tôda a área que envolve e circunda um terreiro) para conseguirem as graças divinas, já no século XVII, tinham que pagar e pagar caro. Para a feitura de uma *obrigação*, daquilo que ainda nos candomblés *jeje e nagô* se chama *ebó*, através dos quais se fazem oferendas, antes precedidas de práticas *divinatórias*, entrava o africano com seus conhecimentos de magia. São os *mestres do Cachimbo*, citados por GM, os realizadores de tais práticas.

Gregório ironiza a clientela dos calundus, quando diz: “E gastam belas patacas/Com os mestres do Cachimbo/Que são todos jubilados,/Em depenar tais patinhos”. Nestes versos o poeta denuncia uma relação contratual, uma contraprestação em moeda corrente pelo *serviço* prestado.

Quais seriam os frequentadores dos calundus? Seriam os negros, e somente estes? GM deixa entrever uma frequência mais heterogênea. Claro que os negros eram os principais frequentadores, eram o suporte humano da manifestação mágico-religiosa, eram os *verdadeiros adeptos* do culto.

(45) — Op. cit. pág. 450.

Os outros, eventuais frequentadores, aqueles que poderiam gastar "belas patacas", provinham do grupo branco ou da mestiçagem em ascensão social.

O branco procurava o calundu — ainda hoje procura — com a finalidade específica de resolver seus problemas através da prática mágica. A religião católica não fornece uma base material de fundo mágico para a resolução de casos amorosos — e outros —, para a proteção da saúde, etc. A fé em Deus não basta. É necessário, em certos casos, o auxílio da magia, sendo que esta proliferava em suas diversas formas.

No poema de GM está bastante evidente uma dualidade de culto religioso. Os frequentadores do culto do quilombo escondem ao padre do culto católico suas presenças no primeiro. Diz o poeta: "E quando vão confessar-se,/Encobrem aos padres isto"/, ou seja, quando vão contar seus pecados, os frequentadores negros e mestiços batizados na religião católica, e brancos católicos, omitem suas presenças naquelas cerimônias.

A preocupação em manter o equilíbrio de presença às duas cerimônias é constatada pelo poeta: "Porque o tem por passatempo/Por costume ou por estilo". Esta racionalização do calundu como um "passatempo", uma brincadeira, um "costume", um "estilo", serviu para permitir a manutenção da prática até os nossos dias.

Todos nós sabemos que as manifestações religiosas dos negros sofreram forte repressão por parte dos brancos. A organização policial "não lhes dava trégua . . . E os negros refugiaram-se no recôndito dos candomblés", conforme Artur Ramos (46).

Dentro do processo aculturativo o negro adaptou ao seu culto componentes do culto branco. Este fenômeno não ocorreu senão dentro de lento processo, originando aquilo que costumamos chamar de sincretismo religioso. A partir deste dado os brancos passam a tolerar com mais parcimônia as manifestações religiosas originárias da África. "Apenas, escondido em *Ogum*, estava S. Jorge, escondida em *Iemanjá* estava Nossa Senhora, escondido em *Oxalá* estava o próprio Cristo", como diz Artur Ramos (47).

De passagem gostaríamos de assinalar que GM no seu Preceito III (48) faz acerbas críticas à religiosidade do colonizador, apresentando o poema um perfeito quadro de comportamento, o qual deixa entrever a pouca consistência religiosa nos indivíduos presentes ao culto católico. Retiramos alguns trechos do poema a título de ilustração, de onde também foi pescado aquele estereótipo "A cochilar como negros":

"Entra um destes pela igreja,  
Sabe Deus com que sentido,  
E faz o sinal da cruz  
Contrário ao do catecismo.

---

(46) — in *A Aculturação Negra no Brasil*, S. Paulo, Companhia Editora Nacional, Coleção Brasileira — vol. 224, 1942, pág. 274.

(47) — Op. cit., pág. 274.

Logo se põe de joelhos,  
Não como servo rendido,  
Mas em fôrma de bésteiro,  
C'um pé no chão, outro erguido.

Para os altares não olha,  
Nem para os Santos no nicho,  
Mas para quantas pessoas  
Vão entrando e vão saindo”.

