

UNIVERSIDADE SALGADO DE OLIVEIRA  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

EDUARDO POSSIDONIO

**ENTRE *NGANGAS* E *MANIPANSOS***

**A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins  
do Oitocentos (1870-1900)**

Niterói

2015

EDUARDO POSSIDONIO

**ENTRE NGANGAS E MANIPANSOS**

**A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira, campus Niterói, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História.

**Orientadora: Prof.<sup>ª</sup> Dra. Karoline Carula**

**Coorientador: Prof. Dr. Jonis Freire**

Niterói

2015

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Universo

Campus Niterói

P856e Possidonio, Eduardo.

Entre ngangas e manipansos – A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900) / Eduardo Possidonio. - Niterói, 2015.

183p.: il.

Bibliografia: p. 176-182

Dissertação apresentada para obtenção do Grau de Mestre em História - Universidade Salgado de Oliveira, 2015.

Orientador: Dsc. Karoline Carula.

1. Brasil - História. 2. Rio de Janeiro (RJ) - História - Séc. XVII-XVIII. 3. Rio de Janeiro (RJ) - Usos e costumes religiosos. 4. Africanos - Brasil - História. 5. Cultos africanos. 6. Feitiçaria - Brasil. 7. Religiosidade. I. Título. II. Subtítulo: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900).

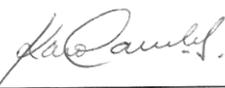
CDD 981

Bibliotecária: Elizabeth Franco Martins CRB 7/4990

EDUARDO POSSIDÔNIO

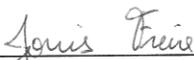
**ENTRE NGANGAS E MANIPANSOS: A RELIGIOSIDADE CENTRO -  
AFRICANA NAS FREGUESIAS URBANAS DO RIO DE JANEIRO DE FINS  
DO OITOCENTOS (1870-1900)**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História aprovada no dia 04 de agosto de 2015 pela banca examinadora, composta pelos professores:



---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Karoline Carula (orientadora)  
Professora Adjunta do Programa de Pós-graduação em História da UNIVERSO



---

Prof<sup>º</sup>. Dr<sup>º</sup>. Jonis Freire (Co-Orientador)  
Professor da Universidade Federal Fluminense (UFF)



---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Martha Campos Abreu  
Professora da Universidade Federal Fluminense (UFF)



---

Prof. Dr<sup>º</sup>. Jorge Luiz Prata de Sousa  
Professor Adjunto do Programa de Pós-graduação em História da UNIVERSO

*In Memoriam*

*Para Sueli da Silva Santos e Nair Silva Pontes, com muitas saudades e gratidão.*

## **Agradecimento**

Sempre gostei de acompanhar atentamente os agradecimentos das obras que lia, com isso, além de compreender a trajetória do autor, acreditava que me preparava para driblar as dificuldades de confeccionar minhas páginas quando o momento chegasse, sendo a mais complexa, a de não esquecer ninguém, cometendo injustiças. Enganei-me por completo. Resignado, resta-me encarar mais essa etapa, contudo, com a certeza de que agradecer, é de certa forma fazer um carinho em todos aqueles que me ajudaram a construir esse trabalho.

Começo por minha eterna namorada e hoje esposa Eneida, sua parceria, dedicação, atenção, e um carinho na hora em que o cansaço e o desânimo chegavam nas madrugadas de produção, seguidas quase sempre de desespero, foram fundamentais para chegar ao fim dessa labuta. Querida mãe Ivoninha, e pai Manoel, a simples presença de vocês já seria o bastante nesse momento, entretanto vocês se superam no amor, no abraço, no afago, na festa no momento em que chegávamos em casa, e principalmente por compreenderem minhas ausências nos almoços de domingo, ou quando ai estava, e me escondia dentro de um quarto para ler ou escrever. Athos e Sandra, vocês são especiais, e mesmo de longe, foram de fundamental apoio nessa caminhada.

Aos meus irmãos: Gisele, obrigado pelo Miguel, sobrinho e afilhado lindo que veio ao mundo com um potencial de alegrar a todos a sua volta, Thiaguinho, sua alegria de viver aliado a sua parceria são doses de ânimo que revigoram. Os irmãos que escolhi, (ou me escolheram) me serviram de alicerce. Cássio, se não bastasse à alegria do Davi, certo dia me presenteou com um livro de Linda Heywood, versando sobre a influência dos povos centro-africanos no Brasil, na ocasião falei que você não sabia o quanto aquela obra faria sentido para mim, confesso que também não tinha noção da proporção que poderia causar. Júlio, além de irmão companheiro de labuta, estava sempre pronto para palavra certa na hora certa. Vanessa, irmã mais velha e dos bons cafés da manhã, Valeska, Velhotinha, Vivian, Viviiiiinha, obrigado pelas orações de vocês, mesmo na atual distância. A todos os meus familiares, peço perdão pelo tempo que os roubei...

Karoline Carula e Jonis Freire! Encontrei em vocês a essência da palavra orientador. Sempre prontos para apararem as arestas e indicarem bons caminhos a seguir, respeitando meu objeto e minhas escolhas. Não tenho palavras aqui para expressar o quanto aprendi e o quanto sou grato pela ajuda que recebi nesse processo. Talvez caiba o velho ditado vivido na prática, vocês não me davam peixes, me ensinavam as técnicas para uma boa pescaria.

Amigos foram muitos, para não errar escolhi alguns com a difícil missão de representar a todos que direta ou indiretamente me ajudaram nessa etapa. Moisés, amigo e companheiro de caminhada na estrada da pós-graduação em história, sua determinação e parceria foram de grande valia. Renato, digo o mesmo de ti, assim como tudo em sua vida, seu mestrado foi conduzido na garra, ainda encontrando tempo para dar força aos amigos. Bárbara mal cheguei ao novo trabalho, e você não só buscou me acolher entre o grupo, mas tomando conhecimento de meu objeto de estudo, tratou de me suprir com textos e livros sobre a religiosidade de matriz africana. Que ajuda! Ana e Jefferson, obrigado pelo incentivo bem antes do processo seletivo, lendo o pré-projeto, emprestando livros e torcendo bastante. Joyce Scheidegger, ex-aluna que virou amiga, e com paciência me ajudou a digitalizar vários processos no Arquivo Nacional, e a digitar inúmeras notícias de jornais falando de “meus feiticeiros”. Passou a conhecer do assunto! A família de Dona Nena e Sr. João pelas conversas, festas e alegrias nos finais de semana.

Agradeço a todos os professores do programa de pós-graduação da Universo. Aprender com vocês, renomados doutores, tornou a caminhada mais prazerosa. Francisco Falcon, sem palavras para descrever suas aulas de historiografia, ao fim delas, o fazer história ficava mais simples. Mary Del Priore, já conhecia a grande escritora, me encantei ao ter contato com suas aulas, e com sua capacidade de se aproximar e ajudar a cada aluno em seus universos de estudo. Jorge Prata, suas aulas de “Biografias da escravidão”, ministradas juntas com Jonis Freire, foram de suma importância para minha escrita, agradeço também pelos importantes apontamentos feitos em minha qualificação, e por aceitar voltar a banca na defesa. Carlos Engemann, obrigado pelas importantes colocações feitas durante a qualificação, e pelas aulas ministradas ao longo do curso, sempre disposto a ajudar os alunos a desatarem os “laços e nós” do estudo da escravidão no Sudeste. A professora Martha Abreu, que tanto vinha me ajudando com sua produção historiográfica, e em minha defesa me nutriu com importantes contribuições não somente para a dissertação, mas principalmente para a continuidade da caminhada acadêmica. Aproveito o ensejo, e agradeço nas pessoas de Elizabeth e Ana Marta, a todos os funcionários da biblioteca Universo campus Niterói. Excelente acervo para o estudo da História do Brasil, acompanhado de um maravilhoso tratamento dispensado aos mestrandos.

Três Tatas me ajudaram a compreender um pouco mais do universo religioso que fora impactado pela presença dos povos centro-africanos, cada um a seu modo. Tata Giamba Poko tornou-se um amigo das madrugadas na discussão do sagrado, profundo conhecedor das

tradições banto no Brasil e em África, me supriu com vários textos e livros (raros) sobre a temática. Tata Lembá, com muita dedicação me abriu as portas para cerimônias do candomblé angola, assistindo a essas festas, consegui formular algumas hipóteses descritas ao longo do trabalho. Por fim, agradeço a produção de Tata Anselmo, de Salvador, que conhecia pelos documentários, e tive a alegria de ser apresentado em Duque de Caxias na festa de lançamento do busto de Joãozinho da Goméia, passei a incomodá-lo por email. Graças aos três, esse católico pode esclarecer instigantes dúvidas sobre cerimônias e ritos do candomblé atualmente.

Concluo agradecendo ao Senhor do tempo e da história, que além de todas as atribuições, permitiu que essas linhas fossem escritas.

## Resumo

O presente trabalho tem por objetivo analisar os caminhos percorridos pelos povos centro-africanos no campo do sagrado, dentro das freguesias urbanas do Rio de Janeiro, entre os anos de 1870 a 1900. Suas escolhas que passaram pelo campo das heranças culturais adquiridas ainda em solo africano, que possibilitaram a líderes religiosos e praticantes recriarem suas crenças com base em um diálogo com outras manifestações religiosas. Demonstramos, ao longo do trabalho, como a geografia urbana da cidade fora apropriada pelos líderes religiosos, vistos como *ngangas*, para o estabelecimento de suas casas e o alcance da respeitabilidade perante seus seguidores. Esses chefes eram os responsáveis pelo contato com o mundo espiritual e por promover a boa sorte e a prosperidade entre a comunidade. Os *ngangas*, com base em seus conhecimentos adquiridos em solo africano, também confeccionavam e manipulavam as pequenas estatuetas de *minkisi*, no Rio de Janeiro ficando mais conhecidas como *manipansos*, lidavam com remédios e trabalhavam para o restabelecimento da saúde física e espiritual, através de cultos de aflição. Além desses líderes, fiéis e participantes, ajudaram a propagar diversos costumes e práticas comuns dos povos centro-africanos, ao longo de toda segunda metade do século XIX.

**Palavras-chave:** religiosidade centro-africana, *ngangas*, feitiçaria, culto de aflição

## **Abstract**

This study aims to analyze the paths taken by the Central African people on the sacred field, within the urban parishes of Rio de Janeiro, between the years 1870 to 1900. Their choices that passed through the field of cultural heritage also acquired in soil African, who allowed the religious leaders and practitioners recreate their beliefs based on a dialogue with other religious events. We demonstrated throughout the work, such as urban geography of the city outside appropriated by religious leaders, seen as ngangas, to establish their homes and scope of respectability before his followers. These leaders were responsible for contact with the spirit world and to promote good luck and prosperity among the community. The ngangas, based on their acquired knowledge on African soil also crafting and manipulating small figurines minkisi in Rio de Janeiro becoming more known as manipansos, they dealt with drugs and worked to restore physical and spiritual health through services of distress. In addition to these leaders, faithful and participants, helped to propagate different customs and common practices of the Central African people, throughout the second half of the nineteenth century.

**Keywords:** Central African religiosity, ngangas, witchcraft, affliction of worship

## Lista de Imagens

<b>Imagem 1: O Reino do Congo e seus vizinhos .....</b>	<b>26</b>
<b>Imagem 2: Enterro de uma mulher negra.....</b>	<b>30</b>
<b>Imagem 3: Cosmograma bakongo .....</b>	<b>44</b>
<b>Imagem 4: Freguesias do Rio .....</b>	<b>80</b>
<b>Imagem 5: Vendedores da erva de arruda.....</b>	<b>91</b>
<b>Imagem 6: Feiticeiro e seus assistentes .....</b>	<b>135</b>
<b>Imagem 7: <i>O Mosquito</i> .....</b>	<b>137</b>
<b>Imagem 8: <i>Manipanso</i> em detalhes .....</b>	<b>138</b>
<b>Imagem 9: <i>Manipanso</i> século XIX .....</b>	<b>139</b>
<b>Imagem 10: Santo Antônio do Congo.....</b>	<b>151</b>
<b>Imagem 11: Santo Antônio do nó de pinho .....</b>	<b>152</b>

## Sumário

Agradecimento .....	5
Introdução .....	12
<b>Capítulo 1: Freguesias urbanas do Rio de Janeiro como palco do complexo religioso centro-africano .....</b>	<b>20</b>
1.1 Em busca de uma religiosidade .....	20
1.2 Vida religiosa no Reino do Congo: novos contatos.....	35
1.3 Cristianismo do Congo – reflexos do outro lado do Atlântico.....	43
1.4 O conturbado período de 1870 a 1900 .....	60
<b>Capítulo 2: A geografia sagrada do Rio de Janeiro .....</b>	<b>77</b>
2.1 Os espaços sagrados .....	77
2.2 O bem se relacionar, para sua casa funcionar .....	103
2.3 Casas religiosas ou de <i>dar fortuna</i> : diferentes olhares .....	112
<b>Capítulo 3: Entre <i>ngangas</i> e <i>manipansos</i> nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro..</b>	<b>121</b>
.....	
3.1 Entre <i>ngangas</i> e <i>manipansos</i> .....	121
3.2 Cultos de aflição, a constante busca pela <i>ventura</i> .....	145
3.3 Costumes .....	158
Considerações finais .....	171
Fontes e Bibliografia.....	173

## Introdução

Certa vez, já movido pela instigante jornada de investigação da religiosidade dos povos centro-africanos, me organizei para visitar o Quilombo São José da Serra, localizado na Serra da Beleza em Valença, no Rio de Janeiro. Por conta das produções do LABHOI<sup>1</sup> a respeito do local, já sabia que se tratava de uma comunidade jongueira, marcada pela forte influência banto. Imaginava encontrar muitas respostas a respeito da religiosidade dos povos bantos.

Recepção calorosa, portas se abriam prontamente, não demorou muito a se descortinar o universo religioso da comunidade. Entretanto, para minha surpresa, três coisas eram compreendidas como sagradas pela comunidade, primeiramente a pequena capelinha de São José. Com todos os santos negros, o altar da capelinha era feito de um grande tronco de árvore, atrás estava um grande painel com a representação da vida da Sagrada Família, não em Belém, como seria presumível para mim, mas nas matas da Serra da Beleza, dentro do Quilombo. O segundo elemento sagrado era o centenário e frondoso Jequitibá, localizado no alto do Quilombo, que servia de guia para quem de longe vem pela estrada. Aos seus pés, orações e oferendas eram depositadas, a grande árvore era incorporada à comunidade como um ancestral. Por fim, o terceiro espaço sagrado era o terreiro de umbanda, também no alto da serra, comandado por Mãe Tete, que o herdara de sua mãe, Mãe Zeferina.

Em um primeiro contato, quando os moradores eram por mim questionados sobre sua religião, prontamente respondiam que eram católicos, após um maior tempo de contato e de laços estreitados, se sentiam mais confortáveis e afirmavam que também eram espíritas.<sup>2</sup> O que também me intrigou. Perguntei qual crença era mais importante e, para minha surpresa, prontamente respondiam: as duas! Incluindo a matriarca do Quilombo, a Mãe Tete.

Voltei com mais dúvidas do que na ida, todavia, esse é um dos sentimentos que movem o ofício de um historiador. A realidade encontrada na comunidade, fortemente marcada pela influência centro-africana, como a da Serra da Beleza, permitiu lançar luz

---

<sup>1</sup> Laboratório de História Oral e Imagem da UFF, que desenvolveu, entre os anos de 2005 a 2011, a coletânea “Passados Presentes, memória negra no sul fluminense”, entre o acervo, está “Jongos, Calangos e Folia”, onde o Quilombo São José da Serra é uma das comunidades quilombolas estudadas.

<sup>2</sup> Apresentavam-se como espírita. Em nenhum momento usavam a expressão umbandista.

sobre as dificuldades de se reconstruir historiograficamente as escolhas sagradas dos povos centro-africanos em solo brasileiro.

As primeiras produções, já no século XIX, a respeito da vida religiosa dos africanos e seus descendentes no Brasil optaram por priorizar o olhar para os povos da África Ocidental, conhecidos ao longo do período escravista, principalmente como minas. Não raro, muitas produções contemporâneas apresentavam os povos de origem centro-africana como pobres miticamente, em detrimento aos oriundos da África Ocidental. Dessa maneira, julgavam que os povos centro-africanos, teriam sucumbido frente ao catolicismo, e ao que era compreendido como superioridade dos jejes e dos nagôs.<sup>3</sup>

Essas produções influenciaram grande parte dos trabalhos durante a primeira metade do século XX, que continuaram a renegar a compreensão dos caminhos escolhidos pelos povos centro-africanos. Entretanto, os trabalhos de africanistas a partir da década de 1970 permitiram um novo enfoque para as manifestações religiosas dos habitantes da África Centro-Ocidental. John Thornton deixa claro que os vários povos centro-africanos foram capazes de contribuir para formação religiosa na América, de forma intensa e participativa. Porém, ressalta que para compreensão de tal empreitada, os historiadores deveriam antes debruçar-se nas práticas religiosas e nas transformações sofridas com o cristianismo dentro do reino do Congo às vésperas de Colombo chegar à América.<sup>4</sup> O próprio autor ajuda a trilhar esse caminho, optando por uma metodologia em que analisa as religiões centro-africanas pelo olhar da etnografia moderna, buscando compreender as manifestações sagradas do passado. Thornton alia esse olhar da antropologia à análise criteriosa dos relatos dos missionários e viajantes europeus dos séculos XVI e XVII.

Wyatt MacGaffey também se utiliza dessa metodologia em seu trabalho *Astonishment & power: the eyes of unnderstanding: Kongo Minkisi*, no qual lança mão de textos de jovens bacongos produzidos nas duas primeiras décadas do século XX,

---

<sup>3</sup> Os primeiros trabalhos, em ordem de produção a abordarem a religiosidade negra, e por sua vez a superioridade nagô frente aos centro-africanos foram: RODRIGUES, Raymundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Civilização brasileira, s. a., 1935 [1900]. & *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010 [1932]. RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro. Graphia, 2001[1934]. CARNEIRO, Edson. *Religiões Negras. Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991 [1936, 1937]. BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira de Ciências Sociais. 1971 [1958].

<sup>4</sup> THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Campus, 2004, p. 312-353.

reunidos pelo etnógrafo Karl Laman. Semelhanças estruturais da vida religiosa bacongaleses permitiu desenvolver uma metodologia de compreensão do passado pela ótica dessa comunidade no início do século XX. A estabilidade da língua e a permanência de várias práticas religiosas possibilitaram ao autor desenvolver esse método de trabalho. Ambos os autores utilizaram estudos etnográficos modernos para fundamentarem suas pesquisas, o que nos leva a perceber que a estrutura religiosa dentro das comunidades da África Central sofreu poucas alterações com o passar dos séculos.<sup>5</sup>

Nesse sentido, ganha importância a obra de Willy De Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox, intitulada *Religious movements in Central Africa: a theoretical study*, na qual trabalham com a ideia de várias manifestações religiosas na África Centro-Ocidental, porém destacam a existência de uma “cultura em comum” entre as crenças desses povos que passava pelo complexo de *ventura* e *desventura*. A *ventura* seria a harmonia, a paz, o bem-estar, a saúde, entre outras boas coisas, a normalidade do universo; já o contrário disso seria o desequilíbrio, o mal, as doenças, a fome, ou seja, a *desventura*, causada frequentemente pela ação de espíritos ou de feiticeiros.<sup>6</sup> Segundo Thornton, a ética comum aos povos de várias regiões centro-africanas era a do bem contra o mal.<sup>7</sup> A realidade era pautada nessa crença e apesar de não existir uma religião institucionalizada, mas sim religiosidades, a vida de cada comunidade não era de forma alguma separada do sagrado, do sobrenatural; daí uma constante busca por equilíbrio.

