



# COSMOVISÕES RELIGIOSAS COMO CONTEÚDO FORMATIVO: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS EXPERIÊNCIAS EDUCATIVAS DOS ESCRAVOS NO BRASIL IMPERIAL

**Matheus da Cruz e Zica**

Doutor e pós-doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor adjunto II do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Membro do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da mesma instituição e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). *E-mail:* [matheusczica@gmail.com](mailto:matheusczica@gmail.com)

## RESUMO

---

Neste artigo, procuramos analisar alguns indícios a respeito dos conteúdos que os escravos brasileiros teriam aprendido durante suas infâncias no cativeiro. Apesar da baixa taxa de escravos escolarizados, nosso trabalho evidenciou que, além do assistemático aprendizado de trabalhos manuais obrigatórios e precoces naquelas circunstâncias, muitos negros continuaram a aprender as visões de mundo presentes nas religiões africanas de seus antepassados, bem como as práticas corporais e sensitivas a elas associadas. As principais evidências que nos levam a fazer tais considerações são as recorrentes imagens do universo dos ritmos – tais como a capoeira, a dança, o canto e o toque de viola – associadas às representações de estéticas corporais africanas, como o rosário de contas brancas, cicatrizes tribais e dentes limados nas descrições de muitos dos escravos fugidos anunciados no jornal mineiro *Noticiador de Minas*, entre os anos de 1869 e 1873.

## PALAVRAS-CHAVE

---

Religiões africanas. Visões de mundo. Educação dos escravos. Anúncios de escravos fugidos. Século XIX.

## 1. INTRODUÇÃO

---

Primeiramente, é preciso esclarecer que as considerações realizadas ao longo deste artigo são resultantes de uma pesquisa

de pós-doutorado realizada no Centro de Pesquisas em História da Educação (Gephe), lotado na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), concluída há quase dois anos, sob orientação do Prof. Dr. Luciano Mendes de Faria Filho, e contou com o apoio do CNPq.

Há muito, os pesquisadores do referido Centro têm se esforçado para ampliar o conceito de “educação”, entendendo-a não apenas como algo vinculado aos registros de leitura, escrita e escolarização, mas também abrangendo as experiências corporais, espirituais e éticas presentes nas visões de mundo que marcam a cultura de cada período histórico e de cada grupo social específico. No limite, isso implica reconhecer que as crianças que estiveram fora da escola, de um modo ou de outro, tiveram uma formação, uma educação, quer concordemos ou não com a “qualidade” do que aprenderam.

É por essa via que os estudos em história da educação agora se encontram com os estudos em Ciências das Religiões: os discursos e as práticas que acompanham as religiões pelo globo – muitas vezes, descolados da escolarização formal – estão prenhes de cosmovisões que engendram modos de ser e estar no mundo, possibilitam e interditam certas construções identitárias, ligam os novos aos velhos em cada cultura. Em outros termos, podemos dizer que as religiões em geral têm lá suas próprias pedagogias, seus próprios códigos a serem transmitidos, além de advertências que procuram orientar os sujeitos em seu modo de vida. Proporcionam, portanto, uma experiência que pode ser concebida como pertencente à ordem do que é educativo.

No ano de 2007, Marcus Vinícius Fonseca publicou, na revista *Sociedade Brasileira de História da Educação*, um cuidadoso balanço sobre abordagens do negro na historiografia educacional brasileira, nas três vertentes que predominantemente marcaram sua escrita ao longo do século XX: tradicional, marxista e história cultural. Dessa análise, o autor concluiu que:

O processo de renovação da historiografia educacional não avançou no sentido de desnaturalizar o lugar tradicionalmente ocupado pelos negros, tampouco construiu um padrão de narrativa que os incorporasse à história da educação. Nesse sentido, o processo de renovação, que alterou os procedimentos de

análise e escrita da história da educação, não produziu o mesmo efeito no tratamento dispensado aos negros, que ainda não foram elevados à condição plena de sujeitos nem ocuparam o seu devido lugar nas problematizações que conduzem as pesquisas (FONSECA, 2007, p. 44).

O mesmo pesquisador reconhece, entretanto, que, dos anos 2000 em diante, o tema começou a ganhar força no campo. De fato, representativos desse avanço inicial são: a publicação do dossiê “Negros e Educação”, na revista *Sociedade Brasileira de História da Educação*, em 2002; e, no ano seguinte, a realização do minicurso de história da educação dos negros no Brasil, encomendado pelo Grupo de Trabalho Educação e Relações Raciais, da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (Anped).

