

## REIS E RAINHAS NEGROS NO MUNDO ATLÂNTICO

VALERIO, Miguel A. *Sovereign Joy: Afro-Mexican Kings and Queens, 1539-1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 264 p.

**E**mbora os afrodescendentes constituíssem uma proporção significativa da população não indígena da Nova Espanha durante o século XVI e início do século XVII, como é bem conhecido, há apenas três fontes que relatam a participação afro-mexicana nos festejos públicos da Cidade do México antes de 1640, bem como dois relatos denunciando que reuniões festivas de irmandades negras, em 1608-1609 e 1611-1612, fossem prelúdio de revolta. Miguel A. Valerio, professor de espanhol na Washington University (St. Louis), coloca esse pequeno corpus de fontes no seu contexto afro-atlântico mais amplo e nos oferece uma instigante e provocadora introdução às práticas festivas afro-latino-americanas em que destaca uma “continuidade

cultural na diáspora” (p. 29). Seu argumento central é que “essa tradição performativa permitiu aos afro-mexicanos manifestarem sua soberania comunitária e sua compreensão de si e do mundo para eles e para sua comunidade anfitriã, a Cidade do México” (p. 3). Fizeram-no, além disso, de uma maneira jubilosa e festiva que anteciparia, como ele destaca no prefácio e na conclusão, os elementos festivos nos protestos do movimento Black Lives Matter (Vidas Negras Importam) do início da década de 2020. *Sovereign Joy*, como o autor explica, não é um livro de história, mas uma “obra de análise literária e cultural” (p. 8), e assim Valerio se junta a outros estudiosos de fora da área de História que fizeram recentemente contribuições

importantes ao estudo das festas coloniais.<sup>1</sup> Ao longo do livro, Valerio revela seu domínio da historiografia sobre a cultura afro-latino-americana, bem como seu conhecimento do catolicismo e da cultura festiva europeia dessa época inicial da modernidade.

O primeiro capítulo analisa a participação negra nas celebrações do Tratado de Aigues-Mortes, em fevereiro de 1539, descritas por Bernal Díaz del Castillo na sua *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* (c. 1575). No primeiro dia, aproximadamente cinquenta homens e mulheres negros, a cavalo, acompanharam um rei e uma rainha negros. Todos suntuosamente vestidos e usando máscaras, fizeram uma caçada numa floresta artificial erigida na praça principal da Cidade do México, e travaram um combate com “selvagens” representados por indígenas. Catorze meses antes, em dezembro de 1537, o vice-rei

havia enforcado um negro acusado de ser eleito rei para liderar uma rebelião, bem como alguns dos demais supostos conspiradores. O contraste entre negros rebeldes e negros participantes em festas públicas é um tema central do livro, e Valerio sugere que os conspiradores de 1537 eram provavelmente *bozales* (boçais), enquanto os afro-mexicanos que participavam da festa de 1539 eram ladinos e, portanto, mais familiarizados com a tradição europeia de festas públicas e com os espaços que ela proporcionava aos grupos subalternos.

Em seguida, Valério passa para a historiografia mais ampla sobre as práticas culturais na diáspora africana para apresentar o contexto da festa de 1539, entre elas, a longa tradição de irmandades negras, o aparato monárquico congolês e sua influência sobre o costume de eleger reis e rainhas negros na diáspora. Especula que Bernal Díaz de fato registrou um *sangamento* mexicano, isto é, a batalha ritual congoleza que comemorava a adoção do cristianismo pelo reino em fins do século XV. As aquarelas setecentistas de Carlos Julião, que representam reis e rainhas negros no Brasil, servem a Valerio para ilustrar a discussão sobre

1 Lisa Voigt, *Spectacular Wealth: The Festivals of Colonial South American Mining Towns*, Austin: University of Texas Press, 2016; María Soledad Barbón, *Colonial Loyalties: Celebrating the Spanish Monarchy in Eighteenth-Century Lima*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2019; e Cécile Fromont (org.), *Afro-Catholic Festivals in the Americas: Performance, Representation, and the Making of Black Atlantic Tradition*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2019.

os vestidos dos reis negros mexicanos, e o autor aponta paralelos notáveis entre a participação negra na festa mexicana de 1539 e o que Francisco Calmon registrou na sua *Relação das faustíssimas festas*, sobre a participação negra nas festas que tiveram lugar em Santo Amaro, em 1762, para celebrar o casamento da Princesa Maria (futura rainha Maria I de Portugal).