O grande encontro entre essas diversas práticas religiosas passava pelo embate entre o bem e o mal, a *ventura* e a *desventura*. Tais práticas atravessaram o Atlântico e se recriaram nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro do século XIX. O cruzamento de fontes como os jornais que cobriam as ações policiais contra as casas religiosas, com as fichas de matrícula da Casa de Detenção da Corte, e posteriormente do Distrito Federal, bem como processos movidos contra os que eram vistos como feiticeiros, permitiu perceber uma intensa busca pela cura de males, resoluções de questões amorosas, busca de sucesso financeiro, entre tantos outros motivos simples ou complexos. Assim como na África, a figura do líder religioso, temida, respeitada, e sempre procurada, no Rio também foi a grande responsável pelo controle dos males. Era ele o intermediário entre

---

<sup>5</sup> MACGAFFEY, Wyatt. *Astonishment & Power: The Eyes of Understanding: Kongo Minkisi*. Washington: Smithsonian Institution, 1994.

<sup>6</sup> CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study*”, *Comparative Studies in and History*, 18:4, out., 1976, p. 458-475.

<sup>7</sup> THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial...*, 2010, p. 91-92.

o mundo dos vivos e, dos sempre presentes e prontos para interferir na ordem das coisas, os mortos.

A História Social, nos últimos anos, vem buscando um intenso intercâmbio com a antropologia. Dessa forma, mitos, rituais e imagens foram empregados como fontes históricas, bem como o uso de documentos ligados à repressão, tais como inquéritos policiais, processos judiciais, possibilitando o que Hebe Castro chamou de “campo fértil” para a historiografia.<sup>8</sup> Assim, selecionei fontes que, de alguma maneira, possibilitaram ouvir as vozes dos que praticavam ou conduziam rituais religiosos nas freguesias urbanas da cidade. Casas religiosas, ao longo da segunda metade do século XIX, eram vistas pelas autoridades e por jornalistas como *casas de dar fortuna*, ou seja, local onde se buscava a sorte fácil.

O trabalho utilizou como fontes principais a imprensa do Rio de Janeiro, que, dentre outros, se dedicou a denunciar o funcionamento dessas casas, e o material produzido pela atuação policial sob esses espaços. Nomeadamente, os seguintes jornais foram analisados: o *Jornal do Commercio*, *Gazeta de Notícias*, *Gazeta da Tarde*, *Diário de Notícias*, *O Paiz*, *A Nação*, *Jornal da Tarde*, *A Comédia Social*, *A Mãe de Família*, *Diário do Rio de Janeiro*, *Renegação*, *Semana Ilustrada* e o *Correio Paulistano*. Ao cobrirem os flagrantes das autoridades, as publicações tentavam descrever o que era encontrado dentro das casas nos momentos de culto, algumas notícias chegavam a apresentar rituais, demonstrando o trabalho investigativo dos que atuavam na imprensa e se dedicavam a cobrir o assunto, ou atuavam denunciando o funcionamento de casas religiosas, ou fazendo menção ao modo de atuar dos chamados feiticeiros. A escrita não escapava das classificações marcadas pelo preconceito e pela falta de entendimento de boa parte do que viam dentro das casas. Essas informações foram cruzadas com as fichas dos Livros de Matrícula da Casa de Detenção da Corte, e posteriormente do Distrito Federal no regime republicano, para onde os detidos em práticas religiosas eram levados.<sup>9</sup> As anotações feitas pelos escrivães da Detenção demonstram se o acusado era africano, a sua procedência, possibilitando, dessa maneira, distinguir quando a casa religiosa era liderada por centro-africanos. Com as fichas também foi possível saber

---

<sup>8</sup> CASTRO, Hebe. *História Social*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 45-59.

<sup>9</sup> A prática do curandeirismo e da feitiçaria não era tipificada como crime durante o Império, participantes caíam nas malhas da lei acusados de estelionato, batuques, badernas, vadiagens, entre outros. Já para o período republicano, o Código Penal de 1890 previa punições às práticas de curandeirismo e espiritismo.

endereços, evidenciando o fato de alguns praticantes habitarem no local do culto, a idade dos participantes, suas roupas no momento da prisão, e suas características físicas, permitindo, com isso, traçar um perfil desses líderes e fiéis.

As informações foram cruzadas com outras fontes qualitativas que possibilitaram, de alguma forma, compreender as práticas e rituais. Viajantes, em muitos momentos, conseguiram captar práticas negras sagradas, como Jean Baptiste Debret e Thomas Ewbank.<sup>10</sup> Produções literárias da segunda metade do século XIX, em alguns momentos, descreveram em suas narrativas práticas religiosas africanas, tanto nas áreas rurais quanto nas urbanas. Tais profissionais se engajavam em causas que acreditavam ser importantes para o desenvolvimento da nação, dessa forma, o abolicionismo tornou-se bandeira de luta para muitos desses atuantes literários. Assim, buscavam descrever as mazelas causadas pela escravidão. Foi como ocorreu com Joaquim Manuel de Macedo em *Vítimas alagozes*, e o naturalista Júlio Ribeiro em *A carne*, obras nas quais discorreram sobre as figuras de poderosos feiticeiros e como desenvolviam suas práticas.

Por fim, os costumes religiosos analisados nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro foram confrontados com práticas religiosas vivenciadas por centro-africanos ainda nas regiões da África Centro-Occidental, visando traçar um paralelo nas duas margens do Atlântico sobre essas heranças. Para isso, lancei mão dos relatos de viajantes e missionários feitos no Reino do Congo, a partir do processo de evangelização iniciado no decorrer do século XV, e de etnógrafos até o contexto dos conflitos imperialistas do fim do século XIX. Tais produções eram carregadas da visão etnocêntrica europeia, demonstravam costumes e práticas religiosas dos mais diversos povos centro-africanos, como a do missionário italiano Giovanni Antonio Cavazzi,<sup>11</sup> que atuou nas possessões portuguesas ao longo do século XVII, e, por diversas vezes, se deparou com a atuação de líderes religiosos centro-africanos. O médico alemão George Tams atuou em possessões portuguesas da região, ao longo do Oitocentos, e descreveu diversos momentos da vida religiosa, principalmente o que denominou de fracasso da

---

<sup>10</sup> DEBRET, Jean Baptiste. *Voyage Pittoresque et historique au Brésil*. Paris: Firmin Didot Frères, Imprimeurs de L'institut de France, 1839, Tome III. & EWBANK, Thomas. *Life in Brazil*; or A journal of a visit to the land of the cocoa and the palm. New York : Harper & brothers publishers, 1856.

<sup>11</sup> CAVAZZI da Montecúccolo, João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (1687)*. Tradução, notas e índices pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1965.

catequização católica.<sup>12</sup> Outro importante trabalho utilizado foi *Among the primitive bakongo* de John Weekes, que viveu por mais de trinta anos entre os bacongos e, em 1914, publicou suas experiências na região.<sup>13</sup>

Para a fundamentação teórica do trabalho, foi utilizada a concepção thompsoniana dos “costumes em comum”, na qual o costume é compreendido não como algo permanente, marcado pela tradição, mas sim como um campo de mudanças e disputas, uma arena em que interesses opostos apresentam suas reivindicações conflitantes, ou seja, um “fluxo contínuo”.<sup>14</sup> A força dos costumes aqui é compreendida pela bagagem cultural trazida por africanos, e que servia de parâmetro para o estabelecimento de um diálogo com novas ou antigas categorias religiosas existentes no espaço urbano. Essas escolhas interferiam decisivamente nos rumos de africanos e crioulos no campo do sagrado dentro das freguesias urbanas do Rio de Janeiro e foram fortemente sentidas no coletivo da urbe no contexto oitocentista.

Foram de grande importância para esse trabalho, as análises de Robert Slenes a respeito do Sudeste escravista. A cidade do Rio de Janeiro fora porta de entrada para um grande número de africanos importados para as áreas produtoras da região e, durante a primeira metade do século XIX, houve o predomínio de importações de homens e mulheres vindas do Centro-Oeste africano. As cifras apresentadas por Mary Karasch e Manolo Florentino,<sup>15</sup> permitem ao autor pensar no Sudeste como uma área propícia para a criação de uma identidade comum entre os povos centro-africanos, marcados por um complexo de crenças e costumes trazidos de solo africano, que permitiu, segundo Slenes, a criação de laços de solidariedade entre esses grupos de escravizados.<sup>16</sup> O Sudeste Brasileiro fora palco dos *malungos*, irmão de embarcação, ou de sofrimento como identificou o autor, os conhecimentos adquiridos por africanos seriam transmitidos a crioulos desse lado do Atlântico, dessa forma, muitos eram apresentados a uma África já nas condições do cativo. Slenes observou a possibilidade de

---

<sup>12</sup> TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas na costa ocidental d’Africa*. Porto: Typographia da revista, 1850.

<sup>13</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: SEELEY, SERVICE & CO. LIMITED, 1914.

<sup>14</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 15-16.

<sup>15</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p. 50-58. & MANOLO, Florentino. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1997, p. 79-81.

<sup>16</sup> SLENES, Robert. *Na senzala uma flor – Esperanças e recordações na família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011, p. 139-238.

formação de uma protonação banta.<sup>17</sup> O que ficou evidenciado ao longo do trabalho, quando me deparava com casas religiosas lideradas por centro-africanos em idade avançada, esses na maioria das vezes estavam rodeados de jovens seguidores.

A escolha do recorte se dá pelo período de turbulentas mudanças em que passou o Império no decorrer da década de 1870, com os vários projetos modernizadores da nação envolvendo, dentre outros, a intensificação dos debates emancipacionistas envolvendo o parlamento, senhores de escravos, a imprensa e diversos setores sociais. O período fora marcado por dúvidas da classe senhorial, principalmente no que tange ao controle das concessões das manumissões e à manutenção da gratidão dos alforriados.<sup>18</sup> Acrescente-se a isso as teorias raciais, marcadas pelo cientificismo, que ganhavam cada vez mais espaço nas colunas de jornais e periódicos. Esse novo contexto fez com que atenção especial fosse dedicada às diversas lideranças religiosas, compreendidas por setores repressivos como curandeiros e feiticeiros. Suas práticas passaram a figurar na imprensa como algo a ser combatido e eliminado do seio de uma sociedade que ansiava por um padrão de civilização europeu. O recorte se estende até 1900, buscando compreender a mudança de atuação desses líderes religiosos frente ao endurecimento da legislação republicana, que passava a tipificar o crime de curandeirismo e espiritismo, no Código Penal de 1890.

Assim, o primeiro capítulo da dissertação, “Freguesias urbanas do Rio de Janeiro como palco do complexo religioso centro-africano”, estabelece um diálogo entre as duas margens do Atlântico, evidenciando a superioridade numérica de indivíduos escravizados oriundos das regiões da África Centro-Occidental para as áreas escravistas do Sudeste brasileiro, destacando as possibilidades de criação de uma identidade comum entre esses povos no campo do sagrado. Em um segundo momento, é apresentado o cristianismo no Reino do Congo, demonstrando a possibilidade de diálogo entre o complexo religioso existente nas regiões e o catolicismo apresentado pelos missionários. O resultado dos desdobramentos desses entendimentos no campo do sagrado, com o passar dos séculos em solo africano, foram decisivos nas escolhas de centro-africanos dentro das freguesias urbanas do Rio de Janeiro. Por fim é apresentado o conturbado período de 1870 a 1900, em que se avolumavam os debates emancipacionistas e civilizatórios no Parlamento, na imprensa, e nos mais diversos

---

<sup>17</sup> SLENES, Robert W. “‘Malungo, ngoma vem!’: África coberta e descoberta no Brasil”, *Revista USP*, nº 12, dez./jan./fev., 1991-1992, p. 46-56.

<sup>18</sup> CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: Historiador*. São Paulo: Cia das Letras, 2003, p. 131-292.

setores da sociedade, aumentando, portanto, a perseguição às casas religiosas entendidas como de *dar fortuna* e a seus líderes, vistos como curandeiros e feiticeiros.

O segundo capítulo, intitulado “A geografia sagrada do Rio de Janeiro”, analisa como a geografia da urbe possibilitou o estabelecimento de diversas casas religiosas lideradas por africanos e crioulos, demonstrando uma apropriação da cidade e a compreensão desses espaços como sagrados, por parte de líderes e participantes. É apresentado um panorama geográfico das freguesias urbanas, bem como a disputa palmo a palmo do espaço, da clientela e da respeitabilidade por parte dos líderes religiosos de diversas procedências. Também são analisadas as redes de solidariedade e sociabilidade estabelecidas entre participantes e as autoridades competentes, tendo em vista a maneira como os cultos eram conduzidos, que não permitiam seu anonimato. Para que essas casas funcionassem, era preciso estabelecer uma linha de relacionamento, bastante tênue, capaz de se romper a qualquer momento, causando atrito entre as diferentes partes. Neste capítulo também são discutidos os diferentes olhares e compreensões para o mesmo local e ritual, como foram vistas as casas religiosas como sagradas por seus participantes e de *dar fortuna* por uma parcela da sociedade.

No terceiro capítulo, “Entre *ngangas* e *manipansos* nas freguesias do Rio de Janeiro” são analisadas as diferentes manifestações da religiosidade centro-africana, não somente dentro das casas religiosas, com a observação de seus ritos, mas principalmente como essas práticas extrapolaram os limites do espaço destinado ao culto, possibilitando a propagação de um vocabulário e de costumes sagrados por diversos setores da sociedade. Ganha destaque no capítulo a figura dos poderosos *ngangas*, aqui por vezes vistos como “Reis”, “Rainhas”, “*Quimbombos*”, entre outros. Eles eram detentores de uma extensa bagagem cultural e religiosa; responsáveis por manipular e confeccionar as divindades vistas como *manipansos*, as ervas e remédios dos quais se prestavam a preparar; bem como a condução de “cultos de aflição”, que contavam com a presença dos mais diversos segmentos sociais das freguesias urbanas. Tais práticas eram comuns em solo africano, o que demonstra o intenso diálogo estabelecido entre as duas margens do Atlântico.

## Capítulo 1

### Freguesias urbanas do Rio de Janeiro como palco do complexo religioso centro-africano.

#### 1.1 Em busca de uma religiosidade

O Rio de Janeiro, da segunda metade do século XIX, era uma cidade visivelmente marcada pelos impactos do tráfico transatlântico. Mesmo com a interrupção efetiva do fluxo de escravizados, com a Lei Eusébio de Queiroz, em 1850, a presença de africanos e seus descendentes era facilmente sentida pelos moradores e visitantes da região. Nas ruas, escravos africanos, crioulos eram postos ao ganho, ou buscavam por iniciativa própria essa prática. Quitadeiras e quitandeiros ajudavam a prover a população com diversos produtos de primeira necessidade, serviam também seus quitutes, culinária aprendida por meio do contato com índios e portugueses, e principalmente com as experiências trazidas de terras africanas. Outros eram alugados para serviços variados tais como carregadores. Muitos se especializavam em determinadas funções ou apenas continuavam seus conhecimentos adquiridos em solo africano.

No Rio de Janeiro e em outras cidades brasileiras alguns ofícios tornavam-se de fundamental importância para a vida cotidiana, por exemplo, carpinteiros, sapateiros, forneiros, pedreiros, cozinheiros, costureiras, lavadeiras, engomadeiras, amas de leite, serviços de porta para dentro, entre tantas outras atividades que eram exercidas, sobretudo, por africanos e descendentes, fossem eles escravos ou não.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>*Diário do Rio de Janeiro*, 01/10/1836. Ao longo de todo século XIX jornais anunciavam compras, vendas, especialidades profissionais, fugas, recompensas, aluguéis e tantas outras práticas ligadas ao universo dos escravizados, servindo o *Diário do Rio de Janeiro* apenas como um bom exemplo dessa realidade. Sobre a presença e importância dos africanos e crioulos para a vida das cidades conferir: KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente*. Estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 1988. SOARES, Luiz Carlos. *O Povo de Cam na capital do Brasil*. A escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX. Rio de Janeiro: FAPERJ – Editora 7 Letras, 2007. Para Pernambuco ver: SILVA, Maciel Henrique, *Pretas de honra: vida e trabalho de domésticas e vendedoras no Recife do século XIX (1840-1870)*. Recife: Editora Universitária da UFPE, coedição, Salvador: EDUFBA, 2011. No caso da Bahia: GRAHAM, Richard. *Alimentar a cidade*. Das vendedoras de rua à reforma liberal (Salvador, 1780-1860). São Paulo: Companhia das Letras, 2013. REIS, João José. De olho no Canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição. *Afro-Ásia*, n° 24 (2000), p. 199-242 e A Greve negra de 1857 na Bahia. *Revista USP*, n° 18 (1993), p. 6-29. A respeito dos ofícios dos africanos, Carlos Engemann afirma que eles adquiriam suas especialidades no Brasil durante seus processos de ladinização: ENGEMANN, Carlos. Mundos Torcidos: diferenças entre crioulos e africanos na dinâmica da construção de comunidade de grandes propriedades no Sudeste brasileiro do século XIX. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*. Volume 1 – N° 2 – Dez 2009. p. 9.

Barqueiros negros interligavam a Corte com outras partes do Recôncavo Guanabará. Africanos e crioulos estavam presentes todos os dias nos jornais, fossem, anunciados como boa mercadoria, tendo seus dotes bem apresentados por seus senhores em busca de lucro, ou sendo procurados por terem rompido a ordem esperada por seus proprietários e fugido de seu cativo, ou ainda nas páginas policiais, acusados de embriaguez, vadiagem, brigas, capoeira, algazarra, feitiçarias e qualquer outro motivo entendido pelo policial ou inspetor de quarteirão como merecedor de firmes corretivos. E isso geralmente acontecia nos momentos das rotineiras patrulhas.<sup>2</sup>

A presença africana era também fortemente sentida nas festas católicas, batuques eram ouvidos por toda a cidade, a qualquer hora do dia ou da noite, cantos, palmas e silvos foram sempre captados pelo olhar atento e surpreso dos viajantes.<sup>3</sup> Reis negros eram coroados e venerados dentro e fora das irmandades, que se espalhavam pela urbe e se dividiam, em muitos casos, por grupos de procedência.<sup>4</sup>

Chafarizes, dentre outros, eram espaços de forte sociabilidade entre negros, próximos a esses locais encontravam-se os barbeiros-cirurgiões, que, em sua imensa maioria eram africanos e descendentes.<sup>5</sup> Além de cortarem barba e cabelo, sangravam e tratavam seus pacientes que buscavam curas diversas.

O Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, era uma cidade negra, com a presença de muitas tradições de origem africanas e, assim sendo, várias foram as marcas deixadas por esses grupos. Essa conclusão ganha força ao observarmos os números apresentados por Mary Karasch, nos quais escravos e libertos (pardos e negros)

---

<sup>2</sup> Vários foram os trabalhos que até aqui destacam a forte presença africana no Rio de Janeiro, fazendo desta uma cidade visivelmente africana, resalto aqui: CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia das Letras, 2011. GÓES, José Roberto. *O cativo imperfeito: um estudo sobre a escravidão no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX*. Governo do Estado do Espírito Santo, Secretaria de Estado da Justiça e da Cidadania, Secretaria de Estado da Educação, 1993. SILVA, Eduardo da. *Dom Obá II d'África o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)...*, 2000. FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

<sup>3</sup> O século XIX foi marcado pela forte presença do olhar atento dos estrangeiros em terras brasileiras, que captavam atentamente os comportamentos, principalmente os que lhes pareciam diferentes. Eram em sua grande maioria europeus naturalistas, que viajavam por várias partes do mundo a fim de obterem material para o estudo história natural, seus relatos por vários momentos mostravam bem mais do que seus objetivos iniciais. Sobre o olhar do viajante europeu no mundo, ver: PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: Relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

<sup>4</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

<sup>5</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro...*, 2000, p. 104.

somavam no fim da primeira metade do Oitocentos, maioria frente à população branca.<sup>6</sup> Podemos compreender, então, o espaço das freguesias urbanas da cidade como um local propício para a manutenção e troca de “costumes em comum” entre africanos e seus descendentes. Acreditamos que foram esses costumes que pautaram as dinâmicas de sobrevivência entre esses grupos, permitindo a manutenção de laços antigos, bem como a criação de novos, tais como a formação de famílias, o parentesco espiritual (compadrio), a busca por irmandades religiosas, ligações interétnicas, fugas acompanhadas de formação de quilombos, entre tantas outras estratégias que permitiram a africanos e crioulos criarem possibilidades de sobrevivência dentro da sociedade escravista brasileira.