Um passo importante para uma compreensão mais acurada da história da educação da população negra no Brasil foi a operação de distinguir *negro* de *escravo* em nossa experiência histórica anterior a 1888 (FONSECA, 2007, p. 14). Existe um grande número de sujeitos negros no Brasil, libertos ou alforriados, que com frequência parece ter mobilizado a escolarização no Brasil Colônia e Império (Cf. PERES, 2002; SILVA, 2002). Outras pesquisas que incidem sobre esses períodos têm demonstrado que também os escravos, ainda que com maior dificuldade em relação aos forros e libertos, mantiveram relações com a leitura e a escrita (Cf. WISSENBACH, 2002; PAIVA, 2006).

Fonseca (2002) abre ainda maiores possibilidades para a compreensão da formação dos escravos no Brasil, quando se utiliza de um conceito mais ampliado de educação, e, nesse sentido, ressalta que:

As práticas educativas voltadas para a formação dos trabalhadores escravos em nada se assemelhavam à escolarização, mas a educação não é prerrogativa da escola. Antes de o modelo escolar tornar-se espaço privilegiado da atividade educacional, outras formas de educação foram responsáveis pela incorporação das novas gerações às diversas formas de organização das sociedades (FONSECA, 2002, p. 125).

Por essa via, descobre-se todo um universo de formação do escravo enquanto *trabalhador* (FONSECA, 2002, p. 137-

142). Continuando nessa tradição de estudos sobre a educação dos escravos brasileiros, e igualmente tomando a ideia de educação em uma acepção que não coincide necessariamente com escolarização, a pesquisa aqui apresentada dá visibilidade a vários outros aspectos que pareciam compor o aprendizado escravo, para além do universo rígido do trabalho ou da representação idealizada da leitura e da escrita. Referimos-nos aqui às relações entre as religiões africanas e as práticas de muitos negros no contexto da escravidão brasileira do século XIX captadas por nós em pesquisa empírica com jornais do período.

Entre os anos de 1869 e 1872, período decisivo para uma melhor compreensão da escravidão brasileira por conta dos calorosos debates em torno da Lei do Ventre Livre que seria aprovada em 1871, percebemos que alguns jornais de Ouro Preto foram conservados. A escolha pela então capital de Minas Gerais se deve ao fato de que aquele estado – na época Província – era um dos principais compradores dos escravos que naquela ocasião abandonavam o Nordeste brasileiro em crise com a cana-de-açúcar. Os jornais desse turbulento contexto histórico se encontram microfilmados na Hemeroteca do Estado de Minas Gerais, ou digitalizados e disponíveis no *site* do Arquivo Público Mineiro, sob o título de “Jornais Mineiros”. A coleção mais completa é a do periódico do Partido Conservador – e, ao mesmo tempo, oficial – *Noticiador de Minas*, que cobre todo o ano de 1869, a segunda metade de 1870 e os anos inteiros de 1871 e 1872.

Em uma primeira leitura dos exemplares remanescentes, e em ótimo estado de conservação, não deixamos de notar, com bastante interesse, que os anúncios de escravos fugidos eram abundantes em suas páginas. As descrições dos escravos eram riquíssimas e foi diante dessa percepção que escolhemos o *Noticiador de Minas* como a principal fonte dessa pesquisa.

No trabalho de investigação, não conseguimos mais informações sobre o proprietário do jornal, J. F. de Paula Castro, dono da *Tipografia J. F. de Paula Castro*. Sabemos que sua tipografia imprimiu, durante muitos anos, os Relatórios dos Presidentes da Província de Minas Gerais<sup>1</sup>: de 1866 a 1868; e de

---

<sup>1</sup> Todos os *Relatórios dos Presidentes da Província de Minas Gerais* citados no texto estão disponíveis no *site* do Center for Research Libraries. Disponível em: <[http://www.crl.edu/brazil/provincial/minas\\_gerais](http://www.crl.edu/brazil/provincial/minas_gerais)>. Acesso em: 20 fev. 2014.

1871 a 1877. Algo que pode explicar, de alguma maneira, o caráter “oficialesco” do jornal *Noticiador de Minas*, e também a força do Partido Conservador naquele momento em Minas Gerais, pois o jornal sempre trazia abaixo de seu nome, na primeira página, o lembrete: *Orgão conservador*. A Tipografia de J. F. Paula Castro sai de cena na publicação dos Relatórios dos Presidentes da Província de Minas Gerais em 1878 – período em que os partidos liberais e republicanos ganham força em todo o Brasil – e só retorna nos dois últimos anos do Império: 1888 e 1889.