Os capítulos 2 e 3 aprofundam as contradições inerentes à participação subalterna em festas dessa época. Foram os afro-mexicanos perigosos, sempre prestes a se levantarem, como sugerido nos relatos que denunciaram as duas supostas conspirações, que começaram com a eleição de monarcas negros? Denúncias dessa natureza eram recorrentes e os historiadores interessados em documentar a resistência escrava tendiam a aceitá-las como evidência de rebeldia negra. Ou eram os afro-mexicanos súditos leais da monarquia que sabiam bem o seu lugar na sociedade e, mais importante, também sabiam como usar as práticas festivas para conquistar um espaço mais amplo na sociedade? Se o contraste entre a conspiração de 1537 e a festa de 1539 pode ser explicado com recorrência à distinção entre boçais e

ladinos, não é tão fácil explicar o que houve entre 1609 e 1612, anos tensos em que surgiram duas denúncias de que os negros haviam eleito reis e rainhas como prelúdio de um levante (trinta e cinco homens e mulheres, supostos líderes desse movimento, foram executados), mas também houve a destacada participação de negros nas festas da beatificação de Inácio de Loiola em 1610. As festas negras foram recebidas com agrado quando faziam parte do ritual público, mas percebidas como conspirações perigosas quando realizadas de forma autônoma.

Com frequência, as autoridades da Nova Espanha suspeitavam que os negros (escravos, libertos e livres) estavam conspirando; também lamentavam a liberdade de que eles desfrutavam nos seus trabalhos e na sua vida associativa. A repressão que desabava com frequência sobre a população negra servia como “violentos esforços disciplinares para manter o regime colonial” (p. 93). Concordando com quem percebe conceitos modernos de raça no México colonial, Valerio sustenta que essa repressão era racialmente motivada e que os conceitos coloniais de liberdade e soberania forçosamente excluía os sujeitos negros. O que ele

qualifica de “psicose racial antinegra ou um medo neurótico da rebelião negra” (p. 6) caracterizava a reação das autoridades aos eventos de 1608 a 1612, pelos menos os que cheiravam à resistência aberta.

Para resumir brevemente esses eventos, no início de 1609, Luis López de Azoca, juiz da Audiência, relatou que, na véspera do Natal no ano anterior, uma reunião de negros na residência de uma negra livre elegeu um rei e uma rainha, entre vivas e outras manifestações. López e o vice-rei, Luis de Velasco (o jovem), julgaram o episódio como o primeiro passo para uma conspiração negra, embora não passasse da eleição anual dos monarcas de uma irmandade negra, prática comum à época. Uma semelhante “avaliação grosseiramente errada das confrarias afro-mexicanas” (p. 117), na avaliação de Valerio, apareceu no relato anônimo sobre os eventos de 1611 a 1612. Depois da morte de uma mulher escravizada decorrente dos açoites aplicados por seu dono, alguns negros pediram a intervenção das autoridades. Negada, mais de “1.500 negros y negras” transformaram o enterro da mulher, cujo nome não foi registrado, em manifestação dramática:

con mucha furia y alboroto arrebataron el cuerpo de la difunta y salieron con el por las calles de la ciudad por partes de tarde a la ora que avia de ser el entierro dando voces y gritos lo llevaron a las casas Reales de Palacio en que el Arçobispo residia, y a la del Sancto Officio, de la inquisiçion, y por otros lugares publicos (p. 117).

A Audiência, governando na ausência do vice-rei, não demorou em exilar o organizador da marcha, certo Diego, o maioral de uma irmandade negra. As autoridades acusaram a irmandade de eleger um rei e uma rainha com o objetivo de organizar um levante; a morte do rei (de causas naturais) provocou novas eleições e o adiamento da revolta para a Semana Santa de 1612. Trinta e cinco homens e mulheres foram executados como cúmplices do conluio. Domingo Chimalpahin, o cronista náuatle desses anos, relatou que ele e outros indígenas mexicanos ficaram surpresos diante “da destruição dos espanhóis pelo seu medo e que não pareciam tão grandes guerreiros” (p. 122).