A parte mais interessante do Preceito III é aquela em que GM diz que aos escravos não cabia “guardar dias santos e domingos”, pois êles eram peça essencial para a produção de riqueza, empenhados que estavam na plantação da cana-de-açúcar. Era o interêsse econômico prevalecendo sôbre os demais:

“Pois no que toca a guardar  
Dias santos e domingos,  
Ninguém vejo em mim que os guarde,  
Si tem em que ganhar gimbo.

Nem aos mizeros escravos  
Dão tais dias de vazio,  
Porque nas leis do interesse  
É preceito proibido”.

Devemos notar que, neste último quarteto citado, surge em GM um instante de comiseração e pena e simpatia para com os escravos, quem sabe reconhecendo neles certos direitos que só mais tarde — com a campanha abolicionista e a poesia de Castro Alves — foram colocados na ordem dos debates.

Uma manifestação de sincretismo religioso pode ser encontrada no poema “Décimas”, o de n.º XIV, “Memorial ao Governador, pelos pretos de Nossa Senhora do Rozário para fazerem no dia da sua festa o seu costume alarde com máscara”<sup>(48)</sup>.

Os negros na Bahia já no século XVII, patrocinavam festas religiosas a S. Benedito e a N. S. do Rosário. Diz Artur Ramos<sup>(50)</sup> que “as devoções a S. Benedito, a N. S. do Rosário já vieram prontas do Congo, por obra dos missionários europeus, especialmente portugueses”. E continua: “Aqui não houve fusão com santos africanos, em primeiro lugar, porque o sincretismo entre os povos bantus se operou de modo diferente<sup>(51)</sup> (êles

(48) — Op. cit., vol. I (Satírica IV), págs. 190 e seguintes.

(49) — Op. cit., vol. III (Graciosa) — pág. 173.

(50) — in A Aculturação Negra no Brasil, S. Paulo, Companhia Editôra Nacional, Coleção Brasileira, vol. 224, 1942, pág. 273.

(51) — O autor não explica de que “modo diferente”.

não possuem o rico panteon dos *orixás* nagôs), e em segundo lugar porque o culto àqueles santos já veio preparado, como dissemos, da África”.

As observações de Artur Ramos, antecedidas pelas de Nina Rodrigues, estão sistematizadas e projetadas nas últimas fases do tráfico, em meados do século XVIII e no século XIX<sup>(52)</sup>, quando chegaram as últimas levas de escravos, na sua maioria de origem nagô.

Os escravos bantos espalhados pelo interior do Estado da Bahia, na zona do Recôncavo, deixaram traços que não foram percebidos pelos estudiosos do passado, mas que agora vão sendo estudados e sistematizados nos trabalhos realizados pelos Profs. Vivaldo Costa Lima, Yêda Castro e Guilherme de Souza Castro, componentes da equipe do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia.

O fato é que em pleno século XVII, na capital ou no Recôncavo, pois não podemos situar geograficamente a ação do poema, diz GM na DécimaXIV: (53).

“Senhor, os negros juizes  
Da Senhora do Rozario  
Fazem por uso ordinario  
Alarde nestes paizes:  
Como são tão infelizes,  
Que por seus negros pecados  
Andam sempre emmascarados  
Contra as leis da policia,  
Ante vossa senhoria  
Pedem licença, prostados.

A um General-Capitão  
Suplica a Irmandade preta,  
Que não irão de careta,  
Mas descarados irão.  
Todo o negregado irmão  
Desta Irmandade bemdita,  
Pede que se lhe permita  
Ir o alarde enfrascados  
Não de polvora atacados,  
Calçados de geribita.”

---

(51) — É Luiz Viana Filho, in “*O Negro na Bahia*” quem melhor realiza uma tentativa de sistematização da histografia do tráfico negreiro, apresentando um esquema de importação de escravos, dividido em quatro ciclos: — 1 — ciclo da Guiné, século XVI; 2 — ciclo de Angola, século XVII; 3 — ciclo da Costa da Mina, século XVIII; 4 — Última Fase. A ilegalidade, século XIX. Vide Pierre Verger in “*O Fumo da Bahia e o Tráfico dos Escravos no Golfo de Benim*”, publicação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, 1966, Série Estudos, n.º 6, na pág. 8, que modifica o esquema de Luiz Viana Filho a partir do século XVIII, acrescentando “O ciclo da Baía de Benim, entre 1770 e 1850 (achando-se aí incluído o período do tráfico clandestino)”.