Também não conseguimos avançar acerca do conhecimento da quantidade de tiragens desse jornal, que era composto por uma folha única de 52 cm por 74 cm. Essa grande folha era dobrada ao meio, produzindo quatro páginas de 52 cm por 37 cm, cada uma, em geral, contendo cinco extensas colunas, sendo as duas últimas páginas geralmente reservadas para as propagandas, principalmente a última. Conforme indicam os exemplares originais consultados, no uso cotidiano, uma dobra a mais era feita ao meio dos 52 cm verticais, tal qual os jornais de hoje são vendidos. Havia, ainda, uma informação que se repetia na primeira página de todas as edições que pode ser elucidativa das retóricas pelas quais o jornal se apresentava ao seu público (Cf. anexo I):

Publica-se três vezes por semana, as assinaturas são pagas adiantado, abrem-se em qualquer dia e finalizam-se em março, junho, setembro e dezembro. Aceitam-se e imprimem-se quaisquer artigos escritos em termos decentes, os de interesse geral serão publicados gratuitamente. Das publicações a pedido e os anúncios cobrar-se-á 80 rs. por linha. Não se fará restituição dos artigos que sejam remetidos à tipografia. Números avulsos vendem-se a 200 rs (*Noticiador de Minas*, n. 325, 17 jun. 1871, p. 1)<sup>2</sup>.

A introdução do comentário crítico intitulado “Reforma do elemento servil”, transcrito de um jornal não especificado do Rio de Janeiro, assinado pelo pseudônimo “O Brasileiro”,

---

<sup>2</sup> Todas as edições do *Noticiador de Minas* (da edição n. 1, 19 ago.1868, até a última edição, n. 531, 25 jan. 1873) encontram-se no *site* do Sistema Integrado de Acesso ao Arquivo Público Mineiro, *link* “Jornais Mineiros”. Disponível em: <<http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

é representativa do posicionamento do *Noticiador de Minas* em relação à escravidão naquele momento em que se definia a Lei do Ventre Livre:

Se outrora a necessidade forçou-nos a ir à costa d' África buscar instrumentos de trabalho, hoje essa mesma necessidade obriga-nos a dispensar esses instrumentos rudes e grosseiros, trocando-os pelo operário inteligente, que a Europa pode ministrar-nos (*Noticiador de Minas*, n. 325, 17 jun. 1871, p. 3).

O par de oposição explicitado na argumentação do autor – polo África, Instrumento de trabalho, rude e grosseiro *versus* polo Europa, operário inteligente – não deixa grandes dúvidas a respeito de como era tratada a questão da presença dos negros no Brasil: um mal necessário. O texto defende uma posição típica dos conservadores naquele contexto (CHALHOUB, 2003), partidários que eram do fim da escravidão, desde que tudo fosse feito de modo “lento e gradual”, protelando, assim, o término para um futuro indefinido:

Se a cessação do tráfico não abalou a nossa lavoura, também a não abalará a extinção lenta e gradual da escravatura. A nós, povo cristão, não cabe retardar, com sofismas e excessivos temores, a realização do grande acontecimento, que verificará a sentença do apóstolo das gentes. Não há mais senhor, nem escravo, todos somos irmãos em Jesus Cristo (*Noticiador de Minas*, n. 325, 17 jun. 1871, p. 3).

Os argumentos cristãos também foram uma tônica nas discussões sobre a aprovação da Lei do Ventre Livre (CHALHOUB, 2003). Por vezes, era mobilizada a ideia de que nossos senhores eram muito bondosos e que a proteção oferecida por eles aos escravos se tratava, na verdade, de uma grande prova de caridade. No caso do texto citado, a teoria cristã que fecha o artigo não cala a introdução que dá base a toda a construção do discurso apresentado: os que se identificam com a lógica do mundo senhorial devem dar fim à escravidão, porque os africanos, apesar de irmãos em Cristo, são rudes, são grosseiros, são apenas instrumentos de trabalho.

Essa visão perversa sobre os africanos atravessa a passagem do século XIX para o XX no Brasil, embora não sem

resistências. O fortalecimento dos estudos sobre a história da educação dos negros nesse país é uma das expressões dessas resistências. Ao tentarmos captar as lógicas próprias dos escravos em suas fugas e em seus processos educativos, não procuramos fazer outra coisa senão enfraquecer esses antigos estereótipos sobre os negros no Brasil, que, por não serem rediscutidos, permanecem como efetivos recalques culturais que retornam incessantemente em nossas mais diversificadas formas de expressão.

## 2. ARMADILHAS DO CORPO: A REDUÇÃO AO FÍSICO

---

Em 10 de agosto de 1870, Antonio Teixeira de Moraes, de Leopoldina (MG) manda anunciar que:

Há quase 4 anos fugiu de sua fazenda da Cachoeira, município da Leopoldina, freguesia do Angú, um escravo com os sinais seguintes:

Cor parda, cabelos torcidos, baixo, reforçado de corpo, quando anda estala a junta do tornozelo, costuma andar com os cabelos penteados, e crescidos, tinha sido vacinado de bexigas na véspera de fugir, deve ter ainda sinais visíveis, idade presumível de 22 a 24 anos; este rapaz foi da Itabira, e comprado a Manoel de Barros Drumond, talvez esteja para esses lados; quem o trouxer à dita fazenda, no Mar D’Espanha e entregar ao Sr. Freitas, ou na Leopoldina ao Sr. Dr. Carlos receberá 200\$000 rs. de gratificação (*Noticiador de Minas*, 10 ago. 1870, p. 3).