Desta maneira, o Rio torna-se um “palco” promissor para o estudo da religiosidade de africanos oriundos das regiões da África Centro-Occidental,<sup>7</sup> principalmente quando nos depararmos, por exemplo, com as costumeiras denúncias do *Diário de Notícias*: “Fitemos a noite a imensa abóbada do vasto globo que nos cerca e vejamos se é possível contar as estrelas. Assim nos é impossível tirar d’entre os indivíduos o número dos feiticeiros”.<sup>8</sup>

Como vemos, a presença de líderes religiosos era sentida com certa frequência nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro. Se nos utilizarmos das produções do fim do século XIX e início do XX, que lidaram com o assunto de religiosidade, nos deparamos com os escritos de Raimundo Nina Rodrigues. Médico e profundo pesquisador do que ele denominou “problema negro”, sobre o qual buscava compreender a importância da contribuição do negro para a formação social e racial da sociedade brasileira, destacou: “(...) é preciso que se considerem todos os nossos Negros de procedência banto,<sup>9</sup> porquanto são estes dentre os Negros são de pobreza mítica reconhecida.”<sup>10</sup> A

---

<sup>6</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*..., 2000. p. 109-112.

<sup>7</sup> Temos como base os estudos de Robert Slenes para região do Sudeste brasileiro, que recebeu um predomínio de africanos escravizados oriundos da África Centro-Occidental na primeira metade do século XIX, sendo o Rio de Janeiro, o local de entrada desses povos.

<sup>8</sup> *Diário de Notícias*, 12/10/1870. Feiticeiro era a forma pejorativa que líderes religiosos eram chamados, aqui e em solo centro-africano. O mesmo não acontecia em relação aos seus fiéis seguidores desses líderes, que reconheciam os mesmos como *Ngangas*, *Quibombos*, *Tatas*, *Pai-de-santo*, entre outros. Usaremos o termo feiticeiro apenas quando partirem da voz dos agentes que o produziram.

<sup>9</sup> O termo banto foi usado pela primeira vez em 1862, por W.H.I. Bleek para designar as várias falas existentes dentro das atuais África Central e Austral. Acredita-se que os povos que ocuparam essas regiões teriam se propagado de um núcleo comum. Atualmente o termo é utilizado por estudiosos para denominar os povos que vivem nessas regiões. Para maior aprofundamento: SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 209-228.

<sup>10</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, p. 247.

afirmação de Rodrigues, não pode ser vista como desencorajadora, ao contrário, tornar-se uma pista importantíssima para o início da caminhada investigativa. É necessário, portanto, compreender o contexto em que o autor escreveu e os motivos que o levaram a pensar nos centro-africanos como povos sem uma riqueza mítica. Aliando essas análises, a observação da vida religiosa dos centro-africanos, ainda nas regiões da África Centro-Occidental.

Sidney Chalhoub, em *Visões da liberdade* apresenta o “método Zadig”, um bom caminho para pensar nosso tema. O famoso sábio da Babilônia empregava em seus arranjos investigativos observações detalhadas, valorizando sinais sem a menor importância para um olhar distraído.<sup>11</sup> É a mesma atenção que Carlo Ginzburg destaca ao refletir sobre o conhecimento histórico, fazendo uma analogia interessante entre o ofício do historiador e a prática de três conhecidos médicos, o crítico de arte Giovanni Morelli, o famoso detetive Sherlock Holmes, personagem de Arthur Conan Doyle, e o pai da psicanálise Sigmund Freud. Em comum além da medicina, pautavam suas atividades na semiótica, criando, assim, métodos que buscavam os detalhes negligenciados por um olhar desatento, focalizando os indícios diminutos, os dados marginais.<sup>12</sup> Essa atenção dada aos detalhes torna-se relevante, na busca pela compreensão de uma religiosidade africana, predominantemente centro-africana no Rio de Janeiro oitocentista.

Assim, voltando o olhar para pequenos vestígios deixados pelos centro-africanos e, principalmente, acerca de quem escreveu sobre eles, percebemos que Nina Rodrigues, em *Os Africanos no Brasil*, não viu necessidade de relacionar o comportamento religioso dos povos bantos, por ele estudado, com as várias práticas religiosas existentes à época dentro da África Centro-Occidental. Estudos atuais buscam compreender os caminhos escolhidos por africanos dentro do Brasil, pautados em cuidadosas observações comportamentais dentro do continente africano. Sobre essa questão Jonis Freire aponta que:

Para, além disso, as pesquisas contemporâneas têm procurado entender a formação/transformação das identidades escravas. A partir daí, há a necessidade de se pensar a experiência do cativo africano no Novo Mundo,

---

<sup>11</sup> CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade...*, 2011, p. 12-31.

<sup>12</sup> GUINZIBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo. Cia das Letras, 1989, p. 143-179.

tendo com o pano de fundo seu passado na África. Desta forma, pode-se obter um melhor entendimento das suas escolhas de ações e interpretações no mundo da diáspora.<sup>13</sup>

Sem esse entendimento, a compreensão dos africanos no Brasil se esvazia, correndo riscos de conclusões limitadas. Porém, se faz necessário compreender o contexto em que Nina Rodrigues escreveu e, sobretudo, o que ele queria ver. Quando analisamos os trabalhos anteriores do autor<sup>14</sup> e os correlacionamos com a obra *Os africanos no Brasil*, fica evidente que Nina Rodrigues viu o que esperava ver. Essa conclusão se dá pelo fato de o autor buscar purezas ritualísticas oriundas do continente africano e que permanecessem intactas no Brasil. Desta feita, julgava ser pertinente separar os grupos de africanos por origem e estudá-los separadamente, buscando traços de “civilização” e “progresso” em cada povo, dentro dessas expectativas, a religião ganhava contornos importantes para seu trabalho.

É importante ressaltar que seu recorte geográfico é a Bahia, que o autor afirmava ser o único local possível de se fazer um estudo do negro brasileiro com bons frutos. Por esse prisma, classificou os negros sudaneses, principalmente nagôs e jejes como principal grupo analisado, destacando a proeminência intelectual e social desses grupos frente aos bantos.<sup>15</sup>

Mesmo “marginalizando” os povos de procedência centro-africana no que tange a suas práticas religiosas, Nina Rodrigues nos fornece importantes pistas para nossa pesquisa. O médico reuniu um vasto conjunto de materiais escritos, orais e visuais, fruto de seus anos de pesquisa em terreiros baianos e pelas ruas da cidade de Salvador na segunda metade do século XIX.

Inovadora, a obra é fruto de sua época, por tal motivo, a todo instante o autor buscava trabalhar com a ideia de evolução e involução civilizacional, em que o

---

<sup>13</sup> FREIRE, Jonis. *Escravidão e família escrava na Zona da Mata Mineira oitocentista*. Tese de doutorado. Campinas, SP: 2009, p. 147.

<sup>14</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

<sup>15</sup> Esses grupos pertenciam à África Ocidental, especificamente ao antigo reino do Daomé, atuais Benim e do lado Leste e Oeste da Nigéria. Em terras africanas se dividiam no culto aos orixás e *voduns* e a práticas do islamismo. Em alusão ao Forte São Jorge da Mina na Costa do Ouro, atual Gana, os escravos oriundos da África Ocidental e da Costa da Guiné no Brasil foram, na maioria das vezes, chamados de minas. Foram responsáveis por revoltas que estenderam medo a todo o Brasil, como o levante dos Malês, em 1835 ocorrido na Bahia. Além de propagadores do islamismo e do culto aos orixás, do atual panteão iorubá nagô. Para um aprofundamento nesses conferir: REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

“colono” negro levava desvantagem frente ao branco, dotado de um avançado estágio evolutivo.<sup>16</sup> O próprio objeto estudado não escapou dessa classificação de grupos mais adiantados ou atrasados, assim o autor, utilizando a classificação que dividia o continente africano entre sudaneses (África Ocidental) e bantos (África Centro-Ocidental), se esforçou, ao longo de todo o seu trabalho, para demonstrar a superioridade sudanesa frente ao grupo banto. Sobre isso, Nina Rodrigues afirmava:

No entanto, por mais avultada que tivesse sido a importação de negros da África Austral, do vasto grupo étnico dos Negros de língua *tu* ou banto – e seu número foi colossal –, a verdade é que nenhuma vantagem numérica conseguiu levar à dos Negros sudaneses, aos quais, além disso, cabe incontestemente a primazia em todos os feitos em que, parte do Negro, houve na nossa história uma afirmação da sua ação ou dos seus sentimentos de raça.<sup>17</sup>

Para o autor, os sudaneses possuíam superioridade qualitativa. Nesse caminho, buscou compreensão no campo religioso por meio da observação desses espaços, suas composições físicas e ritualísticas, passando também pela entrevista a “velhos africanos”, como ele mesmo classificava os seus entrevistados.

A busca pela pureza ritualística que valorizava a tradição dos povos iorubás e jejes, com a conseguinte marginalização dos povos bantos acusados de pobreza mítica, é a grande pista deixada pelo médico para os interessados na compreensão das práticas religiosas centro-africanas, servindo como fio condutor para nossa pesquisa. Observemos o Rio de Janeiro oitocentista, na tentativa de trabalhar com os indícios deixados por Nina Rodrigues.

A cidade do Rio de Janeiro recebeu, durante a primeira metade do século XIX, um predomínio de escravos importados do Centro-Oeste Africano, oriundos do Congo Norte (Cabinda), Angola e Benguela. Mary Karasch apura que antes de 1811, 96,2% dos escravos provinham dessa região do continente africano, e mesmo quando esses números caíram a procedência de centro-africanos nunca teria ficado abaixo de 66%. O segundo principal grupo nesse contexto vinha de uma região também próxima, a África

---

<sup>16</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Animismo fetichista dos negros bahianos...*, 2010, p.26-27.

<sup>17</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Animismo fetichista dos negros bahianos...*, 2010, p.26-27.



Para o autor, entre os anos de 1795-1830, de cada dez negreiros que partiam dos portos Congo-Angola oito tinham como destino final o Rio de Janeiro. Nesse contexto a África Oriental também ganhava força no comércio com o Brasil, isso se deu graças à insuficiência das áreas produtoras do Congo-Angola em responder de imediato o aumento da demanda por escravos nas regiões do Sudeste Brasileiro no pós 1808. Para os anos de 1795 e 1811, Florentino identificou apenas quinze expedições a Moçambique, passando após esse último ano para duzentos e trinta e cinco. Consolidando desta maneira, Quilimane e a Ilha de Moçambique como grandes mercados exportadores de mão de obra cativa.<sup>20</sup>

Por conseguinte, a cidade do Rio de Janeiro sentiria os impactos culturais promovidos pelos diversos grupos étnicos do centro-oeste africano, como bacongos, nsundis, monjolos, lobolos, ovimbundos, congos, angolas e tantos outros. Sendo assim, o Rio tornava-se local privilegiado de diálogo de diferentes grupos unidos por um mesmo infortúnio, o cativo. Compreendemos, dessa forma que o estudo da religiosidade centro-africana em solo brasileiro passa obrigatoriamente pelo entendimento da intensa troca estabelecida entre as diversas etnias do tronco linguístico banto, bem como com africanos de outras procedências,<sup>21</sup> como negros denominados minas, iorubás e jejes que cultuavam os orixás, ou mesmo minas tapas e haussas muçulmanos.

Outro fator importante foi o contato entre africanos e as diversas tribos indígenas que aqui viviam, sendo estas detentoras de profundos conhecimentos sobre a natureza e seus domínios. Acreditamos que esse contato tenha se dado de forma bastante enriquecedora, principalmente nas aproximações das tradições dos vários povos centro-africanos com as concepções religiosas ameríndias. Nas duas realidades a natureza não era vista como estática e distante, mas ao contrário, a mesma se apresentava como algo vivo, impactante, e se relacionava a cada instante com os indivíduos. Essa via de relacionamento proporcionava tanto aos bantos quanto aos índios o contato com os seus ancestrais, que seriam os antepassados cultuados como

---

<sup>20</sup> MANOLO, Florentino. *Em costas negras...*, 2002, p. 80-81. As cifras apresentadas nos trabalhos de David Eltis também confirmam o predomínio centro-africano nas relações transatlânticas com o Rio de Janeiro. Sobre o assunto conferir: ELTIS, David. BEHRENDT, Stephen D. RICHARDSON, David. *A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências*. *Afro-Ásia*, nº 24, 2000, p. 9-50. *The Trans Atlantic Slave Trade Database Voyages*: <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/essays-intro-01.faces>

<sup>21</sup> SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003, p. 157-159.

divindades, capazes de interferir na vida dos vivos.<sup>22</sup> Segundo Nei Lopes, o encontro entre povos bantos e índios não se limitou apenas nas alianças simbólicas, mas também reais; para isso o autor cita como exemplo a umbanda com seus diversos cultos aos caboclos.<sup>23</sup> Robert Slenes também observa, em “A árvore de *Nsanda* transplantada”, que os centro-africanos se aproximaram e cultuaram os “ancestrais dos habitantes mais antigos de sua nova terra”, transformando-os em espíritos locais da água e da terra.<sup>24</sup>

Esse diálogo entre as várias manifestações religiosas negras se dava em uma sociedade amplamente marcada pelo catolicismo, não somente por ser a religião oficial estabelecida pela Constituição Imperial de 1824, mas por marcar culturalmente a vida da população das províncias brasileiras. Um catolicismo presente dentro de várias Irmandades Religiosas, divididas na maioria das vezes, hierarquicamente por cor, gênero, profissões, classes, entre outras, bem ao modelo da estrutura social. A presença da Igreja era sentida fora de seus muros, praticamente em todos os espaços da sociedade, dos simples nomes de ruas até as denominações administrativas da cidade em freguesias, para não citar outros exemplos. Essa força da religiosidade católica impactaria de forma significativa as matrizes religiosas africanas.<sup>25</sup>

Voltemos, por ora, o foco para os desembarcados como escravos no Rio de Janeiro. Rugendas conseguiu captar muito bem essa confluência de africanos dentro do Brasil: “membros de quase todas as tribos da África. Num só golpe pode o artista conseguir resultados que, na África, só atingiria através de longas e perigosas viagens a todas as regiões dessa parte do mundo.”<sup>26</sup> A capital do Império sempre fora palco de uma efervescente escravidão urbana, onde em cada canto se encontravam escravos de ganho a espera de serviço, ou nos momentos de descanso em casas de *zungú*,<sup>27</sup> ou em

---

<sup>22</sup> LOPES, Nei. Bantos, índios, ancestralidade e meio ambiente. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. Sankofa 3* Matrizes Africanas da Cultura Brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 195-199.

<sup>23</sup> LOPES, Nei. Bantos, índios, ancestralidade e meio ambiente..., 2008, p. 195-199.

<sup>24</sup> SLENES, Robert. A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas Cole & FURTADO, Júnia Ferreira. (orgs.), *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 291-292.

<sup>25</sup> Sobre a apropriação e participação dos negros no catolicismo ver: OLIVEIRA, Anderson Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008.

<sup>26</sup> Rugendas, *apud* SLENES, Robert W. “*Malungo, ngoma* vem!': África coberta e descoberta no Brasil”, *Revista USP*, nº 12, dez./jan./fev., 1991-1992, p. 48. Sobre os relatos de viajantes suas narrativas e registros iconográficos conferir: SELA, Eneida Mercadante. *Modos de ser, modos de ver: viajantes europeus e escravos africanos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

<sup>27</sup> *Zungús*, moradias de negros na parte urbana da cidade, eram locais de comercialização do angu e outros alimentos e servia, principalmente, como espaço de sociabilidade entre africanos, crioulos entre outros.

moradias próximas, ou até mesmo nos difíceis momentos de encarceramentos coletivos nas famigeradas Cadeias do Império.<sup>28</sup> Enfim, não faltavam espaços para os diálogos entre etnias em uma cidade negra como o Rio.

Esse diálogo era facilitado, segundo Robert Slenes, entre os povos centro-africanos. Mesmo pertencendo a diferentes etnias, possuíam em comum uma grande semelhança linguística, que, no século XIX ficou conhecida por estudiosos como tronco linguístico banto. O autor apresenta várias possibilidades de aproximação entre esses povos que foram enviados para o Brasil, que tinha início ainda em solo africano, durante as longas viagens do interior a caminho dos portos de embarques. Ressalta ainda que o mesmo pode não ter acontecido com africanos oriundos da África Ocidental, tendo em vista que as línguas existentes na região não se aproximavam. Slenes analisou o termo *malungo* e suas variantes de significados entre o *kimbundo*, *umbundo* e *kikongo*, e em todos os casos o termo se aproxima sempre de “companheiros da mesma embarcação”. Portanto povos bantos de diferentes etnias se descobriam como *malungos*, ou seja, irmãos de cativo.<sup>29</sup>

Além de falarem línguas próximas, centro-africanos possuíam semelhanças cosmológicas e religiosas que teriam facilitado esse diálogo na diáspora. Segundo Slenes:

(...) quem descobriu a África no Brasil, muito antes dos europeus, foram os próprios “africanos” – sobretudo os falantes de língua “banto” – trazidos como escravos. E esta descoberta não se restringia apenas ao reino linguístico; estendia-se também a outras áreas culturais, inclusive a religião.<sup>30</sup>

O autor reforça a constatação de que foi no século XIX que se introduziu o maior contingente de africanos da região Congo-Angola no Brasil, principalmente no Sudeste escravista. Para Slenes, essa porcentagem sempre foi alta se comparada ao

---

Sobre *Zungús* conferir: SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: APERJ, 1998.

<sup>28</sup> A respeito das prisões do Império ver: ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de. *Cárcees imperiais: A Casa de Correção do Rio de Janeiro. Seus detentos e o sistema prisional do Império, 1830 – 1861*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2009. Também do mesmo autor: *O duplo cativo: Escravidão urbana e o sistema prisional no Rio de Janeiro, 1790 – 1821*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS. 2004.

<sup>29</sup> SLENES, Robert W. “*Malungo, ngoma vem!*’ ..., 1991-1992, p. 49.

<sup>30</sup> SLENES, Robert W. “*Malungo, ngoma vem!*’ ..., 1991-1992, p. 49.

número de crioulos presentes nessas áreas. Outra observação importante é que a maioria dessa população crioula seria filha desses africanos, assim, muitos descobririam no Brasil a África, de tantas riquezas e conhecimentos, que seus pais foram forçados a deixar para trás. Com esse cenário, o pesquisador vislumbrou a possibilidade de formação de uma “protonação banto”.<sup>31</sup> Dessa forma, as agruras da escravidão acabariam aproximando africanos de diferentes etnias e uma gama de crioulos para a criação de uma identidade comum entre eles.

A identidade comum, também descrita por Slenes como “herança cultural africana”, promovida pela intensa renovação de contato dos africanos aqui escravizados, se dava pelo tráfico.<sup>32</sup> Assim, ladinos tinham a possibilidade de promover uma intensa troca cultural com os crioulos, apresentando-lhes uma África através das memórias, costumes e ancestralidades trazidas na bagagem da mente, ao longo da travessia do Atlântico. Essa prática permitia a formação de uma identidade africana nas regiões do Sudeste brasileiro, não uma cópia de suas antigas tradições e realidades, mas o que se podia criar, dentro de um efetivo diálogo de diversos grupos étnicos no contexto desfavorável da escravidão.

**Imagem 2: Enterro de uma mulher negra**



**Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. *Voyage Pittoresque et historique au Brésil*. 1839. Tome III, P.16, p. 152.**

<sup>31</sup> SLENES, Robert W. “‘Malungo, ngoma vem!’ ..., 1991-1992, p. 55.

<sup>32</sup> SLENES, Robert W. “‘Malungo, ngoma vem!’ ..., 1991-1992, p. 56.

O trabalho de Debret serve como bom exemplo para compreendermos as heranças africanas dentro da cidade do Rio de Janeiro. Na descrição da imagem, o pintor informou ser a mulher sepultada uma africana de nação Moçambique, destacou também a presença de tambores no féretro, os quais acompanhavam com seus batuques e cantigas entoadas.<sup>33</sup> Como vemos, seus companheiros *malungos* levavam a sepultura para dentro da igreja da Lampadosa, localizada na freguesia do *Sacramento*. Portanto, estamos diante de africanos e descendentes que se aproximavam nos diversos espaços da cidade, permitindo, acima de tudo, o compartilhamento de heranças comuns.