Em meio ao pânico sobre conspirações negras, os jesuítas festejaram a beatificação de seu fundador, em julho de 1610. Um relato anônimo do festejo menciona dez representações

negras e descreve duas delas, tema do terceiro capítulo do livro (as oito outras, todas danças, não são descritas). Reis negros foram conduzidos em dois dos carros alegóricos que acompanharam a Eucaristia da catedral à igreja dos jesuítas, através de vinte e quatro arcos triunfais construídos pelos indígenas. Um desses carros alegóricos, um castelo móvel, era obra de uma irmandade negra sediada na igreja da ordem dominicana e este fato leva Valerio a uma discussão sobre a cultura material das festas, que permitia aos artesãos afro-mexicanos demonstrar sua perícia e seus talentos.<sup>2</sup>

O segundo rei negro, sem rainha (como o primeiro), foi conduzido nas costas de um elefante de madeira; cheio de fogos de artifício, o animal foi detonado no remate espetacular da procissão. Embora o autor do relato indicasse que os participantes eram negros recém-chegados da África, Valerio sugere que eram provavelmente

crioulos (nascidos no México), por causa do seu conhecimento da cultura festiva hispânica (p. 139). Um elemento dessa cultura era a associação de reis africanos com elefantes, recorrente tanto em festas europeias e como em representações alegóricas da África, a exemplo do quadro do pintor baiano José Teófilo de Jesus que serve como ilustração para a capa do livro de Valerio. O relato dessa solenidade é o único registro explícito da participação de uma irmandade afro-mexicana em um ritual público. O autor seiscentista não descreve os oito bailados negros, comentando apenas sua natureza “tan artificiosa que pedia particular memoria” e as vestimentas luxuosas de “damasco y sedas” dos dançarinos (p. 150); essa observação leva Valerio a uma discussão das danças negras da diáspora para sugerir o estilo dos bailados de 1610.

O quarto capítulo passa para o ano de 1640 e os festejos para receber o novo vice-rei, o Duque de Escalona. Na sala do trono do palácio, onze “morenas criollas” representaram uma complexa “danza hablada” (dança falada) diante do duque, tomando como tema principal a história da Rainha de Sabá. Descrito em um panfleto de quatro

---

2 O autor também analisa essa questão em um artigo sobre a festa para o mártir São Gonçalo Garcia, organizada em 1745 por duas irmandades de pardos pernambucanos: Miguel A. Valerio, “The Pardos’ Triumph: The Use of Festival Material Culture for Socioracial Promotion in Eighteenth-Century Pernambuco”, *Journal of Festive Studies*, n. 3 (2021), pp. 47-71.

fólios escrito por um padre secular, Nicolás de Torres, que Valerio suspeita ser apenas o libretista e não o organizador principal da apresentação, este é o último exemplo documentado de participação afro-mexicana em festas públicas na Cidade do México durante o período colonial. Para analisar o significado dessa dança falada, Valerio comenta a importância (há muito reconhecida pela historiografia) das entradas dos vice-reis, o lugar ambíguo da rainha negra no pensamento europeu sobre raça e religião, o lugar destacado de mulheres afro-mexicanas na sociedade urbana local e as leis suntuárias que visavam restringir sua apresentação pública, bem como seu papel nas confrarias negras. Segue uma exegese pormenorizada das dez danças através da qual Valerio demonstra o amplo leque de influências culturais naquela representação. O capítulo conclui com uma breve discussão do porquê da publicação. As mulheres negras – que Valerio considera os principais agentes na organização da encenação – sabiam perfeitamente do valor de um relato público enquanto um “juízo *post-factum* sobre suas vidas” (p. 211). Motivos semelhantes teriam estimulado a publicação de outros relatos de festas

negras, entre eles o *Triunfo eucharístico* (1734), no qual a Irmandade do Rosario de Ouro Preto, no Brasil, descreveu a trasladação do “diviníssimo sacramento” da sua igreja à nova matriz (p. 210). O capítulo é, enfim, uma crítica à análise dessa representação feita por Linda A. Curcio-Nagy: “As mulheres não representaram sua vassalagem, como quer Curcio-Nagy, mas a sua sexualidade, sua identidade cultural [africana], e seu poder – demonstrando através do conjunto o seu conhecimento da cultura barroca hispânica” (p. 212).<sup>3</sup>

Valerio dedica quinze páginas à análise da dança falada, um festim (isto é, uma pequena festa particular realizada em uma casa), em que as dez dançarinas negras representavam a Rainha de Sabá, trazendo mensagens ao vice-rei de “toda su nación”, o que, segundo o autor, pode indicar que se entendiam parte de “uma comunidade imaginada panafricana” (p. 197). Traçaram paralelos entre o vice-rei e Salomão e trabalharam com imagens de luz e escuridão, e de amor, ao declaram sua lealdade: “Recibe de Guinea /