Não temos o nome desse escravo, não sabemos como estava vestido, nem em que circunstâncias fugiu, nem de suas habilidades de trabalho... Não fosse o fato de sabermos que gostava de andar penteado, difícil seria reconhecer algo de humano nesse corpo descrito, exibido, recortado da cultura que o constituiu, subtraído de sua história de vida. O que se ressalta no anúncio é fundamentalmente a superfície física desse corpo, construído de uma narrativa criada pelo proprietário para um fim específico: orientar quem quer que se habilitasse a procurar seu escravo foragido durante a busca. Embora boa parte dos anúncios tenha trazido informações sobre os hábitos

socioculturais dos escravos fugidos – talvez a maioria deles –, podemos afirmar, não obstante, que a exposição do corpo físico desses sujeitos foi, sem dúvida, o foco principal dessas pequenas narrativas.

Anúncios daquele tipo, em que basicamente se expõe apenas um corpo, são bastante próximos de outros tantos anúncios que relatavam outro tipo de fuga: a de animais. Ainda mais que esses anúncios, tanto de escravos quanto de animais, eram acompanhados de chamadas semelhantes – em geral a palavra Fugiu ou Desapareceu em negrito – e ocupavam o mesmo lugar no jornal: a terceira ou a quarta, e última, página. É o caso deste anúncio:

“Fugiu” dos pastos desta capital a 21 do corrente, e supõe-se ter tomado a direção do Rio de Janeiro um macho, pelo de rato claro, com uma ferida de cangalha quase sã no lado direito, com dois calos nas cruces, e puxa do quarto direito estando com cargas; quem o prender e entregar n’esta cidade ao Sr. Catão será generosamente gratificado (*Noticiador de Minas*, n. 14, 24 set. 1868, p. 3).

Gilberto Freyre também notou em sua pesquisa a frequência com que se tem a sensação de aproximação entre escravos e animais por meio da leitura dessas curtas narrativas jornalísticas do século XIX. Segundo ele, “alguns anúncios de escravos fugidos parecem colocar os fujões na categoria de simples animais de trabalho” (FREYRE, 1979 [1961], p. 46).

Se existiu essa omissão de alguns proprietários em relação à humanidade dos escravos, seja no tratamento narrativo-descritivo que os davam nessas ocasiões de anúncio, seja no tratamento que os dessem no dia a dia, daí não se pode depreender, entretanto, que essa vontade de apagamento tenha, de fato, alcançado êxito completo quando ia ao encontro do complexo arcabouço biológico e cultural humano daqueles sujeitos. É fundamental atentarmos para o fato de que essas representações de escravos foram feitas por sujeitos específicos – e em determinadas condições – muito distantes da abordagem atenta à realidade complexa e paradoxal da vida desses homens e mulheres cativos, que é o que mais nos interessa nesse momento. Alguns senhores caíram na armadilha do corpo, reduziram seu olhar ao físico daqueles sujeitos. Uma redução

que acompanhou, aliás, boa parte da historiografia sobre escravidão produzida no Brasil ao longo do século XX.

O próprio Gilberto Freyre, algumas vezes, toma o africano como algo intocado, puro, físico, anterior à cultura, como corpo que apenas diz de uma raça e não de toda uma visão de mundo:

Nas descrições de tipos antroporraciais que constam dos anúncios de jornais relativos à era patriarcal já se encontram, porém, em não poucos casos, antecipações do que viria a ser, no Brasil, entre a parte da população precedente da África negra, a substituição de característicos antroporraciais por característicos principalmente antropossociais (FREYRE, 1979 [1961], p. XXXIII).

Freyre pressupõe que, antes do Brasil, os homens e mulheres da África eram apenas espécimes de uma raça, apenas portadores de “característicos antroporraciais”, desprovidos de cultura social. Cultura social que só teria aparecido para aqueles sujeitos, conforme sugere o autor, após a chegada ao Brasil, evento que teria permitido a saída da condição de espécimes raciais para a de portadores de “característicos antropossociais”. Definitivamente, o Brasil não foi um *marco zero* da cultura para os africanos.