Consoante às possibilidades de repasse de heranças africanas, temos os trabalhos de Carlos Engemann, que volta o seu olhar para a formação das comunidades escravas no Sudeste brasileiro, entre os séculos XVIII e XIX. O autor observa o africano como portador de heranças e tradições diversas, que mantém contato com crioulos chegados do tráfico interprovincial. Ambos os lados carregavam em suas bagagens, valores pertinentes aos seus antigos locais de moradia.<sup>34</sup> Segundo Engemann, o transcorrer dessas gerações permitia a formação de uma identidade mais abrangente, a comunidade. Essa que vinha carregada das marcas da ancestralidade africana, na qual seus membros compartilhavam antepassados comuns, formando, um espaço simbólico carregado de representações. Acerca do sagrado, o pesquisador afirma que:

As crenças – católicas, sincréticas ou africanas – circulavam pelas vozes sussurradas nas senzalas ou bradadas dos púlpitos, passando seus saberes de boca em boca e produzindo um conjunto de práticas ritualísticas compartilhadas e criadas como sagradas por grande parte dos indivíduos.<sup>35</sup>

Em relação ao conceito de comunidade escrava defendida por Engemann, entendemos aqui cada indivíduo como possuidor de costumes, valores, crenças, anseios, estratégias de vida, angústias, sofrimentos, decepções e tantos outros sentimentos comuns presentes no dia a dia, de que juntos moldavam os caminhos e comportamentos de uma comunidade. Compreender os caminhos escolhidos por africanos e crioulos para organizarem suas vidas no campo do sagrado, passa principalmente, pela compreensão

---

<sup>33</sup> DEBRET, Jean Baptiste. *Voyage Pittoresque et historique au Brésil*. 1839. Tome III. Planche 16 Enterrement d'une femme nègre. p. 152-154.

<sup>34</sup> ENGEMANN, Carlos. *De Laços e de Nós: breve estudo acerca de comunidades escravas no sudeste brasileiro no século XIX*. Revista do Mestrado de História – USS, v.7, p. 100.

<sup>35</sup> ENGEMANN, Carlos. *De laços e nós*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008, p. 90.

da vida coletiva e da constante renovação de conhecimentos e valores promovidos com a intensa entrada de escravizados pelo tráfico.

Apesar de Slenes e Engemann refletirem sobre comunidades inseridas em áreas rurais do Sudeste brasileiro, seus trabalhos nos ajudam a pensar as freguesias urbanas da cidade do Rio de Janeiro. Partindo da ótica de diálogo entre grupos possuidores de uma herança cultural africana que os aproximava, acreditamos que os labirintos da cidade permitiam melhores condições de locomoção para escravos e libertos, até com certa autonomia frente aos olhos dos senhores e feitores, aumentando dessa forma as possibilidades de diálogo entre esses grupos.

Cabe a essa altura aliarmos as reflexões de Slenes e Engemann com as de Juliana Farias, Carlos Eugênio Líbano Soares e Flávio Gomes, autores de *No labirinto das nações*.<sup>36</sup> O Rio de Janeiro era uma cidade labiríntica,<sup>37</sup> palco de uma complexa escravidão urbana, local de um intenso diálogo entre diversas etnias africanas:

Isso mesmo: o Rio de Janeiro foi uma das maiores cidades africanas atlânticas, entre o final do século XVIII até meados do século XIX. Mas não uma cidade com personagens brutalizados, anônimos ou com “culturas africanas” românticas e retificadas. O Rio de Janeiro foi uma cidade africana permanentemente reinventada. Ela se fez e foi feita. Criou e foi criada. (...) A cidade do Rio de Janeiro fez-se labirinto. E das culturas, identidades, belezas, mistérios e também da violência e das desigualdades.<sup>38</sup>

Africanos não brutalizados e estáticos, mas dinâmicos na prática de se reinventarem, de criarem novas fronteiras étnicas, amparados por uma cidade onde a geografia propiciava tais encontros e posturas. Vale pensar as freguesias urbanas do Rio de Janeiro como locais propícios para a formação de uma identidade comum, sobretudo no campo do sagrado, no qual cada grupo adaptava sua herança cultural à nova realidade, pautado pelo caminho do diálogo.

---

<sup>36</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*/Carlos Eugênio Líbano Soares, Flávio dos Santos Gomes, Juliana Barreto Farias. – Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

<sup>37</sup> Os autores trabalham com a ideia de “cidade labiríntica”, não só pela formação de seu complexo conjunto arquitetônico, que entre outras coisas facilitava a circulação de africanos e crioulos, escravos ou não, permitindo não só as fugas, mas um intenso contato entre várias “nações” africanas. Ao longo desse trabalho, nos valem dessas definições para compreendermos os passos de nossos investigados dentro da cidade.

<sup>38</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *No labirinto das nações...*, 2005, p. 66.

O africanista John Thornton, observando a formação do mundo atlântico pela realidade do africano, afirma que assim como a língua, a religião dos centro-africanos também foi dinâmica, necessitando a todo instante se reinventar, isso não somente na América, mas ainda nas regiões da África Central.<sup>39</sup> Por esse caminho, as reflexões de Slenes sobre os *malungos* ganham força, já que o africano era aquele que revelava aos mais jovens, crioulos, uma África até então desconhecida por eles. Dessa forma, os africanos mais velhos, detentores de saberes, contavam com o respeito dos mais novos, passando, assim, valores culturais, sociais e principalmente religiosos. Nas casas religiosas analisadas para compor esse trabalho, observamos uma grande quantidade de velhos africanos à frente dos cultos realizados, confirmando o que os autores até aqui discutidos concordam – os que vinham do continente africano carregados de bagagem cultural tinham possibilidades de lideranças sobre os demais *malungos*.

Sobre essa questão, vamos nos valer das palavras do médico e romancista Joaquim Manuel de Macedo, abolicionista e deputado provincial, eleito pela primeira vez em 1850 pelo partido liberal. O romancista escreveu *As vítimas algozes*, em 1869, em meio aos debates emancipacionistas. Desta feita, tentou fazer de seu trabalho uma denúncia contra a escravidão, pretendendo assustar os senhores de escravos, mostrando o lado cruel do escravo, brutalizado pelo cativo, que “sem o pensar, vingasse da violência tremenda da escravidão”.<sup>40</sup> Portanto o escravo não era apenas visto como uma vítima, mas tornava-se também o algoz, e assim sendo a escravidão tornara-se prejudicial ao branco.<sup>41</sup> De acordo com ele:

Na cidade do Rio de Janeiro (e quanto mais nas outras do Império!) ainda há casas de *tomar fortuna*, e com certeza pretendidos feiticeiros e curadores de feitiço que espantam pela extravagância, e grosseria de seus embustes. (...) E que os perseguisse zelosa e veemente, a autoridade pública não poderá acabar com os feiticeiros, nem porá termo ao feitiço, enquanto houverem no Brasil escravos, e ainda além da emancipação destes, os restos e os vestígios dos últimos africanos (...) O africano é o rei do feitiço.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico – 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

<sup>40</sup> MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas algozes*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012, p. 78

<sup>41</sup> AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda Negra, medo branco; o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

<sup>42</sup> MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas algozes...*, 2012, p. 77 - 78. Grifos do original.

Observamos nessa fala, a importância dada aos chamados feiticeiros e aos africanos na propagação do feitiço. A presença africana que era constantemente renovada na cidade, no contexto em que Macedo escreve, desenvolvia-se em larga escala via tráfico interno,<sup>43</sup> e o autor projeta a continuidade das práticas ditas feitiçarias pelos “vestígios dos últimos africanos”. É o que Slenes identifica como herança cultural africana, que não os teria transformado em simples “vítimas” do tráfico. Sua cultura dava base para enfrentarem de forma “resoluta e criativa”, as agruras do cativo.<sup>44</sup>

Sob o atento olhar da herança cultural africana, a cidade do Rio de Janeiro tornou-se um cenário propício para os povos centro-africanos recriarem suas práticas religiosas. E para nossa análise, torna-se especial a segunda metade do século XIX, quando as casas de culto afro-brasileiro ficaram mais expostas à ação do poder público. Assim, abriu-se a possibilidade de adentrarmos nessas casas e termos acesso às cerimônias e aos objetos sagrados. Isso foi possível por uma série de fatores que ajudaram a tornar bastante turbulenta a década de 1870. O medo provocados pelos intensos levantes de escravos em várias regiões do Sudeste, os fantasmas do haitianismo e da Revolta dos Malês, de 1835, somados à intensa participação dos jornais e periódicos buscando formar opiniões em vários assuntos, tais como abolicionismo e cientificismo, e da própria difusão de ideias diversas em outros espaços da sociedade levaram o Estado a canalizar suas forças, tendo como um dos alvos os feiticeiros.

Convém voltarmos às pistas do renomado Nina Rodrigues, que rotulou os povos centro-africanos como pobres em mitologia e pureza de suas tradições, destacando que os mesmos teriam sucumbido frente aos orixás dos africanos minas e, principalmente, perante o catolicismo existente na sociedade brasileira. Entretanto, para compreendermos essa assimilação de práticas religiosas centro-africana em solo brasileiro, que Rodrigues julgava estranhas a suas crenças, se faz necessário uma análise atenta aos costumes religiosos ainda em solo africano.

---

<sup>43</sup> A respeito do tráfico interprovincial, conferir: MOTTA, José Flávio. *Escravos daqui, dali e de mais além: o tráfico interno de cativos na expansão cafeeira paulista (Areias, Guaratinguetá, Constituição/Piracicaba e Casa Branca, 1861-1887)*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2012. SLENES, Robert. *The Brazilian internal slave trade, 1850-1888: Regional economies, slave experience and the politics of a peculiar market*. In: Walter Johnson. (Org.). *Domestic Passages: Internal Slave Trades in the Americas, 1808-1888*. New Haven: Yale University Press, 2005. GRAHAM, Richard. *Another middle passage? The internal slave trade in Brazil*. In: Walter Johnson. (Org.). *Domestic Passages: Internal Slave Trades in the Americas, 1808-1888*. New Haven: Yale University Press, 2005. <sup>44</sup> SLENES, Robert W. *Na Senzala uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011, p. 182.

## 1.2 Vida religiosa no Reino do Congo: novos contatos

“Calunga Grande” era como os centro-africanos chamavam a separação entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Ao morrer, esses homens africanos acreditavam que assumiriam um novo corpo, branco, ganhariam outro nome e seus olhos ficariam alvos como o caulim, assim cruzariam o oceano – a Calunga Grande – rumo ao mundo dos mortos. A alma dos mortos ganhava o nome de *vumbis*.<sup>45</sup>

Com base no conhecimento da cultura comum aos povos centro-africanos, estudiosos criaram teorias diversas para a compreensão do primeiro contato dos europeus com o reino do Congo. Lançar luz nos encontros iniciais entre portugueses e congueses ajuda-nos a entender como o cristianismo adentrou o reino do Congo, região que posteriormente seria a maior exportadora de escravos para o Rio de Janeiro, como os africanos interpretaram esse cristianismo e o reelaboraram. Dessa experiência nasceram vários relatos de portugueses, tais como escrivães, missionários, padres entre outros, a respeito da cultura dos povos centro-africanos, com grande destaque para a religiosidade.<sup>46</sup> Essas reinterpretações seriam posteriormente sentidas nas freguesias urbanas da corte. Desta feita, esse contato é de grande importância para o presente trabalho, já que à época o reino do Congo era o mais forte e estruturado da região, além de propagador de ideias e costumes como veremos a seguir.

Quando o português Diogo Cão, no contexto de expansão ultramarina lusitana, chegou à foz do rio Zaire, em 1483, o reino do Congo estava estruturado na figura do *mani* Congo, que na analogia com a estrutura política de Portugal seria o Rei. A unidade do reino concentrava-se na capital *Mbanza* Congo. Além de uma complexa divisão de poder entre os chefes locais, assim como o *mani* Congo, eles também eram responsáveis pela cobrança de impostos e ficavam com os excedentes de produção.<sup>47</sup>

Esse primeiro contato teria sido pautado pela diplomacia. Diogo Cão desembarcara em *Mpinda* e fora recebido pelo senhor do Soyo, o *mani* Soyo. Com dificuldade estabeleceram contato, trocaram presentes e enviaram mensageiros a

---

<sup>45</sup> SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo*. A África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 2002, p. 359.

<sup>46</sup> CAVAZZI da Montecúccolo, João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (1687)*. Tradução, notas e índices pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1965. DAPPER, Olfert. *Description de l'Afrique*. Amsterdam: Waesberge, Boom & Van Someren, 1686.

<sup>47</sup> SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo...*, 2002, p. 360-363.

*Mbanza*, capital do Congo, para informar o acontecido ao *mani* Congo. Entre os mensageiros foram três portugueses. Como tardavam a voltar a *Mpinda*, Diogo Cão tomou consigo quatro reféns congueses prometendo retornar em quinze luas. O navegante estava de volta no ano de 1485 com os reféns que havia levado, agora vestidos à europeia, falando português e repletos de presentes para o *mani* Congo.<sup>48</sup>

Para alguns autores, o retorno de Portugal dos quatro congueses com mensagens de amizades, carregados de presentes e objetos europeus teria reforçado a ideia de retorno do mundo dos mortos para os vivos e, assim, os portugueses foram vistos como esses intermediários.<sup>49</sup> Alberto da Costa e Silva, entretanto, compreende esse momento de forma diferente, para ele, os europeus podiam ter confundido “as vênias da hospitalidade com gestos de adoração”, visão que permeou o imaginário europeu da expansão ultramarina, de se imaginar que os povos naturais das terras que conquistavam os tinham como divindades. Costa e Silva apresenta bons argumentos compreendermos esse primeiro contato pelo olhar dos africanos, segundo o autor, se os povos do Congo em um primeiro momento tivessem enxergado os portugueses como os *vumbis*, os que voltavam do mundo dos mortos, logo tiveram condições de perceber que se tratavam de seres humanos comuns e suscetíveis aos problemas terrenos como todos os demais moradores da região. Em primeiro lugar, sua cor não era alva como a de seus *vumbis* ou de seus albinos.<sup>50</sup> Outro importante fator era que os “mortos” portugueses também morriam! E com muita frequência frente às doenças contraídas em solo africano. Segundo Costa e Silva, o *mani* Congo percebeu sim a superioridade estrutural lusitana e buscou se aproveitar desse contexto:

O manicongo Nzinga a Nkuwa ouviu cuidadosamente o que lhe narraram os quatro súditos que tinham passado vários meses em Portugal. Não só de seus relatos, das entrevistas concedidas a Diogo Cão e dos mimos que recebeu, mas também do que vieram os seus dizer-lhe sobre as bombardas os arcabuzes, os machados, as bestas e o tamanho dos barcos portugueses, é provável que tenha concluído que aqueles estrangeiros dispunham de recursos técnicos muito maiores e mais eficazes do que os conhecidos pela

---

<sup>48</sup> SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo...*, 2002, p. 359-361.

<sup>49</sup> Entre alguns autores que compartilha dessa hipótese, destacamos: HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 50 e CARDONA, Giorgio Raimondo. “*Africani e Portoghesi: l’altra faccia della scoperta*”. *Quaderni Portoghesi*, Pisa, n. 4, 1978. p. 145-161.

<sup>50</sup> Albinos eram vistos por africanos como intermediários entre os vivos e os mortos.

sua gente. E que contavam com um deus poderosíssimo. Se os congos pudessem captar tudo aquilo, tornar-se-iam muito mais fortes do que os demais reinos vizinhos e teriam condições de fazer face aos novos desafios que certamente surgiriam da presença dos que haviam chegado do oceano.<sup>51</sup>

Ficava então estabelecida a diplomacia, missionários católicos, padres e uma grande estrutura portuguesa aportaram no Congo. O *mani* Soyo se converteu à fé católica e ao se batizar mudou seu nome para Dom Manoel. Não tardaria e o *mani* Congo *Nzinga Kuwu* também receberia o batismo e adotaria o nome do rei de Portugal, Dom João I. As observações de John Thornton reforçam os argumentos apresentados por Costa e Silva. Para Thornton, o *mani* Congo percebeu que a conversão era bastante conveniente para a nobreza local, sendo os dois reinos estruturados em torno de sistemas monárquicos, ambos com uma classe de nobres ao seu redor envolvidos por complexos sistemas de influência e clientelismo entorno da autoridade do Rei. Segundo o autor, a nobreza conguesa se valeu do catolicismo buscando um maior controle político e fiscal sobre a vida da população. Assim, buscando cada vez mais uma legitimação de seus poderes, os nobres cuidavam de difundir a religião cristã, enviando seus filhos a Portugal para se tornarem padres ou catequistas.<sup>52</sup>

O *mani* Congo D. João I promoveu uma verdadeira europeização do seu reino, importando toda uma estrutura lusitana. Armas de fogo poderosas e eficientes, sistema de escrita, tecidos, roupas, construções foram erguidas como as de Portugal e, principalmente, um aparato religioso que possibilitasse a propagação do catolicismo pelo reino. Padres, missionários e catequistas traziam consigo a estrutura católica de evangelização. Igrejas erguidas, santos e suas histórias eram apresentados aos nobres e à população. Esse contato possibilita-nos lançar luz no complexo religioso dos povos-centro africanos, os padres e missionários produziram um vasto material desses primeiros contatos e dos posteriores anos de evangelização. A observação atenta de tais revelações ajuda a compor um cenário de como os povos bantos lidavam com sua vida religiosa antes, durante e depois da chegada dos europeus. cremos que a maneira como receberam o catolicismo ainda em terras africanas, influenciou definitivamente no

---

<sup>51</sup> SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo...*, 2002, p. 361.

<sup>52</sup> THORNTON, John. *The Kingdom of Kongo: Civil Wars and Transition, 1641-1718*. Wisconsin Press, 1983, p.106-107.

comportamento desses povos quando chegavam as freguesias urbanas do Rio de Janeiro.

O catolicismo se propagou rapidamente dentro do Congo e, por uma “ironia”, muitas das práticas cristãs assimilavam-se em vários aspectos com o fetichismo animista<sup>53</sup> dos povos centro-africanos. Deu-se uma intensa reinterpretação de crenças, mitologias, símbolos e costumes que levaram, de um lado, missionários a acreditarem que catequizavam com êxito o povo e, do outro, um povo que entendia continuar com suas antigas crenças religiosas recebendo novos valores católicos aos seus tradicionais costumes. As igrejas ganhavam o nome de *nzo nkisi*, a bíblia era apresentada pelo clero católico como *mukanda nkisi* e os próprios padres se intitulavam em diversos momentos, como *ngangas*.<sup>54</sup>

O catolicismo se apresentava de forma ortodoxa, estruturado hierárquica e liturgicamente. Entretanto, contavam com missionários e catequistas dispostos a se fazer entender, diante de um povo praticante de uma religiosidade não centralizada, pautada na figura de líderes religiosos locais, sem uma ortodoxia como o catolicismo, abertos à assimilação de novas figuras e práticas sagradas. Esse comportamento explica boa parte da interpretação que pensadores brasileiros, no final do século XIX e início do XX, tiveram ao estudar o comportamento dos grupos negros pelo olhar da religião dentro do Brasil. Nina Rodrigues, foi pioneiro na busca pelo entendimento das práticas religiosas africanas no contexto da diáspora, e estabeleceu como metodologia o estudo de rituais que a seu ver tivessem se mantido intactos com o passar do tempo.<sup>55</sup> Como percebemos, a aproximação desses povos com o catolicismo não se deu em terras brasileiras, mas ainda em solo africano, e isso não os afastava de suas crenças, já que essas permitiam a assimilação de novos símbolos e práticas.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Trabalho com o conceito “fetichismo animista” de Nina Rodrigues, empregado pelo autor para designar a relação entre africanos e suas divindades, bem como a manipulação dos objetos sagrados. Ver: RODRIGUES, Raymundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos...*, 1935 [1900].

<sup>54</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista...*, 2002, p. 66.