(53) — Op. cit., vol. III (Graciosa), 173.

Uma proibição da autoridade motivou o poema memorial, o que vem a comprovar a coação policial, textualmente citada, contra as manifestações religiosas dos negros.

Nestas festas à N. S. do Rosário os negros coroavam um rei e uma rainha, sendo que esta idéia de reinado diz Luiz Viana Filho<sup>(54)</sup> "ser um fato que assinala de logo a presença bantu".

Esta cerimônia de coroação é a matriz de uma festa popular ainda hoje existente no Norte e Nordeste, denominada *Congada*. As coroações demonstravam, da parte dos negros, uma afirmação do seu "status cultural" originário, da sua unidade política, da sua organização social deixada em África.

É Jan Vansina<sup>(55)</sup> quem nos informa a motivação dos coroamentos de negros no Brasil, quando cita uma carta do rei do Congo, Affonso I, rei negro batizado, chamado Nzinga Kuvu, escrevendo ao rei D. Manuel em 1526, e queixando-se da ação dos traficantes: "There are many traders in all corners of the country. They bring ruin to the country. Every day people are enslaved and kidnapped, even nobles, even members of the king's own family".

Certamente para o Brasil vieram negros nobres do Congo e Angola, membros das famílias reais, que foram coroados "reis" pelos negros de suas nações, originando deste modo as "festas de coroação". Sabemos que em 1540 já chegavam os primeiros negros ao Brasil, portanto 14 anos após a carta do rei Nzinga Kuvu ao rei D. Manuel, o que deixa no ar a hipótese de algum nobre africano ter sido enviado junto com os súditos da sua nação.

O "alarde com máscaras", objeto da proibição policial era costume, como podemos notar nesta descrição das Comemorações das Bodas do Infante D. Pedro, em 1760, nas palavras do Padre Manuel de Cerqueira Torres<sup>(56)</sup>: "No domingo doze (outubro) ocorreu a festa de Nossa Senhora do Rosário da confraria dos Pretos, na sua igreja cita as portas do Carmo, com magestosa pompa festejavão o sempre vitorioso Rosário de Maria Sanctissima, estava a capela ricamente ornada. Nas festas ainda houve discretas e divertidas mascaras, que com vários gêneros de figuras fizeram tão jocundas representações<sup>(57)</sup> que geralmente alegravão a todos".

## NEGROES AND MULATTOES IN GREGORIO DE MATOS'S WORK

*The Author examines the presence of Negroes and Mulattoes as the main subject in Gregório de Matos's work, a poet of the XVII century, considered one of the most important writers of the first period of the Brazilian literature. Based on an investigation about Gregório de Matos's*

(54) — Op. cit., pág. 57.

(55) — in *Kingdoms of the Savana*, The University of Wisconsin Press, 1966, pág. 52.

(56) — in Luiz Viana Filho, Op. cit. pág. 58 e 59.

(57) — vide Op. cit., vol. III (Graciosa) — pág. 175.



poems the Author deduces that these offer a picture of the social relations of the time, seeing in them an early standard type of the interracial bearings shown as one of the marking characteristics of the Brazilian society. "The participation of the mulatto within the social contexture — the essayist, remarks — was always set up as an acting power in the politics of the colony chiefly in the North". On the other hand, in Gregório de Matos's work we find some stereotypes and bias which, later on, would become common.

#### NÈGRES ET MULÂTRES DANS L'OUVRAGE DE GREGORIO DE MATOS

L'Auteur examine la présence de nègres et de mulâtres comme le thème dans l'ouvrage de Gregório de Matos, poète du XVII<sup>e</sup> siècle, considéré un des plus importants auteurs du premier période de la littérature brésilienne. Procédant d'une investigation des poèmes de Gregório de Matos, l'Auteur conclut qu'ils offrent un cadre des relations sociales, y voyant un aperçu initial du type de l'époque, relations interraciales qui se présentent aujourd'hui comme une des caractéristiques marquantes de la société brésilienne. "La participation des mulâtres dans le contexte social — remarque l'essayiste — s'est toujours constituée en une force active dans la politique de la "Colônia", surtout au Nord". D'ailleurs, dans l'ouvrage de Gregório de Matos, sont rencontrés quelques stéréotypes et préjugés qui, plus tard, sont devenus courants.