Adotar essa visão seria incorrer na mesma percepção limitadora que os proprietários brasileiros do século XIX tiveram, talvez por conveniência, de seus escravos: dividindo-os entre *boçais* e *ladinos*. O ladino era percebido com mais temor pelos senhores, pois já dominavam o português e as regras de conduta ocidentalizadas. O primeiro sentido de boçal era: escravo que acabava de chegar da África. Por não conseguir falar e compreender o idioma português, o boçal foi também interpretado como “falta de cultura; ignorante, rude, tosco” ou “desprovido de inteligência, sensibilidade, sentimentos humanos; besta, estúpido, tapado”, adjetivos que a essa palavra foram sendo associados durante os anos de colonização e império do Brasil, e que perduram ainda a ela associados em nosso português atual, conforme indica o *Dicionário eletrônico da língua portuguesa Antônio Houaiss* (2009) – onde se pode consultar também a própria etimologia dessa palavra. Ou seja,

associou-se erroneamente durante muitos anos a origem africana à falta de cultura.

### 3. DE VISÃO DE MUNDO RELIGIOSA AO CAMPO DO LAZER? CANTAR, TOCAR E DANÇAR PARA OS NEGROS NO BRASIL OITOCENTISTA

---

Ora, por mais difícil que seja encontrarmos registros escritos mais longos das culturas religiosas africanas no Brasil oitocentista – pelo fato de a maioria delas ser oral e corporal –, devemos, no mínimo, supô-las com grande peso ali onde um minúsculo símbolo as evoca, onde uma pequena pista acena. Embora poucos contemporâneos do século XIX tenham a elas se remetido em texto com a riqueza que de fato têm – em suas longas histórias e mitos falados de memória, em suas estéticas corporais e artísticas, em seus ritos e práticas corporais, que revelam profundas visões de mundo –, é preciso considerar que o impacto de todo esse arcabouço cultural e religioso, silencioso ao historiador ainda preso a certa tradição documental, não foi pequeno na definição de escolhas de vida por parte de muitos negros, escravizados ou não, que participaram daquela conjuntura histórica.

Em 22 de fevereiro de 1871, Luiz José Dutra, do distrito de Santa Anna, termo da cidade de Queluz (MG), anunciava a fuga de:

Seu escravo de nome João Africano, de idade de 32 anos, mais ou menos de estatura baixa, delgado de corpo, pouca barba, bons dentes, fala bem e mansamente, tem um sinal de queimadura nas costas. [...] Desconfia-se ter o dito escravo procurado o serviço do Morro Velho onde já esteve alugado. *Tem alguns sinais característicos no rosto da nação a que pertence, e traz sempre um corrião na cintura com a marca do Morro Velho* (Noticiador de Minas, n. 75, 22 fev. 1869, p. 3, grifo nosso).

O “corrião” usado por João Africano parece ser, aos olhos do proprietário anunciante, algo deslocado do comum,

algo que identificava a singularidade daquela pessoa. Provavelmente, essa singularidade de seu modo de vestir não era apenas uma excentricidade individual, mas um sinal de que outras concepções estéticas, ligadas a outras visões de mundo, o orientavam nessa escolha. A mesma visão de mundo que considerava bela ou importante as marcas a fogo no rosto, como as que João carregava, lidas pelos proprietários, na maioria das vezes, apenas como traço identificador de um ou outro negro e não mais que isso.

Acompanhemos a descrição de Cândido, que fugiu do dr. Firmino José de Souza Lima, residente em Ubá (MG):

Pardo, natural de Pernambuco, de 23 a 24 anos de idade, de cabelos pretos, trazendo-os sempre bem penteados, quase corridos, anelados nas pontas, de figura elegante, de estatura regular, de pés e mãos grandes, bem possante, com alguns *dentes limados*, usa fazer a barba deixando somente alguma no queixo, traz *sempre ao pescoço um rosário de contas brancas por baixo da camisa*, tem o vício de pitar e jogar, é atirado à *capoeira* e bem falante [...] (*Noticiador de Minas*, n. 82, 10 mar. 1869, p. 4, grifo nosso).

Diferentemente do “fujão” João Africano, citado anteriormente, o “possante” Cândido parece ter referências já um pouco mais distanciadas das cosmovisões religiosas africanas, sem, contudo, ter perdido por completo suas influências. Embora seus cabelos “bem penteados, quase corridos”, sua barba feita, e seu bom uso da fala despertassem a impressão de uma “figura elegante” a olhares mais europeizados, estavam também ali naquela mesma figura os “dentes limados”, o “rosário de contas brancas” e a prática da “capoeira”. Sinais de uma estética, de uma crença e de uma prática estigmatizadoras, já que é a percepção delas como excêntricas que as tornavam mencionáveis, consideradas marcas úteis que, provavelmente – pelo menos para o anunciante –, iluminariam a especificidade daquele sujeito naquele contexto. Marcas estigmatizantes, mas presentes.