<sup>55</sup> Os primeiros estudos sobre as práticas religiosas negras dentro do Brasil também ressaltavam a importância dos iorubás e jejes nesse contexto: QUERINO, Manoel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938 e do mesmo autor, *A raça africana e os seus costumes*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955. RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940 e *Introdução à antropologia brasileira*, 2 v. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943/1947. BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editôra, Editôra da Universidade de São Paulo, 1971.

<sup>56</sup> CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study*”, *Comparative Studies in and History*, 18:4, out., 1976, p. 472-474.

Assim, acreditamos que qualquer tentativa de observar os costumes religiosos dos povos centro-africanos, sem a compreensão dessas assimilações de novos objetos ou práticas como sagradas, corre o risco de classificá-los como pobres mítica e ritualisticamente, esvaziando-se, a possibilidade de uma compreensão ampla da realidade religiosa.

Independente de observar os portugueses como divinos ou apenas assimilando sua cultura para tirar determinados proveitos políticos e administrativos, o fato é que houve um “diálogo de surdos”,<sup>57</sup> no qual cada lado se amparava em sua própria cultura, elaborando, quase sempre, analogias onde os envolvidos acreditavam falar da mesma coisa. Com isso, dinamizaram suas vidas religiosas ainda em solo africano e continuaram a fazer isso em solo americano.

John Thornton deixa claro que os vários povos centro-africanos foram capazes de contribuir para a formação religiosa na América, de forma intensa e participativa. Porém, ressalta que para compreensão de tal empreitada, os historiadores deveriam antes debruçar-se nas práticas religiosas e nas transformações sofridas com o cristianismo, já praticado no reino do Congo às vésperas de Colombo chegar a América. O autor ajuda a trilhar esse caminho, amparando suas observações etnográficas modernas, com os escritos dos primeiros missionários católicos dos séculos XVI e XVII. Thornton reconhece que muitos viajantes, principalmente missionários eram quase sempre hostis às práticas religiosas centro-africanas, o que os levavam a deturparem parte do que viam. Entretanto o autor ressalta que uma testemunha ocular contemporânea “ainda é a pedra filosofal do ofício dos historiadores”.<sup>58</sup>

Algo captado pelos missionários e visitantes era a frequente possibilidade de diálogo com o outro mundo, o dos mortos, e isso era possível com a ajuda de um sacerdote. Tal contato para povos *umbundos*<sup>59</sup> era de grande importância, já que se acreditava que o morto tinha poderes para interferir no mundo dos vivos. Segundo Thornton, existia um conjunto de crenças amplamente aceitas entre os povos a respeito

---

<sup>57</sup> Esse termo é pensado por Waytt MacGaffey para tratar do que ele chamou de “institucionalização de um mal entendido”. Para maior compreensão a respeito do contato e reinterpretações entre o catolicismo e o complexo religioso centro africano ver: MACGAFFEY, Waytt. *“Dialogues of the deaf: europens on the Atlantic coast of Africa”*. In: Stuart Schwartz, (org). *Implicit Understandings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994. VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, séculos XV-XVII*. Tempo. Rio de Janeiro, v. 3 nº 6, p. 95-118, dez. 1998.

<sup>58</sup> THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In: HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 84.

<sup>59</sup> Ocupantes da região Congo-Angola.

desse contato com a ancestralidade. Para a maioria deles, os seres sobrenaturais dividiam-se em dois grupos distintos: o primeiro dos espíritos poderosos e distantes, que eram compreendidas como divindades, o outro grupo era o dos familiares recentemente falecidos, os ancestrais.<sup>60</sup> Estes últimos ganhavam cultos próprios e oferendas em seus túmulos, e os frades, na incapacidade de excluir tais costumes, associavam o dia de finados católico ao culto à ancestralidade. Conhecendo um pouco desse cristianismo africano, várias vezes reinterpretado por ambas as partes, é que buscamos compreender os caminhos que os vários povos centro-africanos nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro escolheram para trilhar no campo do sagrado, fazendo refletir desse lado do Atlântico seus costumes, crenças e ritos.

Contudo, antes de observarmos os impactos religiosos promovidos por centro-africanos em solo brasileiro, convém destacar que as análises de antropólogos e historiadores a respeito das antigas práticas religiosas dos habitantes da África Centro-Ocidental são pautadas em uma metodologia que envolve a análise da antropologia moderna da região, comparada com as primeiras produções oriundas das observações dos viajantes e missionários.

As informações desses que mantiveram, em “primeira mão, contato com as manifestações religiosas dos povos centro-africanos”, aliada a atentas observações da antropologia moderna das regiões que compõem atualmente a África Centro-Ocidental, permitem aos atuais pesquisadores, lançarem luz sobre antigas práticas religiosas daqueles povos. John Thornton chamou essa metodologia de “processo de triangulação”,<sup>61</sup> a comparação, entre os primeiros escritos dos missionários, com a antropologia moderna da região, se torna possível, segundo os africanistas atuais, por conta da estabilidade das línguas pertencentes ao tronco banto na atualidade e, principalmente, devido à permanência de práticas religiosas congolenses na contemporaneidade.

Wyatt MacGaffey também se utiliza dessa metodologia, em seu trabalho *Astonishment & power*, lança mão de textos de jovens *bacongós* produzidos nas duas primeiras décadas do século XX, reunidos pelo etnógrafo Karl Laman. Semelhanças estruturais da vida religiosa *bacongá* lhes permitiu desenvolver a metodologia citada de compreensão do passado pela ótica dessa comunidade no início do século XX. A

---

<sup>60</sup> THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial...*, 2010, p. 86.

<sup>61</sup> THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial...*, 2010, p. 84.

estabilidade da língua e a permanência de várias práticas religiosas possibilitaram ao autor elaborar tal hipótese.<sup>62</sup> Como analisamos as estruturas religiosas das comunidades pertencentes à África Centro-Occidental sofreram poucas alterações com o passar dos séculos.

Outros fatores respaldam nossas reflexões acerca da observação da vida religiosa dos centro-africanos, tomando como base os escritos feitos nos primeiros contatos desses povos com os europeus, bem como a permanência das práticas durante o século XIX e, por fim, suas continuidades no Brasil. Um bom exemplo é tomarmos as definições do escritor angolano Antônio de Assis Júnior,<sup>63</sup> autor do *Dicionário Kimbundo-Português*, sua análise nos permite perceber fortes continuidades da vida religiosa dos povos centro-africanos:

**Ngánga**, adj. e sub. (IX) Sacerdote; profeta;/Que tem ou revela grande saber//Douto; mestre: - *ia misambu*/Padre; doutor da igreja: - *a Nzambi*. Clerigo; abade/Sábio; consumado; jurisconsulto: - *a muhongo*/Mago; Mágico/Advinho - *mbulungu*; indivíduo que nas cerimônias de juramento ministra o *mbulungu* ao paciente/Espécie de mestre de cerimônia/Aquele que dá o *múua* ao suposto culpado. – sêse, aleivoso/caluniador/Difamador/Que comete aleivosia/Charlatão. V. sêse - '*a iangu*, Perdulário/Pródigo/Que dissipa sua fortuna com gastos excessivos/Pessoa pródiga (...) - *a ndala*, Escatula/Caixa em que se recolhem as relíquias dos antepassados de uma família, de uma tribo, de um Estado Boceta/Sacrário/Lugar reservado às coisas que apreciamos e respeitamos. Pl. *jingánga*.<sup>64</sup>

**Nzâmbi**. sub. (IX) Deus/Santo; divindade de qualquer religião/cada um dos membros da Trindade cristã. - *Pungu*, o Ser Supremo; o Todo Poderoso.// *ia muxi*. Ídolo/ V. *kiteke*.<sup>65</sup>

**Kiteke**. sub. (III) Ídolo; imagem; fetiche: - *Kia muene-kongo*./(...) <sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> MACGAFFEY, Wyatt. *Astonishment & Power: The Eyes of Unnderstanding: Kongo Minkisi*. Washington: Smithsonian Institut, 1994.

<sup>63</sup> Autor de romances que se destacam pelo teor nacionalista, como é possível observar em seu trabalho de 1934, *O segredo da morta*, caracterizado pela prosa e ficção angolana, em um período marcado pela forte dominação imperialista portuguesa.

<sup>64</sup> JÚNIOR, Antônio de Assis. *Dicionário Kimbundu-Português*. Luanda: Argente, Santos e Comp., Lda, 1942, p. 39.

<sup>65</sup> JÚNIOR, Antônio de Assis. *Dicionário Kimbundu-Português...*, 1942, p. 378.

<sup>66</sup> JÚNIOR, Antônio de Assis. *Dicionário Kimbundu-Português...*, 1942, p. 145.

O dicionário de Assis Júnior foi publicado em Luanda, no ano de 1942. Vemos, portanto, que práticas religiosas centro-africanas atravessaram os séculos e se mantiveram próximas ao complexo religioso encontrado e descrito por europeus nos primeiros contatos nos idos do século XVI. As palavras que ganharam novos significados no campo do sagrado sofreram influências do chamado catolicismo africano. O missionário capuchinho italiano Giovanni Antônio Cavazzi da Montecúlo, trabalhou na evangelização do reino do Congo ao longo do século XVII, sua produção intitulada *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, narrou não somente a missão capuchinha no local, mas também apresentou sua interpretação da história, da vida cultural e também religiosa da região. Os *ngangas*, analisados pelo religioso, desempenhavam funções idênticas às narradas por Assis Júnior, ou seja, chefes religiosos que se encarregavam do contato dos homens com o sobrenatural, e que manipulavam as forças da natureza em prol de serviços sagrados.<sup>67</sup>

Voltando a Assis Júnior, percebemos que esse significado se manteve não só para líderes religiosos das manifestações africanas, mas como queriam os primeiros missionários no reino do Congo, padres e doutores da Igreja também continuaram com o título de *Nganga*. A junção *Ngánga* a *Nzambi*, no início do século XX, servia para designar os postos clericais, seriam os sacerdotes de Deus. Nesse ponto, *Nzambi* manteve seu significado de principal divindade e, no período em que escreve Assis Júnior servia para designar “a divindade de qualquer religião”, como também a Santíssima Trindade cristã. A analogia entre Deus judaico cristão e *Nzambi*, divindade suprema no Congo, também fora promovida pelos primeiros missionários.

As relíquias dos ancestrais já cultuadas antes da chegada dos europeus no reino do Congo provavelmente sofreram influências católicas no campo da veneração das relíquias dos santos, a ponto de permanecerem na sociedade angolana do século XX. O *Ngánga a ndala* dos ancestrais continuava a ser cultuado em várias esferas da vida em Angola, desde o culto ao familiar falecido, a cultos públicos de ancestralidades ligadas a tribos e ao Estado.

Desse lado do Atlântico também encontramos trabalhos que nos respaldam a pensar nas continuidades religiosas centro-africanas. Destacamos aqui o trabalho da pesquisadora Andréa Mendes, *Vestidos de Realeza: fios e nós centro-africanos no*

---

<sup>67</sup> CAVAZZI da Montecúlo, Giovanni Antonio. *Relation historique de l’Ethiopie occidentale*. Tomo I. Paris: Chez Charles-Jean-Baptiste Delespine Le Fils, Libraire, 1732, p. 322-324.

candomblé de Joãozinho da Goméia, no qual sinaliza para a existência de fortes traços dos costumes bantos nas vestimentas sagradas do candomblé em Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, local do terreiro de João da Goméia. Pautada nas descrições do capuchinho Cavazzi, que entre os anos 1645 a 1670 trabalhou na missão de evangelização da África Central, entre outros missionários e viajantes, e nas observações da atual antropologia da região, Mendes apresenta as heranças africanas no candomblé do século XX na Região metropolitana fluminense.<sup>68</sup>

Voltando às observações para as missões catequizadoras no reino do Congo, percebemos como os povos centro-africanos assimilaram o cristianismo, graças a uma série de semelhanças entre ambas às práticas religiosas. Tal entendimento nos possibilita compreender os caminhos escolhidos no campo do sagrado, por parte dos centro-africanos, nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. Cabe a essa altura, observarmos os reflexos desse cristianismo africano ainda do outro lado do Atlântico.

### **1.3 Cristianismo do Congo – Reflexos do outro lado do Atlântico**

Dentro do contexto da evangelização do Congo, alguns objetos ou situações ganharam contornos mais importantes para os povos centro-africanos e tais experiências foram transportadas para as regiões do Sudeste brasileiro, como veremos a seguir.

A Cruz, de significado ímpar para o mundo cristão, cabe perfeitamente nessa análise. Começemos a investigação pelo mundo *bacongo*.<sup>69</sup> Em sua tradicional cosmogonia, a cruz era formada por um traçado oval contendo uma cruz “grega”, a barra horizontal representava a *kalunga*, o divisor entre os mundos, sendo a parte de cima dos vivos e a parte inferior dos mortos.<sup>70</sup> A parte da vida no alto era vista como *ntoto*, constituída pela terra, e a dos mortos era chamada de *mpemba*, que seria a argila branca. Nas pontas das barras estavam pequenos círculos ovais, representando os quatro momentos do sol (ver imagem 3). Vemos, então, a cruz como ligação entre os

---

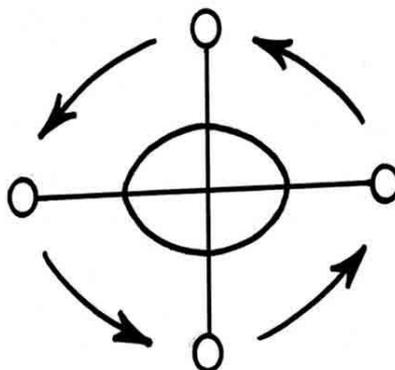
<sup>68</sup> MENDES, Andrea. *Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia*. Duque de Caxias: APPH-CLIO, Série Recôncavo da Guanabara, volume 1, 2014.

<sup>69</sup> Povos falantes do *kikongo*, que em meados do século XIII formaram o reino do Congo.

<sup>70</sup> THOMPSON, Robert Ferris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American art and philosophy*. Vintage Books, New York, 1954.

dois mundos, deixando bem evidente as semelhanças e confusões que tal contato estava proporcionando.

**Imagem 3: Cosmograma bakongo**



**Fonte: Imagem retirada do Rock Hall Museum:**

<http://www.friendsofrockhall.org/archaeology/> Acesso: 23 abr. 2015.

Karasch compreende a utilização da cruz por africanos na cidade do Rio desta maneira:

A imagem religiosa mais comum na cidade [Rio de Janeiro] era possivelmente a cruz. Na fé católica, ela é o símbolo de Cristo, mas para os bacongos, por exemplo, a cruz expressava sua visão do cosmo, uma visão que antecede a chegada dos missionários cristãos. O “espaço ritual mais simples no Kongo consiste de uma cruz feita na terra, com o quadrante de cima indicando Deus e o céu, o de baixo, a terra e o mundo dos ancestrais. Ficar de pé sobre essa cruz é jurar por Deus e pelos ancestrais ao mesmo tempo”. Em outras palavras, a cruz é o signo oculto dos quatro momentos do sol, nos quais há reservas enormes de poder.<sup>71</sup>

A respeito dessas semelhanças e diferentes interpretações, Thornton, observando a África Centro-Occidental afirma que:

Muitos participavam regularmente da missa quando era celebrada – frequentemente milhares de pessoas corriam às capelas a céu aberto ou a cruzeiras rurais para ouvir a missa ou recitar o rosário. Batizavam seus filhos dando nomes cristãos. No entanto, também continuavam a visitar os túmulos de seus ancestrais e procurar por sorte, saúde e bênçãos. Respeitavam as

<sup>71</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*..., 2000, p. 364.

divindades territoriais que ocasionalmente identificavam com os santos cristãos, mas outras vezes reverenciavam-nás separadamente.<sup>72</sup>

Acreditamos que a importância desse símbolo para os centro-africanos atravessou o oceano no imaginário dos *malungos* e, em constante contato com a cruz cristã, continuou como uma insígnia de relevância em suas crenças. Não foram raras as vezes em que o crucifixo se fez presente dentro das casas religiosas das freguesias urbanas do Rio de Janeiro, e ganharam destaque nas observações jornalísticas que acompanhavam as batidas policiais. O exemplo abaixo é de uma famosa casa na Freguesia da Glória, situada na Ladeira dos Guararapes nº 5, antigo Pendura Saia, que pertencia ao afamado Laurentino Innocêncio dos Santos:<sup>73</sup>

(...) Não condizem com esse sacro luxo outros objetos que aí se encontraram, como muitos moringues e vasilhame de barro, contendo líquidos já estragados pelo tempo, exalando cheiro enjoativo, grandes baiões com aluá, ervas acondicionadas pelas paredes, cantos e nos próprios altares, de envolta com pequenos caramujos ou búzios, rosários d'estes de contas. Quanto aos móveis há duas cadeiras de grandes dimensões, das costas de uma das quais se eleva uma *cruz* o da outra está bordada à mesma *cruz*.<sup>74</sup>

Assim como Laurentino, outros líderes religiosos do Rio de Janeiro se utilizavam do crucifixo em seus espaços sagrados, e esse não era o único símbolo católico encontrado nas casas da Corte. Outros tantos objetos eram observados em meio a vasilhames de barro, vidros com ervas e altares entre outros tantos utensílios de origem ritualística africana. Vale ressaltar que a cruz fora colocada em cadeiras que provavelmente ocupavam lugar de destaque dentro do quarto utilizado para as cerimônias, já que elas poderiam ser utilizadas pelo próprio Laurentino, no atendimento de seus fiéis. Talvez por isso, ficasse à frente dos dois imponentes altares que sustentavam várias imagens.<sup>75</sup> Cabe por ora observar outras relações do diálogo

---

<sup>72</sup> THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial...*, 2010, p. 95.

<sup>73</sup> Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte [doravante LMCD], Ficha [doravante f.] 71, 07/01/1879.

<sup>74</sup> *Gazeta de Notícias*, 26/03/1878. Grifos nossos.

<sup>75</sup> *Gazeta de Notícias*, 26/03/1878.

promovido no contexto de cristianização do Congo, que se tornaram visíveis desse outro lado da Calunga.

Os *minkisi*, plural de *nkisi*, ajudam a compreender ainda mais a intensa aproximação entre o cristianismo e as práticas religiosas do Congo. Eles eram pequenas estatuetas, geralmente de madeiras, confeccionados pelos *ngangas*, que exerciam a função de sacerdotes para serviços privados. Existia uma variedade de *minkisi*, que sempre eram adequados para diferentes usos, a cada função recebiam um ingrediente diferente, poderia ser mineral, vegetal e/ou animal. Eram objetos mágicos indispensáveis. Quem também exercia funções religiosas era o *kitomi*, sacerdote comunitário responsável por estabelecer comunicação direta com as forças naturais. Cuidava de instituições sociais importantes como a família, além de ser incumbido de legitimar a ordem política, ao entronizar o novo chefe no poder. A função dos *ngangas* e dos *kitomi* se confundia, com os primeiros exercendo da mesma forma, funções comunitárias.<sup>76</sup>

Na correlação com o cristianismo, os padres missionários se apropriaram do uso de *nkisi* como sagrado e utilizam o termo na catequização em solo africano. Um bom exemplo é que as igrejas viraram *nzo nkisi*, a bíblia passou a ser chamada de *mukanda nkisi*, usando a palavra *nkisi* para denominar sagrado.<sup>77</sup> Com essas constatações Thornton conclui que “a conversão ao cristianismo raramente envolvia qualquer mudança religiosa fundamental.”<sup>78</sup> O cristianismo era então incorporado à realidade dos centro-africanos, assimilando novas divindades, novas práticas, sem abrir mão das antigas crenças ou abalar teologicamente as bases de seus credos.

Deste lado do Atlântico, na capital do Império, a figura dos líderes religiosos, semelhantes aos africanos, também ganhou força. O poder em uma casa religiosa era concentrado nas mãos de uma pessoa, sendo ela sempre grande alvo da polícia nos momentos em que atuava na repressão dos estabelecimentos. No Rio, esses líderes foram pejorativamente chamados de feiticeiros pelas autoridades, jornais, escritores entre outros. E pelo número de participantes que acompanhavam suas cerimônias, apresentado pedidos ou solicitando conselhos percebe-se que tais lideranças eram respeitadas. Eduardo Silva, ao analisar a trajetória de Dom Obá II d’África, no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX, destacou a dificuldade de se alcançar

---

<sup>76</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista...*, 2002, p. 65-68.