---

3 Cf. Linda A. Curcio-Nagy, *The Great Festivals of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004, pp. 58-63.

Este pebete, que en tu luz humea / Que aunque el blanco color se me limite, / Si lo yguala á mi amor, no le compite” (p. 201). A quarta dançarina carregou um cartaz com a imagem de uma figa, entendido por Valerio como símbolo de fertilidade africana (apesar de sua popularidade mais antiga na Europa), apresentada como um eficaz remédio contra “el mal de ojo” (p. 202); assim, o vice-rei seria protegido por suas súditas afro-mexicanas. Outras dançarinas trabalharam com imagens indígenas mexicanas, bem como Hércules, Fortuna e outras figuras clássicas. A última dançarina representou uma fênix, o símbolo de renascimento: “Siendo carbon / Ya de mi estirpe injuria, ó ya borron, / Pues ardiendo en tu llama, / Carbon con alma viviré á la fama” (p. 207-208). Na sua análise, Valerio aponta os complicados elementos teológicos católicos nessa encenação (atribuídos ao Padre Torres), bem como os elementos eróticos e africanos (atribuídos às mulheres negras).

Alguns temas centrais perpassam *Sovereign Joy*. Valerio coloca “a Cidade do México no coração da formação cultural precoce do Atlântico negro” (p. 79); as festas afro-mexicanas de 1539 a 1640 foram algumas das

primeiras manifestações de práticas culturais posteriormente documentadas em outras regiões das Américas. Com frequência, as festas revelam as intimidades coloniais, ou seja, “as condições para relações simétricas ou quase-simétricas às vezes criadas pelo contato cultural” (p. 39), evidentes na colaboração entre grupos diferentes para a realização das festas ou no trabalho do Padre Nicolás de Torres com as mulheres na dança falada de 1640. Valerio insiste em destacar os elementos lúdicos dessas festas, bem como sua mensagem política séria: “Reis e rainhas festivas então emergem como uma práxis jubilosa através da qual os afro-mexicanos articularam soberania discursiva e comunal” (p. 11). Valerio entende a soberania discursiva como a capacidade de um determinado grupo – os afro-mexicanos – de contar histórias sobre si e para si, no intuito de melhorar sua representação pública e de contestar avaliações negativas.

No decorrer do livro, Valerio deixa bem clara a sua visão política. Embora por vezes reconheça os limites das suas poucas fontes e a dificuldade em saber os motivos e razões dos que festejavam, ele insiste em destacar a autonomia afro-mexicana e em criticar

os que analisam essas festas através de conceitos europeus. “Representações negras nas Américas”, enfatiza, serviam “para recordar, para manter a África viva na memória coletiva” (p. 71). Em 1610, os afro-mexicanos “moldaram sua própria representação. Em vez de serem representados de forma exótica, os afro-mexicanos se representaram de forma exótica [...] para apresentar uma performance legível aos olhos europeus”. Em outras palavras, abraçaram uma “prática originalmente europeia, mas com ressonância de costumes afrodiaspóricos” (p. 146). Em 1640, “foram as mulheres que exercitaram protagonismo ao moldarem a representação” (p. 172). Que a dança falada não fosse mencionada na documentação do *cabildo*, responsável pela organização da recepção do vice-rei em 1640 é, segundo Valerio, evidência de que ela foi planejada pelas mulheres (p. 176). Todavia, é pouco provável que o *cabildo* fosse responsável pelo que aconteceu dentro do palácio do vice-rei, e essa ausência não é suficiente para comprovar a atuação autônoma das mulheres.

O argumento de Valerio sobre uma psicose colonial antinegra, baseada

na sua leitura da retórica altamente antinegra nas denúncias sobre projetos de revoltas e sobre a excessiva liberdade dos escravos e negros libertos e livres, beira a tomar de forma literal os “gritos” que caracterizavam a correspondência colonial, em todos os níveis, quando autoridades locais chamavam a atenção dos seus superiores.<sup>4</sup> O relato de 1612 indica que traficantes de escravos portugueses ouviram negros conspirando entre si em língua “angolana”, o que Valerio julga uma tentativa de desqualificar os “insurgentes” – entre aspas no livro – como “africanos bárbaros que querem destruir o império espanhol” (p. 119). Não é uma leitura impossível, mas, na época, o tráfico levava principalmente homens e mulheres da África centro-ocidental (Congo-Angola) para a Cidade do México e não deve ter sido estranho ouvir idiomas daquela região nas ruas, nem deve surpreender que traficantes portugueses conhecessem mais do que algumas palavras “angolanas”; todavia, é legítimo duvidar que entendiam bem o que ouviram.