Reconhecidos praticantes de capoeira, ao longo de diferentes momentos do século XX, se referiram a ela como prática com o corpo, sendo esse entendido em um sentido amplo e não só em seus aspectos físicos e anatômicos (SIEGA, 2007). A capoeira é uma prática que implica o aprendizado não apenas

de golpes de braços e pernas, mas também no de tocar instrumentos, de ouvir e cantar músicas, e no de abandonar a exclusividade de comportamento corporal sempre comandado pela racionalização das ações. Para Siega (2007, p. 60), o momento emblemático desse “abandono” do apego excessivo aos comandos da mente proporcionado pela capoeira é aquele em que o praticante “anda de mãos no chão e pés para o alto, inversão incômoda, onde se tem a impressão de que o corpo conduz a cabeça”.

Ao final de alguns anos de prática, os capoeiristas dizem de uma sensação de *visão de mundo* incorporada por meio desse aprendizado prático. Essa estrutura de um grupo que se encontra e pratica proporciona um aprendizado que não é passível de ser transmitido satisfatoriamente por meio de um manual. É algo que só se aprende através de longo tempo de *prática*, um aprendizado vinculado ao universo do sensorial.

A valorização da música e de movimentos do corpo como bases fundamentais para o aprendizado da visão de mundo proposto pela capoeira está também presente em práticas culturais vinculadas às populações africanas e às de seus descendentes, bem mais antigas do que a própria capoeira: referimos-nos às manifestações do campo religioso.

Ao contrário da tradição cristã que opõe diametralmente corpo e espírito, estabelecendo um ideal de comportamento no qual o corpo é sublimado, as culturas africanas têm a performance das divindades, através das máscaras e/ou do transe da possessão, como elemento central de sua religiosidade. Nesta performance, o corpo torna-se o receptáculo da divindade, e sua expressão através da dança reencena e atualiza os mitos de criação, reafirma seus pactos com os vivos e dispensa a estes a força vital e a proteção necessárias a seu bem-estar. A *dança* e a *música* são sagradas, assim como a sensualidade – a percepção através dos sentidos e seu exercício (CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS/UFBA, 2006, p. 17).

O ato humano de experimentar e atuar com o próprio corpo “algo ou alguém” que percebe como divindade faz com que a atividade desse corpo – incluindo nessa ideia de corpo os aspectos metais e espirituais – seja intensa e de amplo alcance em termos de partes ou elementos sensoriais envolvidos durante

os movimentos. Esse ato intenso e repetido de *reatualização da história de uma cultura por meio do próprio corpo* produziria um vigor nos sujeitos que o vivenciam, segundo os pesquisadores do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (Ufba) que traduziram essa disposição do corpo por meio do conceito de *força vital*.

O “bem possante” Cândido, escravo fugido que limava os dentes – em acordo, portanto, com certos parâmetros de uma visão de mundo distante da cultura do racionalismo pragmático influente no século XIX brasileiro –, também estava ligado a alguma religião não cristã, conforme indica o seu “rosário de contas brancas”, para além de ser “atirado à capoeira”. A trajetória desse escravo nos oferece pistas importantíssimas a respeito do conteúdo, ou, se quiserem, do *currículo*, não oficial que muitos dos escravos brasileiros devem ter aprendido ao longo de suas infâncias e juventudes para além das práticas de trabalho que eram obrigatórias e precoces. Ilumina também um pouco da história da capoeira no Brasil que, em suas origens, deve ter dialogado fortemente com os aspectos religiosos dos africanos, uma vez que esses também enfatizavam: a musicalidade e a exploração de múltiplas possibilidades sensoriais e motoras do corpo por meio da dança; divulgação de uma *visão de mundo* via conhecimento prático; produção de um corpo provido de força vital.

Os mesmos indivíduos que compartilhavam de visões de mundo de matrizes religiosas africanas no Brasil foram os que forjaram em diálogo com elas, e posteriormente a elas, o sistema de aprendizado prático da capoeira, misto de ritual, dança, luta e ensino-aprendizagem. Cumpre a nós, pesquisadores, que tentamos nos aproximar do entendimento da visão de mundo de sujeitos que experimentam, ensinam e apre(e)ndem o mundo a partir desse universo da prática, admitir que a falta dessa trajetória de prática no histórico de vida de muitos de nós pode implicar sérias dificuldades de compreensão da cultura que orienta aqueles sujeitos em seus cotidianos.

Deve estar vinculado também à centralidade que a música tinha para as culturas africanas, trazidas pelos negros de diversas regiões daquele continente para o Brasil por meio do tráfico, o apego que muitos escravos pareciam ter com práticas ligadas a esse universo dos ritmos, tais como a dança, o canto e o toque de viola. Mesmo que muitas vezes apareçam *talvez* já

um pouco afastadas da função original às quais essas práticas estavam vinculadas nos rituais africanos, atividades ligadas à música parecem ter, com frequência, constituído os currículos educativos – esses entendidos de forma ampla, que não só pela via do escolar – dos escravos.