<sup>77</sup> THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial...*, 2010, p. 96.

<sup>78</sup> THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial...*, 2010, p. 96-97.

reputação e boa clientela na cidade: “Alguns poucos conseguem boa reputação por seus feitiços e são capazes de fazer disso um meio de vida.”<sup>79</sup> Eram esses que também manipulariam os mais diversos *minkisi* pela cidade. Na escrita dos jornalistas, tais divindades não eram chamadas dessa maneira, mas sim das formas mais estereotipadas possíveis, principalmente por se tratar de realidades que não possuíam entendimento litúrgico:

O feiticeiro diz-se inspirado por um poder invisível que não é Deus, nem santo do nosso conhecimento. Um pedaço de pau enfeitado de brancas penas de galinha, e fios de miçanga é o *santo* adivinhador e *milagroso* a quem invoca no momento precioso de sua misteriosa quanto criminosa indústria.<sup>80</sup>

Essa forma de *nkisi* feita de pau, penas de galinhas e miçangas apareceu em outras casas de africanos no Rio, mas, assim como na África, os *minkisi* ganhariam formas variadas de confecção e utilização. Cabe compreender que a atuação dos líderes religiosos com seus *minkisi* pela cidade do Rio pautava-se por um costume bastante difundido em terras africanas, a busca do bem prevalecendo sobre o mal.

Com relação ao par bem/mal, Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox trabalharam com a ideia de várias manifestações religiosas na África Centro-Occidental, porém destacam a existência de uma “cultura comum” entre as crenças dos povos. Essa cultura passava pelo complexo de *ventura* e *desventura*, sendo a harmonia, a paz, o bem-estar, a saúde, entre outras boas coisas a normalidade do universo, ou seja, a *ventura*. O contrário disso seria o desequilíbrio, o mal, as doenças, a fome, a *desventura*, que era causada frequentemente pela ação de espíritos ou de feiticeiros.<sup>81</sup> Segundo Thornton, a ética comum aos povos de várias regiões centro-africanas, era a do bem contra o mal.<sup>82</sup> A realidade pautava-se nessa crença e a vida de cada comunidade não era separada do sagrado, do sobrenatural; daí uma constante busca por equilíbrio.

Para o africano, a morte violenta e cruel era a provocada pela feitiçaria, causada por um espírito do mal, um feiticeiro mal intencionado. Esse problema só era revertido pela intervenção firme de outro feiticeiro. Karasch, fundamentada em estudos

---

<sup>79</sup> SILVA, Eduardo da. *Dom Obá II d'África o príncipe do povo...*, 1997, p. 82.

<sup>80</sup> *Diário de Notícias*, 02/10/1870.

<sup>81</sup> CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa...*”, 1976, p. 463.

<sup>82</sup> THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial...*, 2010, p. 91-92.

de africanistas, correlaciona os males do cativo, na reinterpretação dos africanos a desventura, à ação maligna de pessoas com péssimas intenções:

Esse complexo de valores fortuna-infortúnio [ventura e desventura] é evidente na forma como os escravos enfrentavam sua servidão. Sendo forçados a viver no Rio, tinham de contrapor-se ao infortúnio no qual viviam a fim de obter o que valorizavam. Na África Central, o objetivo comum reduzia-se geralmente a uma única palavra traduzida por ‘força’, ou ‘a boa vida’, ou seja, a ausência do mal.<sup>83</sup>

A ausência do mal, ou seja, a vida boa seria compreendida pelo africano através da fecundidade, permitindo-lhe ter muitos filhos, boa colheita, sucesso nas caçadas, riqueza, prosperidade, segurança e proteção. Karasch contrapõe esses objetivos com a realidade vivida na cidade do Rio, como doenças, pobreza, insegurança, baixa posição social, a proximidade da morte, entre outros tantos infortúnios.<sup>84</sup> Para a autora, na tentativa de se livrarem desses males inerentes à escravidão, africanos e crioulos buscavam constantemente por purificações ritualísticas na cidade do Rio, essa pureza espiritual geralmente era alcançada com banhos composto por diversas ervas. Karasch, Craemer, Fox e Vansina, em seus trabalhos, chamam a atenção para a figura do feiticeiro detentor de fortes poderes, que seria capaz de reverter os males da *desventura*, causados também por feitiço e bruxaria, e convertê-los em *ventura*.<sup>85</sup>

Jornalistas que adentravam nas casas religiosas, junto às atuações policiais no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX, na maioria das vezes, demonstravam desconhecimento sobre os ritos que presenciavam e, principalmente o significado ritualístico de cada objeto recolhido pelos agentes da lei. Era habitual citarem potes com ervas e raízes destinadas a banhos e purificações dos participantes. Vejamos dois bons exemplos em momentos diferentes dessa centúria.

O primeiro caso se passou no mês de abril de 1871, com a prisão de Felipe Miguel, que exercia as funções de feiticeiro no sobrado de nº 57 da Rua da Conceição.<sup>86</sup> Como de costume nessas batidas policiais, os objetos foram recolhidos pelas

---

<sup>83</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*..., 2000, p. 356.

<sup>84</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*..., 2000, p. 356.

<sup>85</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*..., 2000, p. 357 & CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa*...”, 1976, p. 463.

<sup>86</sup> *Diário de Notícias*, 14/04/1871. Grifo do original.

autoridades policiais e expostos aos atentos jornalistas, que noticiavam de acordo com os seus valores e conhecimentos sobre o assunto:

(...) os tambores e as túbias, dos sambas e sessões, a louça sarapintada, e que simetricamente era colocada sobre o altar do deus Ganso; as correntes de ferro com que se manietavam os adversos à seita, ou que tinham de desempenhar o papel de bode expiatório; *os frascos*, contendo *ervas e líquidos*, material venenoso, e que os feiticeiros usam para fazer nascerem paixões, atar amantes e circunscrever os amores; (...) <sup>87</sup>

O jornalista identificou os frascos contendo ervas e líquidos, mas rapidamente os rotulou como venenosos. Mesmo com sua visão tendenciosa, ele deixou transparecer alguns dos objetivos dos participantes. Os frascos tinham por finalidade uma purificação, com a qual se esperava alcançar algo, a *ventura*, o bem. Nesse caso, o bem estava amplamente relacionado com a afetividade, fosse para nascer amores ou atar amantes. Cabe aqui questionar se o jornalista era conhecedor das funções dos banhos ou supôs sobre seus efeitos, talvez até com base em hábitos bastante correntes no dia a dia da população da Corte. Sabedor ou não, o uso de banhos fica evidente em sua observação. Bons motivos nos fazem acreditar que esse costume centro-africano de busca pela purificação por meio dos banhos, atravessou o tempo e adentrou em diferentes camadas sociais, como veremos no caso do *Rei Mandinga*.

No ano de 1899, a portuguesa Maria José Cordeiro, de trinta e seis anos era acusada no processo de feitiçaria, junto com o Antônio Francisco, o *Rei Mandinga*,<sup>88</sup> a quem fora procurar na tentativa de “fazer cessar a sorte má” que fora lançada sobre seu estabelecimento, um hotel para moças e prostitutas na Rua do Lavradio n° 42, e que há tempos andava “às moscas”.<sup>89</sup> Uma intrigante história que envolvia a figura de dois líderes religiosos, um caso mal resolvido de enfermidade de uma de suas filhas, a insistência pela busca da felicidade através dos serviços dos curandeiros e um inquérito com mais de cem páginas tentando incriminar Antônio Francisco, seus ajudantes e a

---

<sup>87</sup> *Diário de Notícias*, 29/04/1871. Grifos nossos.

<sup>88</sup> Foi o jornal que intitula Antônio Francisco como *O Rei Mandinga*. Na ocasião, o mesmo não fora preso, mas é abriu-se um inquérito para apurar as denúncias de feitiçaria na estalagem de Maria José Cordeiro.

<sup>89</sup> *O Paiz*, 26/08/1899.

dona da estalagem, com base no artº 157 do Código Penal de 1890.<sup>90</sup> Cabe observar que, em seu depoimento perante o juiz, Maria José Cordeiro falou a respeito de banhos para purificação:

(...) que ela depoente dirigiu-se a esse curandeiro e encarregou ele do tratamento de sua filha; que Leopoldo principiou a fazer o tratamento que esse consentia apenas em banhos de ervas, que ela depoente pagou a Leopoldo a quantia de cinquenta mil reis como remuneração aos serviços por ele prestados; que Leopoldo combinara com ela depoente que logo que a doente ficasse restabelecida pagar-lhe-ia a quantia de custo de cinquenta mil reis; (...) <sup>91</sup>

Leopoldo, líder religioso, que atuou na casa de Maria José antes de Antônio Francisco, o *Rei Mandinga*, recomendou apenas banho de ervas para sua cliente, a qual, pelo que consta no depoimento, seguiu à risca o recomendado pelo curandeiro. E tal era a crença no poder receitado que Leopoldo acordou que só iria receber após a melhora da filha de sua cliente. Para infelicidade de ambos, a *ventura* não aconteceu e ela veio a falecer.

A cidade por nós analisada fora sempre palco de centenas desses líderes,<sup>92</sup> a observação atenta das fontes nos revela não só a prática dos religiosos, mas a procura de seus serviços por membros de várias camadas sociais, que quando questionados, quase sempre rechaçavam as relações com tais credos. Contudo, percebemos como, às

---

<sup>90</sup> Código Penal de 1890. Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, em fim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas – de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Se por influência, ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psíquicas:

Penas – de prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidade deles. BRASIL, Senado Federal, Secretaria de Informação Legislativa. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890. <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> Acessado em 22 abr. 2015.

<sup>91</sup> Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Auto de Declaração de Maria José Cordeiro.

<sup>92</sup> Cabe aqui ressaltar o predomínio nas fontes por nós analisadas, da figura masculina à frente de tais casas. Porém, mulheres também chefiaram casas afro-brasileiras no Rio de Janeiro. No ano de 1879, a *Gazeta de Notícias* denunciava a *Rainha da Mandinga*, que atuava na Rua dos Cajueiros nº 236. Dez anos após, a mesma *Gazeta* informava que no Fonseca, em Niterói, atuava ao lado de muitos fies, a *Rainha do Canjerê*.

escondidas, mantinham vivos seus interesses, fossem pelos serviços ou somente na tentativa de compreender suas atuações. O caso, ricamente explorado por Gabriela Sampaio, do afamado Juca Rosa demonstra claramente essa busca por líderes religiosos e seus serviços.<sup>93</sup> Assim como a casa da Rua dos Inválidos nº 153 era frequentada por negros e brancos à procura de melhorarem sua sorte com o *Rei Mandinga*, a da Rua do Núncio, local de moradia e atuação de Juca Rosa, também recebia negros, pobres, prostitutas, senhoras da alta sociedade, políticos entre tantos outros participantes.<sup>94</sup>

Outra importante observação a respeito de costumes religiosos comuns dentro da África Centro-Occidental, captada por Karasch, em relação ao seu desenvolvimento na cidade do Rio de Janeiro era a assimilação de novos objetos como sagrados, sem com isso abrirem mão de suas tradicionais práticas religiosas. Nesse contexto, o catolicismo já presente dentro do continente africano, denominados pelos africanistas como “catolicismo africano”, ganha campo fértil dentro do Brasil. A esse respeito Karasch afirma:

Os nomes, imagens e irmandades católicas não deveriam obscurecer, no entanto, o complexo religioso de valores, símbolos e rituais que era compatível com os nativos da África Central. Os que entravam no Rio no século XIX não tinham de abandonar suas tradições religiosas nem se converter necessariamente ao catolicismo romano ou ao candomblé iorubajeje. Eles simplesmente mudavam os símbolos, como vinham fazendo havia séculos na África. Em outras palavras, os escravos cariocas não escondiam passivamente seus ‘deuses’ atrás de imagens de santos, mas manipulavam ativamente as imagens católicas enquanto amuletos africanos para protegê-los das doenças e da morte. Portanto, afirmaríamos que a religião dos escravos no Rio era originária essencialmente da África Central e que as modernas religiões afro-cariocas, como umbanda, são herdeiras diretas daquela tradição.<sup>95</sup>

Karasch questiona a tradicional visão de sincretismo religioso, entendido como o africano buscando no santo católico o esconderijo ideal para sua divindade africana e

---

<sup>93</sup> SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa...*, 2009.

<sup>94</sup> SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa...*, 2009. O *Rei Mandinga* também atuava atendendo as prostitutas e a dona da estalagem da Rua do Lavradio nº 42. *O Paiz*, 26/08/1899.

<sup>95</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)...*, 2000, p. 374-375.

assim a manutenção de seu credo africano, e afirma que tais povos assimilavam os santos católicos a suas crenças, costumes e tradições. As assimilações entre catolicismo e o complexo religioso centro-africano nem sempre eram compreendidas à sua época, chegando a causar estranheza aos observadores. Entretanto, eram bastante comuns durante toda centúria estudada. Em 1888 durante a missa do Galo em Santa Cruz, na província do Rio de Janeiro, participantes da cerimônia se surpreendem, como noticiou *O Paiz*:

Em Santa Cruz, por ocasião da missa do Galo, apareceu na igreja um grupo de indivíduos fantasiados, com o rosto coberto com uma toalha e vestindo calça branca e camisa de marinheiro. Eram um número de dez, e destes, dois traziam um galhardete cada um; vinha entre um tambor de folia e os mais traziam chocalhos e pandeiros.

Terminada a missa, e depois de uns cantos originais, romperam em formidável batuque acompanhado por sapateados ao toque do pandeiro e dos chocalhos e tambor.

Findo batuque retiram-se, para ir renova-lo em outra parte.

A prática estranha impressionou os moradores do lugar, e não nos parece que utiliza ao culto.<sup>96</sup>

A notícia do jornal *O Paiz* é bastante reveladora para nossos estudos, primeiro pelo fato de seu autor informar que não reconheceu, por parte dos batuqueiros, qualquer tentativa de deboche ou de outro tipo de provocação aos participantes da tradicional missa do Galo. Cabe ressaltar, que por meio da leitura dos jornais por nós analisados, fica evidente que era bastante comum o tom depreciativo dos jornalistas para qualquer prática que lembrasse as práticas negras. O artigo d'*O Paiz* quase deixa transparecer que se tratava de um ritual negro, no qual cantar em língua africana, depois batucar e dançar segurando seu estandarte fazia parte de determinada obrigação. Se observarmos pela ótica do cumprimento de um preceito religioso, percebemos que o mesmo fora feito, e logo após se retiraram, ao que parece, todos juntos do local. É fato que essa missa pode ter sido celebrada às altas horas como era o costume na celebração do Galo, mas para perceberem que todos os negros batuqueiros saíram juntos, é porque ainda tinham observadores na igreja, que acompanharam a *performance* e relataram ao profissional da

---

<sup>96</sup> *O Paiz*, 27/12/1888.

imprensa, ou o próprio estivesse no local. É provável que o susto dos fiéis tenha sido pelo fato de acompanharem um ritual, que naquele momento, fugisse ao alcance de suas compreensões.

Acreditamos aqui falar da freguesia de Santa Cruz, antiga fazenda que pertenceu aos jesuítas e, ao longo de todo o século XIX, à casa real, e não da Irmandade de Santa Cruz dos Militares, situada na Rua Direita entre os limites das freguesias da *Candelária* e de *São José*. Aventamos tal hipótese tomando como base as informações de Luiz Gonçalves dos Santos, o Pe. Perereca, e, principalmente, nos comentários do livro de Noronha Santos, especialista na geografia das antigas freguesias da cidade. Esse, ao explicar sobre a igreja, afirma que, em 1835, após uma grande obra de reforma, que a deixou como conhecemos nos dias atuais, efetuou-se a remodelação do adro “com grandes grades de ferro a fim de evitar a imundice que ali faziam os mendigos e para evitar o *acesso de vagabundos ao interior do templo*”.<sup>97</sup>

O que abriu espaço para dúvidas era a grande distância entre a freguesia de Santa Cruz para as freguesias urbanas, local das principais redações de jornais como *O Paiz*. Porém, o fato ocorre na madrugada de vinte e quatro para vinte e cinco de dezembro, e a notícia só seria publicada na edição do dia vinte e sete, tempo bastante razoável para notícias e correspondências chegarem às redações ou aos ouvidos dos jornalistas. Se esse raciocínio estiver correto, as impressões descritas nos jornais seriam as dos participantes da missa e não do profissional da imprensa, o que acaba dando mais peso à informação, tendo em vista que ele acreditou na versão apresentada.

Moradores das regiões rurais, como *Santa Cruz*, e das freguesias urbanas, estavam habituados com batuques e festejos negros. Portanto, o susto acompanhado pelo jornalista, ou por quem lhe relatou o ocorrido, talvez não fosse devido aos sons dos tambores, dos cantos e da dança negra em si. Mas sim pela percepção de presenciarem um ritual com fortes princípios africanos, onde a missa complementava o rito dos batuqueiros. Aqui observamos como os símbolos católicos foram assimilados e reinterpretados por africanos, sem que perdessem seu complexo religioso. No caso da freguesia de *Santa Cruz*, os batuqueiros fugiram aos costumes comuns dos participantes de missas cotidianas, se por acaso estivesse dentro de uma das tantas irmandades negras

---

<sup>97</sup> SANTOS, Luiz Gonçalves dos (Padre Perereca). *Memórias para servir a História do Reino do Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro: Livraria Editora Zelio Valverde, 1942, p. 97. Grifos nossos.

do Rio de Janeiro, talvez não causassem o espanto captado pelo jornalista, e provavelmente passariam como negros fiéis convertidos e devotados ao catolicismo.

Vale destacar alguns termos que já apareceram e outros que se sobressairão no decorrer do trabalho. Quando buscamos informações dos atuais cultos afro-brasileiros, nomes comuns vêm à baila, como *candomblé*, *umbanda*, *macumba*, entre outras variações dependendo da região do Brasil. Ao voltarmos o olhar para o século XIX, precisamos de certos cuidados e atenção, não pela tentativa praticamente remota de se descobrir onde surgiram tais palavras no Brasil, mas voltar o olhar para onde se popularizaram e como foram empregadas ao longo do período estudado.

Karasch identifica no Rio de Janeiro da primeira metade do XIX apenas três momentos em que a palavra *candomblé* apareceu em fontes por ela pesquisadas. O primeiro foi a prisão de negros minas pela prática do *candombe*, segundo a descrição policial; a segunda de negros dançando em círculo ao som de batuques à noite.<sup>98</sup> O terceiro momento encontrado pela autora foi na obra do viajante inglês, radicado nos Estados Unidos, Thomas Ewbank, que visitou o Brasil no ano de 1846 e posteriormente escreveu sua narrativa de viagem em *Life in Brazil or a journal of a visit to the land of the cocoa and the palm*.

Ewbank vislumbrou o interior da casa de um “mago” chamado *Candombe*, logo após ocorrer uma batida policial. Os objetos foram apreendidos pelo aparato policial e, por serem muitos, foi necessário o uso de uma carroça para levar os utensílios do culto. Entre esses objetos o viajante descreveu uma jarra grande escondida por saia, sendo este o corpo do “ídolo” principal. Viu também garfos de ferro e facas de pedra usados nos sacrifícios, chocalhos, caixa pequena com poeira colorida, feixes de ervas, entre outros. O termo apareceu para dar nome a uma prática de negros minas, e até os dias atuais o termo serve para denominar práticas jeje-nagô.

Nei Lopes assim apresenta o significado do vocábulo, em seu *Novo dicionário banto no Brasil*: “**Candomblé**, s. m. (1) Tradição religiosa de culto aos orixás jeje-nagôs. (2) Celebração, festa dessa tradição; xirê. (3) Comunidade-terreiro onde se realizam festas – De origem banta mas de étimo controverso (...)”.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*..., 2000, p. 375-378.

<sup>99</sup> LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 63.