---

4 James Lockhart e Enrique Otte (orgs.), *Letters and People of the Spanish Indies: Sixteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 183-184.

A ausência de referências à participação afro-mexicana em festas públicas depois do início da década de 1610 (com a única exceção da dança de 1640, o que aconteceu em recinto fechado e, a rigor, não foi festa pública) é atribuída por Valerio a ânimos anti-africanos e a um esforço de apagar a cultura afro-mexicana da memória, mas também ao processo mais amplo de “crioulização”, à medida que “a cultura afro-mexicana se tornava cada vez mais mexicana” (p. 215; ver também p. 220). De fato, as irmandades negras permaneciam como instituições religiosas importantes, mas seus membros eram cada vez mais diversos.

Numa prática relativamente rara entre historiadores, mas frequente na área de literatura, Valerio publica as citações no seu idioma original (espanhol, português, latim, italiano e alemão) com uma tradução inglesa, prática por meio da qual ele se responsabiliza pelas interpretações impostas pela tradução. Para leitores que conhecem esses idiomas, há inúmeros *insights* sobre a complexa linguagem barroca que caracterizava os relatos dos festejos dessa época. Sua decisão de traduzir *Etiópia* e *Guiné* como *África* reflete o que os contemporâneos

queriam dizer – o continente africano –, mas como os escritores anglófonos da época também usavam *Ethiopia* e *Guinea* para o continente, essa modernização linguística vai mais longe do que necessária. E há um curioso erro na sua discussão da palavra *criollo*, quando qualifica o cognato português *crioulo* de “diminutivo de criar” (p. 21), em vez de substantivo derivado desse verbo.

Quarenta imagens contemporâneas mostram as práticas festivas nas Américas e na África (bem como representações europeias da África e de africanos, como a Rainha de Sabá). Importantes para o argumento de Valerio, todas as imagens são reproduzidas em preto e branco (com a exceção da capa). De fato, ilustrações coloridas são caras e as editoras relutam em incluí-las, mas as imagens de cortes negras como as aquarelas de Carlos Julião, ou as aquarelas de Bernardino d’Asti das missões franciscanas em Soyo, perdem boa parte de sua força quando reproduzidas em preto e branco. Da mesma forma, a reprodução do quadro anônimo quinhentista do *Chafariz d’El-Rey* de Lisboa é pequena demais para os leitores perceberem as figuras negras que são centrais à análise

dessa imagem pelo autor. Recomendo que os leitores busquem na internet as muitas versões disponíveis das imagens para melhor visualizar o que os artistas representavam.

A imagem da capa, a alegoria da África do artista baiano José Teófilo de Jesus, do início do século XIX, embora espetacular, arrisca destacar o exótico, pois, apesar do pintor ser um homem pardo, sua série de alegorias dos quatro continentes reproduz as convenções europeias para a representação do outro. De fato, como Valerio sustenta nos capítulos 3 e 4, os afro-mexicanos entendiam bem essas convenções visuais (e todo o repertório festivo) e usavam-nas para seus próprios fins, especialmente nas festas pela beatificação de Inácio de Loiola, embora o significado da detonação final do elefante não fique muito claro.

Embora os historiadores (como eu) hesitem em fazer analogias contemporâneas, o paralelo entre a manifestação de 1611 em torno do corpo da

escravizada assassinada por seu dono e o movimento Black Lives Matter é o tipo de exercício que terá muita ressonância em sala de aula. Porém, ao destacar as continuidades culturais na diáspora, como faz Valerio, corre-se o risco de apagar a sua complexidade, suas diferenças regionais e as mudanças ao longo do tempo. E, de fato, se houve continuidade na época colonial, boa parte dela deriva dos contextos hispânico e católico. As festas monárquicas e religiosas ibéricas e as irmandades católicas abriam espaços para manifestações culturais que homens e mulheres africanos não hesitavam em aproveitar para exigir seu lugar de súditos com determinados privilégios nas sociedades do Antigo Regime e para demonstrar sua distinção cultural, o que Valerio qualifica de soberania. Não obstante essas críticas, o livro de Valerio é uma contribuição importante ao conjunto de estudos sobre festas afro-latino-americanas, e até pode servir de introdução ao tema.

**Hendrik Kraay**  

*University of Calgary*

doi: 10.9771/aa.v0i67.54990