Dos quatro anúncios de escravos fugidos que mencionavam a possibilidade de eles terem seguido alguma tropa, encontrados na pesquisa, três remarcam o hábito daqueles sujeitos procurados de “tocarem viola”. É o caso do escravo Sebastião, fugido de Antônio Cândido de Figueiredo, de Livramento, termo de Barbacena (MG), cujas características eram, segundo o anúncio:

[...] cabelos um pouco encarapinhados, olhos grandes, um pouco vesgo, pouca barba, bons dentes, fala branda, *toca viola*, tem sinal de panarício em ambas as mãos em dedos diferentes, muito reforçado, pardo escuro ativo, bom tocador de burros [...] (*Noticiador de Minas*, n. 58, 12 jan. 1869, p. 3, grifo nosso).

Alexandre José Bernardes, de Tamanduá – Santo Antônio do Monte – (MG), ao descrever Moisés, seu escravo fugido, também menciona que aquele “*toca viola*” (*Noticiador de Minas*, n. 145, 7 set. 1869, p. 3). Florêncio, que fugira de Antônio Vicente Rodrigues Guerra, morador em São João Nepomuceno (MG), parecia ir um pouco além desses outros companheiros dele de condição, uma vez que também gostava de dançar:

[...] alto, magro, principiando a barbar por baixo do queixo, de idade de 23 anos mais ou menos, tem um sinal ao pé do olho, devido a um coice de animal, e outro de um lado da face, tem sinal de um golpe em um pé, esse é bem visível, é muito tocador de viola e dançador, fala manso, tem o cabelo cortado sempre muito rente na nuca, cara cheia, tem sempre uma memória no dedo e parece de prata (*Noticiador de Minas*, n. 24, 17 out. 1868, p. 3, grifo nosso).

A maioria desses escravos já trabalhava com tropas. Será que esse “ambiente tropeiro” permitia aos escravos darem maior vazão ao apego que teriam herdado das culturas africanas

em relação à música? É sabido que a noite, para os tropeiros, era momento especial de descanso, no ato que chamavam quase cerimoniosamente de *pouso*, com direito a rodas de pessoas em torno da fogueira que convidava à narração de histórias e às cantorias. Aliás, o escritor mineiro Bernardo Guimarães, em 1868, escreve seu primeiro romance, *O Ermitão de Muquém*, inspirando-se nesse tipo de prática entre os viajantes daquela província: as histórias contadas nesses intervalos de viagem, nesses *pousos* – elemento que utiliza para a divisão de capítulos de sua narrativa que vai do *pouso* 1 ao *pouso* 4.

Não é absurdo supor também que a rudeza do tipo de trabalho que as tropas exigiam provavelmente pode ter afrouxado as hierarquias entre donos e escravos, ambos envolvidos com a mesma condição provisória da estrada que não permitia aos proprietários maiores luxos, maiores refinamentos de distinção. Os laços de solidariedade entre essas pessoas de diferentes níveis sociais também deviam ser mais intensos nessas condições, pois uma pequena falta de um integrante pode acarretar uma perda para todo o grupo. Perda que nesse contexto devia ser sentida com muito maior nitidez, se comparada à de um escravo de lavoura, em uma grande fazenda. Essas são, pois, algumas das hipóteses que podemos levantar.

O caso de Alexandre, escravo fugido de Manoel Lúcio Nogueira Penido, de São José do Paraopeba (MG), também nos leva a considerar a validade dessas hipóteses que tentam se aproximar de uma compreensão da relação entre a música e os escravos envolvidos com tropas, levantadas acima. Segundo o anúncio, o crioulo Alexandre, de “27 anos de idade, levou o cabelo cortado em forma de cruz, é bom tocador de tropa, ferra e atalha, é bem falante, toca viola e é cantador de modas” (*Noticiador de Minas*, n. 163, 3 nov. 1869, p. 3, grifo nosso).

Mas nem todos os envolvidos com música encontrados nos anúncios eram tropeiros. É o caso de Jerônimo Crioulo, de 21 anos, que fugiu de Ubá (MG), da propriedade de José Francisco Gonçalves. Menos da estrada e mais da cidade, segundo o anúncio Jerônimo é “muito conversado, gosta de dançar, bebe e é muito inclinado ao jogo, foi visto na ocasião do jubileu em Congonhas do Campo” (*Noticiador de Minas*, n. 272, 4 fev. 1871, p. 4, grifo nosso).

## 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentamos analisar, neste breve artigo, alguns indícios a respeito do conteúdo que muitos dos escravos brasileiros parecem ter aprendido durante a infância no cativeiro. A legislação em quase todas as províncias e durante quase todo o período imperial não incluía os escravos no direito à educação. Apesar da baixa taxa de escravos escolarizados, nosso trabalho evidenciou que, além do assistemático aprendizado de trabalhos manuais obrigatórios e precoces no cativeiro, muitos negros continuaram a aprender as visões de mundo presentes nas religiões africanas, bem como as práticas corporais e sensitivas a elas associadas.