A autora de *Falares africanos na Bahia*, Yeda Pessoa de Castro trabalha com a evolução sofrida pela palavra, mas destaca que sua origem vem do tronco linguístico banto:

O termo *candomblé* (...) vem do étimo banto “kà-n-dómb-íd-é – kà-n-dómb-éd-é – kà-n-dómb-él-é”, derivado nominal deverbais de “kù-lómb-à – kù-dómb-á, *louvar, rezar, invocar*, analisável a partir do protobanto “kò-dòmb-éd-á”, pedir pela intercessão de. Logo, *candomblé* é igual a *culto, louvor, reza, invocação*, sendo o grupo consonantal -bl- uma forma brasileira, de vez que não existe nenhum grupo consonantal (CC) em banto.<sup>100</sup>

Assim, percebemos que foi ao longo do século XIX que essa prática religiosa se estruturou pelo viés do diálogo entre diferentes matrizes religiosas. Sendo hoje o *candomblé* marcado pela forte influência jeje nagô, ele também sofreu influências marcantes dos povos centro-africanos durante a sua composição, e o diálogo com as fontes ao longo desse trabalho mostrará tais hipóteses. Portanto, serve-nos de amparo a definição do *Diccionario da Lingua Portuguesa* de Antônio de Moraes Silva:

**Candòmbe**, s. m. (t do Brazil) Dança, especie de batuque de negros.

**Candombèiro**, s. m. (t. do Brazil) Dançador de *candombe*; frequentador de *candomblé*.

**Candomblé**, s. m. (t. Brazil) (...) Batuque de negros acompanhado de feitiçaria.<sup>101</sup>

É importante destacar que os termos descritos acima fazem parte da “oitava edição, *revisada e ampliada*”<sup>102</sup> lançada em 1890, e não se encontram nas primeiras edições do dicionário, desde que fora publicado em 1789. O que reforça as nossas suspeitas de que o vocábulo começa a ser utilizado no Brasil durante o Oitocentos e, aos poucos, se popularizou como “batuque de negros acompanhados de feitiçaria”. Todavia, voltando nosso olhar para a Corte perceberemos outros costumes nesse período.

---

<sup>100</sup> CASTRO, Yeda Pessoa de. Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Ásia*, n° 14 (1983), p. 81-106.

<sup>101</sup> SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora – Empreza Litteraria Fluminense, 1890, p. 397.

<sup>102</sup> Grifo nosso.

No Rio, a palavra praticamente não era utilizada para se referir aos ritos afro-brasileiros. Nos jornais por nós analisados, bem como nos documentos policiais, percebemos a utilização de termos como *zungús*, *batuques* e *casas de dar fortuna*. O primeiro vocábulo servia também para denominar local de festas, abrigo e refeições. Já *batuques*, eram utilizados na maioria das vezes de forma bem genérica, podendo significar um ato religioso, uma simples diversão em momentos de folga, celebrações dentro de irmandades católicas. *Batuque* era sempre descrito de forma bastante pejorativa, a ponto de grupos formados por negros, por vezes, tentarem de forma estratégica se afastar dele. Esse foi o caso dos integrantes da *Sociedade Dois de Junho*, denunciada no jornal *O Paiz*, acusada de promover tremendo batuque e, com isso, perturbar a vizinhança.<sup>103</sup> Os integrantes da Sociedade não tardam em responder, e na edição do dia seguinte apresentam seus esclarecimentos:

A diretoria protesta solenemente contra a notícia incerta neste jornal em data de ontem com referência a um *batuque* na rua do Costa. Não somos *batuqueiros*; somos homens honestos e trabalhadores, que nos constituímos em sociedade, com o título acima, para comemorarmos a gloriosa data que nos dá o título.<sup>104</sup>

Como vemos, o termo *batuqueiro* estava fortemente associado à baderna e, por conseguinte, à vagabundagem. Os membros da dita sociedade queriam justamente se afastar dessa pecha e, por isso, destacaram ser “honestos e trabalhadores”. Pode-se inferir, portanto, que os frequentadores de *batuques* eram comumente associados ao mundo da desordem, da vagabundagem, eram os membros das “classes perigosas”,<sup>105</sup> sobre as quais eram necessárias medidas coercitivas e tutelares.

Para os locais onde *batuques eram realizados*, o termo geralmente mais empregado era *casas de dar fortuna* ou *casas de prodigalizar fortuna*, maneira também bastante pejorativa. Expressão que demonstrava bem a mentalidade não só das pessoas que procuravam, mas do restante da população, era uma casa para transmitir felicidade rápida, sucesso, fortuna, ou seja, *ventura*. A boa sorte passava também pela manutenção da saúde; dessa maneira, líderes religiosos, por vezes vistos como feiticeiros, facilmente

---

<sup>103</sup> *O Paiz*, 16/07/1889.

<sup>104</sup> *O Paiz*, 17/07/1889. Grifos do original.

<sup>105</sup> CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 20-28.

se estabeleciam como curandeiros. Clinicavam e receitavam com frequência em todos os setores sociais. A força de tais curandeiros era tão intensa que o *Código Penal de 1890* passou a criminalizá-los por sua atuação.<sup>106</sup>

Como vimos, o termo *candomblé* pouco apareceu nas fontes cariocas, mostrando não ser comum sua utilização. O mesmo não se pode falar da cidade de Salvador no mesmo período por nós estudado. Palco de uma forte perseguição a feiticeiros, assim como o Rio, contando com a intensa participação da imprensa para denunciar tais espaços e cria uma opinião pública contrária. Como bem colocou João José Reis ao estudar o sacerdote africano Domingos Sodré, o termo *candomblé* estava bastante difundido na cidade para definir crenças, práticas religiosas e locais onde os cultos se realizavam.<sup>107</sup> Estamos tratando de duas cidades cosmopolitas, fortemente interligadas pelo comércio e pela política, seus portos se comunicavam assim como notícias, ideias, crenças, entre outras tantas coisas. Portanto, o termo *candomblé* provavelmente era conhecido na cidade do Rio, ele apenas não fazia parte do costume local. Tal hipótese ganha corpo ao observarmos como as notícias baianas figuravam em jornais cariocas, como no exemplo abaixo do *Jornal da Tarde*:

No dia nove do mês corrente o subdelegado do 2º distrito de Santo Antônio, major João da Costa Carvalho, dirigiu-se a Cruz do Cosme a casa do africano Luiz Francisco, onde lhe consta haver um *candomblé*, e de fato ali encontrou vinte nacionais em cujo número estavam três menores, que acompanhavam suas mães e que assistiam ao sacrifício de ser decepada a cabeça de um cão, pelo que aquela autoridade os recolheu a correção, apreendendo os objetos que servem para tais superstições.

Esse africano e sua amásia Francisca não tem outro meio de ganhar a vida senão enganar os crédulos e ignorantes, convencendo-os de que mediante dinheiro que lhes dão conhecer-lhes-á ventura, levando sua animosidade a ponto de fornecer remédios que ordinariamente são nocivos.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Código Penal de 1890 Art. 158. Ministrado, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeiro.

<sup>107</sup> REIS, João José, *Domingos Sodré...*, 2008, p. 15.

<sup>108</sup> *Jornal da Tarde*, 14/08/1871. Grifo do original.

A notícia estava na coluna intitulada “Pernambuco e Bahia” e, apesar das muitas semelhanças com a realidade do Rio de Janeiro, o jornalista optou por colocar o termo já popularizado na Bahia, *candomblé*, e não *dar fortuna* ou *zungú*, como era no Rio. É possível também que apenas tenha reproduzido na íntegra as notícias que chegavam para a coluna.

Interessante perceber que nas duas cidades africanos e crioulos iriam “escolher” espaços comuns para se estabelecerem com moradias, sendo, então, transformados em verdadeiros redutos da herança cultural africana, que intensamente se misturava e ganhava formas. No caso de Salvador, seria o bairro Cruz do Cosme, conforme observamos nas notícias do *Jornal da Tarde*. Segundo João José Reis o bairro localizava-se na periferia rural de Salvador, onde africanos e crioulos buscavam estabelecer suas roças. O terreiro do sacerdote africano Domingos Sodré, também localizado naquele bairro, portanto, encontrava-se em local de fácil circulação da população negra. Africanos e crioulos, livres ou escravos, que viviam por si, encontravam nessa região certa liberdade para praticarem suas atividades religiosas longe dos olhos de senhores e feitores. João Reis compara o Cruz do Cosme com o típico “campo negro” estudado por Flávio Gomes no Rio de Janeiro.<sup>109</sup>

A ideia de *ventura* também apareceu nos termos baianos, geralmente associados à resolução rápida de problemas. O campo para esses problemas era vastíssimo, passando por amores por conquistar, acalmar fúria de senhores, prosperar em determinado negócio, etc. Entre tantas outras possibilidades, a mais procurada nas duas cidades era a cura para males físicos. Na reportagem sobre o terreiro baiano, Luis Francisco e Francisca não são chamados de curandeiros, mas no fim da notícia fica claro que os dois também atuavam nessa área, “a ponto de fornecer remédios que ordinariamente são nocivos”.<sup>110</sup> Nas notícias vindas da Bahia, os remédios foram rapidamente taxados de venenos, nesse quesito, a imprensa na Corte se comportava da mesma forma.

Cabe ressaltar duas outras características do *candomblé* do Cruz do Cosme que serão comuns nas *casas de dar fortuna* do Rio de Janeiro. Primeira a grande quantidade

---

<sup>109</sup> REIS, João José, *Domingos Sodré...*, 2008, p. 22-23. Por “campo negro” Flávio Gomes compreende uma complexa rede social permeada por interesses multifacetados, envolvendo comunidades de escravos fugidos, cativos, fazendeiros, taberneiros, autoridades policiais, entre outros que estavam envolvidos no universo da escravidão. Ver: GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 45.

<sup>110</sup> *Jornal da Tarde*, 14/08/1871.

de pessoas que participavam das reuniões, entre africanos, crioulos e também crianças, daí a hora preferida para as batidas policiais serem durante a condução do culto. Pegar participantes no ato de suas práticas, muitas das vezes secretas, como provavelmente deveria ser o ritual visualizado no Cruz do Cosme, era uma tática muito utilizada pela polícia também na Corte. A outra característica comum era o fato dos líderes, fossem os dos chamados *candomblés* baianos ou das *casas de dar fortuna* do Rio, viverem de suas práticas religiosas, apesar de sempre declararem alguma profissão ao chegarem às casas de detenção.

Dessa forma, acreditamos que os centro-africanos pautados em costumes compartilhados souberam de forma criativa utilizar dos espaços do Rio de Janeiro oitocentista para manter e recriar suas práticas cosmológicas religiosas, sendo possível aos africanos aqui estabelecidos criarem, com base em sua ancestralidade, uma nova perspectiva, interagindo também com uma cultura já estabelecida.<sup>111</sup>

Assim, mesmo com uma visão marcada pelo preconceito comum de seu período, jornalistas, que acompanhavam policiais em suas batidas às “*casas de dar fortuna*”, “*zungús*” e outros “antros”, deixavam escapar detalhes desses espaços sagrados, tais como vasilhames, caramujos, santos católicos, raízes, preparativos para banhos e outros objetos “estrambóticos”,<sup>112</sup> os quais são de grande valia a quem se debruça na tentativa de compreensão das práticas sagradas de matriz africana. Consoante Freire:

No Brasil, por exemplo, os autores têm mostrado as várias formas como as identidades foram transplantadas/recriadas/transmitidas, tanto no meio rural quanto no urbano. Comumente os pesquisadores vislumbram um processo identitário mais “fácil” nas cidades, em virtude de uma maior mobilidade dos escravos – que, a princípio, mais facilmente teriam como encontrar seus irmãos de nação.

(...) Num e noutro caso, todavia, os escravos criaram uma cultura que mesclava muitas tradições africana e europeias. Apesar de sofrerem as influências da cultura europeia não foram subjugados, tornando-se participantes ativos na evolução de uma cultura afro-brasileira, criando

---

<sup>111</sup> FREIRE, Jonis. *Escravidão e família escrava...*, 2009, p. 152.

<sup>112</sup> Nomes e impressões dadas por jornalistas nas informações referentes às batidas policiais nas casas de culto afro-brasileiras.

conteúdos e significados culturais originais nas senzalas que continuam presentes na sociedade brasileira contemporânea.<sup>113</sup>

A não subjugação apresentada por Freire, também é percebida em diversos casos por nós analisados. Africanos e crioulos souberam dar continuidade a costumes centro-africanos de assimilação de novas estruturas sagradas, a compreensão dessa mescla será de importante valia no transcorrer do trabalho. O Rio de Janeiro, como já exposto, configurou-se como um espaço de intenso diálogo de várias culturas. Além de centro-africanos, a cidade recebia negros mina adeptos ao culto dos orixás e do islamismo, africanos e crioulos também se encontravam dentro das mais diversas irmandades católicas, entre tantas outras manifestações religiosas que dialogavam e se mesclavam intensamente na urbe entre 1870 e 1900.

#### **1.4 O conturbado período de 1870 a 1900.**

Até o presente momento, temos observado que a herança cultural africana sempre se fez presente no cotidiano brasileiro, mas o contato com as fontes e com a historiografia nos permite afirmar, que no século XIX se deu o ápice da complexa organização para a formação das diversas manifestações religiosas hoje presentes no país.

Foi no Oitocentos que ocorreu o maior afluxo de centro-africanos para o Sudeste, foi o momento de intenso crescimento do tráfico interno, onde grande quantidade de escravos foi encaminhada, principalmente, para a região cafeeicultora. Migrações espontâneas também ocorreram, permitindo que libertos buscassem a cidade do Rio de Janeiro para reconstruir suas vidas. Esse contexto é de fundamental importância para se estudar o diálogo religioso entre vários povos em um mesmo território. A tentativa de reconstruir determinadas práticas religiosas, quando essas eram proibidas dentro de padrões e posturas aceitáveis para a sociedade de então, faz com que busquemos uma aproximação das referidas *casas de dar fortuna* ouvindo relatos que, na maioria das vezes, não eram produzidos pelos participantes.

Utilizamos jornais, fichas policiais da Casa de Detenção da Corte e posteriormente do Distrito Federal, literatura entre outras fontes que nos possibilitam

---

<sup>113</sup> FREIRE, Jonis. *Escravidão e família escrava...*, 2009, p. 153.

compreender como africanos e crioulos articulavam suas vidas religiosas. Acerca das fontes citadas, percebemos que o assunto feiticeiro, *casa de dar fortuna*, curandeiro e outros termos que se aproximavam da religiosidade centro-africana, ganharam maior destaque a partir da década de 1870. Jornais passaram a relatar com maior intensidade as batidas policiais em casas de batuques, denúncias de feiticeiros e suas livres atuações em meio à “gente de bem”. Além da tradicional força bruta policial, a justiça também entrou em cena com processos contra praticantes e líderes de tais cultos. Mas antes desse turbilhão de eventos é necessário o entendimento da década de 1870.

A escravidão pouco sofreu contestação na primeira metade do século XIX; no momento da Emancipação política e da elaboração da Assembleia Constituinte (1823) quase não se discutiu a questão, salvo propostas bastante ousadas para o período, feitas por José Bonifácio de Andrada e Silva.<sup>114</sup> Na segunda metade desse século, a escravidão passou a ser algo questionado por diversos setores da sociedade,<sup>115</sup> senhores de escravos viram aos poucos sua sólida estrutura de vida e controle social se esvaír pelos dedos. No ano de 1865, D. Pedro II solicitava a José Antônio Pimenta Bueno, mais tarde marquês de São Vicente, um estudo para fornecer dados ao governo, o objetivo era encaminhar projetos para emancipação do braço escravo. “Resta só o Brasil”, afirmava Pimenta Bueno em seu relatório.<sup>116</sup> Sidney Chalhoub acerca da atuação dos políticos do Império nesse momento destaca a “arte de bordejar”, com esse termo náutico, mostra que as opiniões iam para um lado e para o outro com uma grande rapidez, e quase ninguém assumia de fato a iniciativa pela emancipação:

Em meados do século XIX, e ao menos até a crise que resultou na lei de 1871, o Brasil imperial oferecia ao mundo um curioso espetáculo de um país

---

<sup>114</sup> Bonifácio à época da Constituinte de 1823 preparou uma representação acerca do fim gradual do trabalho servil no Brasil, com propostas audaciosas, detalhou os benefícios de um país com mão de obra livre. Entre as várias propostas destacavam-se: fim gradual do tráfico transatlântico (art. I), propostas para aquisição de alforrias (art. IV ao VIII), proibição da separação de familiares na venda de cativos (art. IX), doação de sesmaria para forros (art. X), entre outras. In: SILVA, José Bonifácio de Andrada e. *Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura*. Paris: Typographia de Firmin Didot, 1825.

<sup>115</sup> Algumas obras que abordam esse contexto conturbado: CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade...*, 2011. CARVALHO, José Murilo. *Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

<sup>116</sup> CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: historiador ...*, 2003, p. 141.

no qual todos condenavam a escravidão, mas quase ninguém queria dar um passo para viver sem ela.<sup>117</sup>

Marquês de Olinda, ferrenho opositor da emancipação vinda pelas mãos do governo, acreditava que morriam mais escravos que nasciam e que as cartas de alforria, bondade de senhores, acelerariam naturalmente o processo, sem haver a necessidade de intervenção do governo. Bastava seguir o curso natural. Entre vários embates sem avanços, D. Pedro II surpreendeu na Fala do Trono de 1867, solicitando que parlamentares incluíssem o tema da emancipação na pauta de trabalho.<sup>118</sup> O debate da libertação do ventre não ficaria restrito a bacharéis e a gabinetes. Vários agentes sociais e diversos setores tiveram que explicitar seu ponto de vista.

Iniciava-se um duelo entre governo e senhores escravocratas. O calor dos debates revelava que proprietários questionavam a interferência do governo na questão da propriedade privada e da manumissão, acreditavam ser esta uma esfera privada, além disso, as alforrias dadas pelas mãos dos senhores pensavam eles, causavam dependência e gratidão por parte dos escravos alforriados, sendo esse último argumento também compartilhado por alguns abolicionistas. A interferência do governo quebraria esse pacto colocando em risco a “autoridade” das elites.<sup>119</sup> Somado a esta questão, vinha a grande interrogação da segunda metade do século XIX: A questão do negro! O que fazer com a população que há muito já lutava e assustava a classe senhorial nas lutas pela liberdade? Como seria o funcionamento da sociedade, com o rompimento de uma hierarquização social pautada na lógica da dependência? Consoante a esses questionamentos, Gabriela dos Reis Sampaio afirma: “O problema era bem claro: se a alforria partisse do governo, e não mais da benevolência ou da simples decisão do proprietário, muita coisa mudaria no funcionamento da sociedade escravocrata.”<sup>120</sup>

A emblemática década de 1870 mostrava caminhos bem diferentes para tais lógicas. Havia o medo da classe senhorial com constantes revoltas, formações de quilombos cada vez mais próximos à cidade, e quilombolas promovendo ataques

---

<sup>117</sup> CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: historiador ...*, 2003, p. 141.

<sup>118</sup> CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: historiador...*, 2003, p. 153.

<sup>119</sup> CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade...*, 2011. Nessa obra Chalhoub descreve a todo instante a relação entre senhores e escravos acerca das possibilidades de manumissão. AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco...*, 1987.

<sup>120</sup> SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 148.

constantes a fazendas que não compartilhassem com suas práticas.<sup>121</sup> Com o aumento do tráfico interno, consequência da Lei Eusébio de Queirós, de 1850, famílias escravas eram separadas na venda, aumentando e acirrando ainda mais os ânimos dos clubes abolicionistas que cresciam nas cidades a cada dia. O próprio escravo buscava resistir de várias formas. Findava, em março de 1870, a Guerra do Paraguai e a pressão aumentava em relação à emancipação. Escravos que foram ao combate voltavam livres, seus companheiros, muitos soldados brancos se negavam agora a capturar escravos fugidos. Das fileiras do exército, que agora voltava institucionalizado, saíam republicanos e principalmente abolicionistas. Para Mary Del Priore, não foi por acaso que no ano de 1870 nascia o Partido Republicano e a Sociedade de Libertação e a Sociedade Emancipadora do Elemento Servil.<sup>122</sup>

O haitianismo e a sombra do levante dos Malês, de 1835, em Salvador, assustavam a elite, que não precisava de censo populacional para perceber a superioridade numérica dos negros, mestiços e crioulos. Na busca por controlar essa grande parcela da população, muitos se apoiaram nas teorias raciais europeias de pureza e superioridade racial, que foram apropriadas e ressignificadas, ganhando diferentes interpretações de vários setores da elite senhorial. No contexto analisado, elas serviram também para a manutenção da hierarquia social no pós-abolição. Célia Maria Azevedo em seu trabalho *Onda negra medo branco*, nos informa a respeito dessas teorias ao abordar a questão do imigrante no Brasil:

A implicação disto é que a idéia da inferioridade dos africanos, vista até então em termos do seu “paganismo” e “barbarismo” cultural, começou a ser revestida por sofisticadas teorias raciais, impressas com o selo prestigioso das ciências. Em decorrência, ao assumirem a idéia da inferioridade racial de grande parte da população brasileira, estes autores inclinaram-se a tratar da transição para o trabalho livre quase que exclusivamente do ângulo do imigrante, já que consideravam negros e mestiços incapazes de interiorizar sentimentos civilizados sem que antes as virtudes étnicas dos trabalhadores brancos os impregnassem, quer por seu exemplo moralizador, quer pelos cruzamentos inter-raciais.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco...*, 1987, p. 116-123.