Os resultados dessa pesquisa também trazem contribuições para uma melhor compreensão da história da capoeira no Brasil. Ao lado do debate atual sobre os *status* dessa prática, de dança ou arte marcial, um terceiro elemento emerge associado a ela: a religiosidade africana. Na documentação analisada, fica evidente que os sujeitos marcados por referências religiosas africanas no Brasil foram os mesmos que engendraram em diálogo com elas, e, posteriormente a elas, a estrutura formal de aprendizado prático da capoeira.

Ao longo do artigo, procuramos ainda enfatizar que a postura de muitos de nós, pesquisadores, que tentamos entender melhor a visão de mundo de sujeitos que experimentam, ensinam e apre(e)ndem o mundo a partir do universo de práticas religiosas, precisamos reconhecer que a falta dessas experiências nas trajetórias de muitos de nós pode acarretar severas distorções de compreensão dos valores que orientam aqueles indivíduos em suas vidas cotidianas.

Por último, levantamos a hipótese de que o apego de muitos escravos a práticas ligadas ao universo dos ritmos – tais como a dança, o canto e o toque de viola, em contextos mais abasileirados – parecia estar relacionado à centralidade da música nas culturas africanas de seus descendentes. Ainda que, para muitos dos escravos identificados, essas práticas apareçam de um modo já mais afastado dos rituais estritamente religiosos.

## RELIGIOUS WORLDVIEW AS FORMATIVE CONTENT: CONSIDERATIONS ON SLAVES' EDUCATIONAL EXPERIENCES IN THE BRAZILIAN IMPERIAL PERIOD

### ABSTRACT

---

This article aims to investigate indications concerning the contents Brazilian slaves might have learnt during their childhood in captivity. Despite the low rate of schooled slaves, the article shows that in addition to unsystematic learning of manual labour, obligatory and precocious under those circumstances, some slaves improved their learning experience with the worldview inherent not just in their ancestors' African religions but also in the body and sensitive practices related to them. The main indications that enable such considerations are the images of the rhythms' universe – capoeira, dance, chant and the guitar plucking – associated to representations of African body aesthetics exemplified by the white beads rosary, tribal scars and teeth filing according to descriptions given to many escaped slaves in the *Noticiador de Minas*, an Ouro-Preto's newspaper, between 1869 and 1873.

### KEYWORDS

---

African religions. Worldviews. Education of slaves. Escaped slaves advertisements. The 19th century.

### REFERÊNCIAS

---

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS – UFBA. *Projeto de Atuação Pedagógica e Capacitação de Jovens Monitores*. Salvador: Museu Afro-Brasileiro, 2006.

CHALHOUB, S. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FONSECA, M. V. Educação e escravidão: um desafio para a análise historiográfica. *Revista Brasileira de História da Educação*, São Paulo, n. 4, p. 123-144, 2002.

- FONSECA, M. V. A arte de construir o invisível: o negro na historiografia educacional brasileira. *Revista Brasileira de História da Educação*, São Paulo, n. 13, p. 11-50, 2007.
- FREYRE, G. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Editora Nacional; Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979 [1961].
- GUIMARÃES, B. *O Ermitão de Muquem*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966 [1869].
- HOUAISS, A. *Dicionário eletrônico da língua Portuguesa Antônio Houaiss*. 2009.
- PAIVA, E. F. Leituras (im)possíveis: negros e mestiços leitores na América Portuguesa. In: DUTRA, E. R. F.; MOLLIER, J.-Y. (Org.). *Política, nação e edição – o lugar dos impressos na construção da vida política – Brasil, Europa e Américas nos séculos XVIII-XX*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2006. p. 481-493.
- PERES, E. Sob(re) o “silêncio” das fontes... a trajetória de uma pesquisa em história da educação e o tratamento das questões étnico-raciais. *Revista Brasileira de História da Educação*, São Paulo, n. 4, p. 75-102, 2002.
- SIEGA, C. L. *Capoeira, corpo, espiritualidade: as percepções de corpo, “ethos” e visão de mundo de crianças, de dez a doze anos, praticantes de capoeira em um Escola Municipal de Porto Alegre – um estudo de caso*. 2007. Dissertação (Mestrado em Teologia)–Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.
- SILVA, A. M. P. A escola de Pretextato dos Passos e Silva: questões a respeito das práticas de escolarização no mundo escravista. *Revista Brasileira de História da Educação*, São Paulo, n. 4, p. 145-166, 2002.
- WISSENBACH, M. C. C. Cartas, procurações, escapulários e patuás: os múltiplos significados da escrita entre escravos e forros na sociedade oitocentista brasileira. *Revista Brasileira de História da Educação*, São Paulo, n. 4, p. 103-122, 2002.

Recebido em fevereiro de 2014.

Aprovado em março de 2015.