<sup>122</sup> PRIORE, Mary Del. *O Castelo de Papel: uma história de Isabel de Bragança, princesa imperial do Brasil, e Gastão de Orléans, conde d'Eu*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, p. 93-176.

<sup>123</sup> AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco...*, 1987, p. 62.

As teorias científicas europeias, somadas ao racismo já existente dentro da sociedade brasileira, fruto de três séculos de escravidão predominantemente negra, permitiram a uma parcela da elite encontrar no negro a culpa pelos males sociais e econômicos do país. Azevedo analisa os trabalhos do deputado provincial alagoano Tavares Bastos em defesa do imigrante, em suas publicações lançadas no *Correio Mercantil*, sob o pseudônimo de O Solitário, ele apresentou os negros como indolentes, preguiçosos que precisam ser evitados. “Para mim, o emigrante europeu devia e deve de ser o alvo de nossas ambições, como o africano o objeto de nossas antipatias”.<sup>124</sup>

Corroborando esse pensamento racializado, as apropriações e ressignificações do darwinismo ganhavam cada vez mais espaço entre as camadas letradas. No Rio de Janeiro, elas se destacavam nas Conferências Populares da Glória, onde seu principal interlocutor foi o médico Miranda Azevedo. Em seu trabalho “O darwinismo nas Conferências Populares da Glória”, a pesquisadora Karoline Carula observa a ampla participação da imprensa na propagação ou na crítica das ideias defendidas pelo médico darwinista.<sup>125</sup>

Nas Conferências, as ideias de Darwin, assim como em boa parte do mundo, passaram por interpretações e ressignificações. O principal objetivo era buscar o mais alto patamar de civilização, seguindo modelos preestabelecidos em países europeus e nos Estados Unidos. O discurso de hierarquização do homem, formulado no século XVIII, ganhava “atmosfera de verdade inquestionável” no século XIX. O discurso racializado, enquadrava o homem branco europeu no ápice do desenvolvimento humano e, em menor escala, vinham americanos e africanos. Essa defesa ganhava tons científicos, com base, entre outras, na teoria darwinista.<sup>126</sup>

Os jornais ajudavam na propagação da ideia de um discurso novo e científico, sendo principalmente racializado. Isso dava respaldo científico às ideias de dominação social, frente à gradativa perda de controle senhorial com as leis emancipacionistas da década de 1870. Karoline Carula identifica que a divulgação do darwinismo, ao mesmo tempo em que contava com o apoio e amplitude em alguns jornais, tais como, *Diário do*

---

<sup>124</sup> Apud AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco...*, 1987, p. 65. Para maior compreensão dos rumos políticos ao longo da década de 1870, conferir: ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

<sup>125</sup> CARULA, Karoline. O darwinismo nas Conferências Populares da Glória. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 28, n° 56, p. 349-370. 2008.

<sup>126</sup> CARULA, Karoline. O darwinismo nas Conferências Populares da Glória..., 2008, p. 361-362.

*Rio de Janeiro e Jornal do Comércio*, recebia forte oposição d'*O Apóstolo*, publicação de cunho religioso. Com isso, percebemos que a imprensa na segunda metade do século XIX se destacava por buscar a formação de uma opinião pública. Compreendemos que nos anos da década de 1870, um de seus focos se voltou para os líderes religiosos, tidos como feiticeiros e curandeiros, principalmente os negros.<sup>127</sup>

Somam-se a todos esses fatores apresentados, outra questão que atingia diretamente aos líderes religiosos vistos como curandeiros e feiticeiros, a medicina. Em seu livro *Nas trincheiras da cura*, Gabriela Sampaio do Reis demonstra que até o século XIX existiam poucos médicos no Brasil, e a arte de curar na maioria das vezes, era confiada a pessoas que entendiam do manejo das ervas, nessa categoria entravam barbeiros sangradores, benzedeiros, curandeiros, feiticeiros, entre outros.<sup>128</sup> O Oitocentos, portanto, foi marcado pela luta médica por legitimação como únicos detentores das práticas de cura. Eles empreenderam estratégias para esse fim, tais como a busca pelo prestígio junto às autoridades brasileiras, a utilização dos jornais e periódicos como veículo de combate não só contra o feiticeiro, mas também um canal de legitimação das práticas médicas e sobre a conduta de seus profissionais.<sup>129</sup>

Nesse contexto, os próprios profissionais do ramo não tinham consenso em relação às devidas condutas e métodos de tratamentos. Neste sentido, Sampaio descreve uma emblemática disputa entre dois distintos doutores, o dr. Figueiredo Magalhães, apelidado de dr. Fura Uretras e o dr. Henrique Monat. O palco da batalha eram as páginas do jornal *O Paiz*. E não foram os únicos a sofrerem com a exposição pública, na imprensa diversas vozes se manifestavam. Com isso, nem sempre os médicos recebiam elogios, ao contrário por vezes sofriam duras críticas por conta dos métodos que escolhiam para seu ofício, ou o resultado desastroso de um tratamento.<sup>130</sup>

Não por acaso, a formação de grupos científicos se intensificou a partir de 1870. Dessa forma, os chamados feiticeiros e curandeiros viravam o alvo dos médicos, primeiro por não conseguirem conquistar a maioria da população, que continuava, como em tempos coloniais, a procurar os serviços de líderes religiosos na busca por soluções de seus problemas. Nesse ponto, Sampaio demonstra que a classe médica não passava a

---

<sup>127</sup> CARULA, Karoline. O darwinismo nas Conferências Populares da Glória..., 2008, p. 353-358.

<sup>128</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, IFCH, 2001. p. 25.

<sup>129</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura...*, 2001. p. 31-66.

<sup>130</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura...*, 2001. p. 31-66.

devida segurança para seus pacientes. Segundo, porque afetava diretamente a questão econômica, se os clientes buscavam os chamados feiticeiros e curandeiros por sua vez deixavam de procurar os médicos. Não eram incomuns reclamações como as do doutor Fragoso, destacando que os médicos viam-se: “(...) a braços com o impávido charlatão, que os desafia, insulta, e escarnece cuspidando-lhe injúrias e tirando-lhes mesmo o honesto meio de subsistência (...)”.<sup>131</sup>

Como percebemos, existia toda uma tentativa de associar as práticas que não partissem dos médicos, como charlatanismo, e nessa lista de profissionais a serem combatidos estavam além dos chamados feiticeiros e curandeiros, os sangradores, as parteiras, os ervateiros, os farmacêuticos que faziam seus remédios sem revelar a fórmula, etc.

Gabriela dos Reis Sampaio consegue capturar muito bem toda essa conjuntura social em ebulição ao circunscrever Juca Rosa. A pesquisadora percebe que o que era até então tolerado dentro da sociedade, após o início dos debates emancipacionistas, passa a ser mau visto e com a urgente necessidade de ser banido. Sampaio destaca que o contexto de 1870 proporcionou à classe dominante a busca por outros mecanismos de perpetuação da relação senhores escravos, agora com outras configurações:

Mesmo como libertos, os negros deveriam manter-se dependentes, logo, controlados; pretendia-se manter a estrutura paternalista vigente, onde imperava o domínio dos ricos proprietários, a concessão de favores, a manutenção de obrigações dos subordinados. Fica claro então o projeto político que a classe dominante tinha para o futuro da nação: ainda que a escravidão acabasse, a perpetuação de seu domínio se daria pela continuidade dos vínculos morais que ligavam senhores e escravos, já que a superioridade do senhor e o reconhecimento pelo ex-escravo dessa superioridade seriam mantidos. Nesse momento, os critérios para justificar a hierarquia social passam a ser os do racismo, que ganha mais força nas décadas de 1880 e 1890. No início dos anos 1870, os negros são muito criticados em função da deformação moral causada pela escravidão; já no

---

<sup>131</sup> Antônio Marcolino Fragoso, 1850. *Apud*: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura...*, 2001. p. 52.

final da década, é em função da raça que se tenta justificar a alegada inferioridade do negro, como também das raças mestiças.<sup>132</sup>

Tais mecanismos utilizados pela elite, de perpetuação da dominação senhorial, apresentados por Sampaio, encontravam amparo nas teorias europeias, que à época chegavam ao Brasil no bojo do abolicionismo, tais como o positivismo, o darwinismo social, o evolucionismo,<sup>133</sup> entre outros, que permitiam a membros da elite solidificar seus discursos de dominação racial frente à dita inferioridade do negro. Nesse contexto, práticas complexas da sociedade, até então toleráveis ou disfarçadas, passaram a ser perseguidas pelas autoridades. Líderes religiosos vistos como feiticeiros e curandeiros se encaixaram perfeitamente nesses questionamentos da classe dominante, daí percebermos um grande aumento das batidas policiais nas casas religiosas no pós 1870, e que antes eram, na maioria das vezes, livremente frequentadas.

É isso que acontece com o pai de santo Juca Rosa, de fama espalhada por toda a cidade, tendo em sua vasta clientela homens e mulheres de todas as condições jurídicas e econômicas. Muitas delas pessoas ricas que, no dia a dia, jamais assumiriam envolvimento com tais práticas religiosas, mas sempre que necessário adentravam o corredor da Rua do Núncio,<sup>134</sup> esquina com a Senhor dos Passos. Indivíduos simples, negros, prostitutas, portuguesas entre outros, também frequentavam a casa de Juca Rosa.

O afamado *Pai Quibombo*, como era chamado Juca Rosa, encontrou brechas para se estabelecer por tanto tempo na cidade e formar uma vasta e fiel clientela. No entanto, pesava sobre ele o novo contexto de 1871, com a aprovação da mais tarde conhecida Lei do Ventre Livre, e todo seu bojo de discussões. Mesmo tendo sido preso antes da Lei, o seu processo se estendeu por todo ano de 1871, portanto, Juca Rosa, agora precisava ser punido! A cobertura da imprensa do caso permitiu à historiadora uma riqueza de detalhes que se descortinam a sua frente, opiniões variadas, caricaturas desvendando participantes, detalhes do interior de uma casa de culto e outras tantas possibilidades de se compreender a religiosidade de matriz africana na segunda metade do século XIX. Os mesmos motivos que levaram a prisão e condenação de Juca Rosa, conduziram à cadeia e aos jornais “outros feiticeiros”, permitindo o revelar de um

---

<sup>132</sup> SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 165.

<sup>133</sup> ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento...*, 2002.

<sup>134</sup> Atual Av. Tomé de Souza no Centro do Rio de Janeiro.

mundo cercado de segredos e mistérios. Seja pela tradição ou perseguição religiosa, a verdade é que o período nos permitiu ficar “cara a cara” com chefes religiosos. Como a própria autora percebeu em sua empreitada, “há Jucas Rosas por todos os lados”.<sup>135</sup>

Portanto, a entrada nessas casas religiosas do pós 1871 fica facilitada com a compreensão do fenômeno Juca Rosa, desde a sua prisão, em 1870, e seu demorado e concorrido julgamento. Senhas eram distribuídas para adentrar o tribunal do júri. Jornais retratavam o passo a passo do julgamento, piadas eram tecidas com os possíveis nomes de figurões políticos que frequentavam a casa. Objetos utilizados no culto vinham à tona, jornais se revezavam na cobertura dos fatos tanto os de linguagem mais rebuscada quanto os de cunho satírico. Esses últimos não menos sérios que os demais, ao longo do XIX se dedicaram aos assuntos mais sérios de forma bastante humorada. O caso Juca Rosa descortina um Rio de Janeiro repleto da presença de “feiticeiros”, “curandeiros”, “caboclos”, entre tantos outros nomes que recebiam pejorativamente da sociedade.

Sidney Chalhoub, em *Visões da liberdade*, afirma ser o Rio de Janeiro uma cidade africana, não só na questão numérica, mas principalmente nas estratégias criadas na busca pela liberdade, seus costumes e culturas eram intensamente utilizados no espaço da urbe. Sendo uma cidade africana, podemos supor que a mesma seria repleta de práticas religiosas de matrizes africanas, e, como já exposto, contavam com a anuência da sociedade, já que tais espaços não funcionavam solitários.

Pelo exposto, entendemos que o recorte escolhido para o trabalho é contemplado com um olhar mais atento por parte dos que controlavam as forças policiais, a política e a economia. À baila dessas agitações, jornais buscavam desvendar cada vez mais esses espaços religiosos,<sup>136</sup> respondendo aos anseios de uma sociedade ambígua que perseguia e também frequentava tais espaços religiosos. Durante um bom tempo era comum encontrar, em forma de denúncia, pedidos como esse que se segue:

Existe na Escadinha do Sereno, um célebre dulcamara homeopático, que só conhece o acônito e a beladona em cuja companhia da consulta e faz visitas. *Agora que estamos em maré de caçar feiticeiros* não poderíamos também dar uma corrida aos curandeiros?<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 175.

<sup>136</sup> SOUZA, Rafael Pereira de. “*Batuque na cozinha Sinhá num quer!*” Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890). Dissertação de mestrado: UFF, 2010.

<sup>137</sup> *Diário de Notícias*, 24/11/1870. Grifos nossos.

Estava aberta a temporada de caça às práticas religiosas de matriz africana. O título da notícia era “Aos poderes competentes”, portanto, clamava-se ao Estado, que contava com uma polícia pautada na violência e na repressão as práticas populares, fossem festivas<sup>138</sup> ou religiosas. Em nome da moralidade e da saúde pública, a sociedade era conclamada a denunciar tais práticas e costumes. Entravam na mira da polícia “*zungús*”, casas de encontros de escravos e libertos usados para comerem entre outras comidas o angu, e batucarem. As casas de culto de origem afro, hoje comumente chamados de terreiros, roças ou tendas, recebiam das elites nomes pejorativos como as já citadas “*casa de dar fortuna*”, “*casa de prodigalizar fortuna*”, “*batuques*” entre outros nomes. Analisando atentamente as fontes, entendemos que o nome feiticeiro na maioria das vezes, também era empregado de forma pejorativa por parte de quem acusava ou desdenhava das práticas religiosas de matriz africana.

Perceberemos que práticas dos chamados feiticeiros e curandeiros se confundiram ao longo do período, sendo ainda um momento de formação do que hoje conhecemos como candomblé e umbanda. É no fim do século XIX, com o advento da República, que essas práticas começam a se definir, mais próximas às que se apresentam nos dias atuais. Vale retornar aos estudos de Gabriela Sampaio, que observa ser o *Diário de Notícias* o principal jornal a cobrir o caso Juca Rosa, recebendo, por isso, muitas críticas dos demais jornais, principalmente os que noticiavam e exerciam sua influência de forma satírica.<sup>139</sup> Foi o *Diário de Notícias* que, mesmo antes da prisão de Juca Rosa, no dia 18 de novembro de 1870, bradava em seu folhetim intitulado “Os feiticeiros na corte”, sobre as mazelas causadas por gente “que é o ente mais abjeto e prejudicial à sociedade de quantos habitam a terra.”<sup>140</sup> Nesse folhetim o nome de Juca Rosa não é citado, mas a autora, pautada na análise de suas fontes identifica vários aspectos que mais tarde seu feiticeiro apresentaria, fosse nos jornais ou em seu longo processo.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> Martha Abreu, em *O Império do Divino* analisou as diversas formas de repressão criadas para suprimir a tradicional Festa do Divino, repleta de características africanas. ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

<sup>139</sup> SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 40.

<sup>140</sup> *Diário de Notícias*, 02/10/1870.

<sup>141</sup> A autora trabalha com diversos jornais do período que cobriram o caso, ou que apenas se incomodavam com a cobertura do caso, e também com o longo processo de Sebastião Juca Rosa, que contém mais de 400 páginas de denúncias, depoimentos, defesas, entre outras riquezas para o historiador interessado no assunto.

A riqueza da denúncia se dá pelo fato de o jornalista Corrêa Junior, nome só revelado em um segundo folhetim, tentar passar conhecimento e detalhes das práticas dos feiticeiros, que, segundo ele, existiam “de todas as cores como os há em todas as classes, e pertencem a seitas diversas”.<sup>142</sup> O jornalista, mesmo não externando profundamente o que compreendia como “seita”, observava que eram várias as existentes, sendo o oráculo dos brancos um, os dos negros outros, “os oráculos dos pardos como os dos minas não é o mesmo que o dos negros da costa.”<sup>143</sup>

Reforçando o que já sinalizamos anteriormente, que o Rio de Janeiro fora palco de um intenso diálogo entre práticas religiosas africanas. E a compreensão de uma dessas práticas só se fará viável com a percepção da relação estabelecida entre elas. É instigante nos depararmos com a constatação do jornalista acerca das várias manifestações religiosas na cidade do Rio, e isso reforça nossos argumentos em relação ao intenso diálogo estabelecido entre grupos de procedência no campo do sagrado. As observações religiosas na notícia levantam vários questionamentos. O que diferia uma prática da outra para que fossem percebidas por pessoas que talvez não fossem especialistas no assunto? Mesmo em minoria numérica, negros minas se destacavam na vida religiosa da cidade, como se estruturavam e como ganhavam tal visibilidade? Como se relacionaram com práticas centro-africanas? Entre outros questionamentos.

Outro ponto bastante pertinente é o entendimento do jornalista sobre a inserção dos feiticeiros em todas as camadas da sociedade. Segundo ele, tais líderes chegavam a limpar seus sapatos sujos de lama nos “finos tapetes do salão”, tendo a destreza de tratar tanto de uma “viscondessa” como da “mulher do sapateiro”, ou seja, atendiam em seus espaços ou frequentavam casas de ricos e pobres.<sup>144</sup> Sampaio também identifica essa realidade, chegando a supor que o interesse pelos jornais se dava pela curiosidade dos nomes de figurões envolvidos com Juca Rosa.<sup>145</sup> As teorias raciais europeias junto ao racismo já existente dentro do Brasil escravista, também são notadas não somente no folhetim aqui analisado, mas em praticamente todos os jornais utilizados como fontes,

---

<sup>142</sup> *Diário de Notícias*, 02/10/1870.

<sup>143</sup> *Diário de Notícias*, 02/10/1870.

<sup>144</sup> *Diário de Notícias*, 02/10/1870.

<sup>145</sup> O *Diário de Notícias* chegou a vender 11 mil exemplares nos áureos tempos do processo de Juca Rosa, segundo denúncias de *O Mosquito*. SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 42. De fato, ao realizarmos uma simples comparação com as tiragens de exemplares percebemos tal aumento nas vendas: *Diário de Notícias*, 02/10/1870, tiragem de 7000 exemplares comparado com o dia 14/04/1871, auge do fenômeno Juca Rosa, tiragem de 11500 exemplares.

nosso jornalista se admirava da intimidade social dos negros feiticeiros com pessoas tão “distanciadas em cor, condição e nascimento”.<sup>146</sup>

Essa forte presença de líderes religiosos, era tida como algo comum dentro da sociedade, não só comum, mas também aceita antes e durante o recorte temporal de 1870 a 1900. No mesmo Folhetim, o combativo jornalista criticava o número de anúncios que livremente eram publicados ou espalhados por toda a cidade:

(...) o Sr. F... dá consultas de sonambulismo, à rua de tal, a 20\$, das tantas as tantas horas... Mme. R..., tendo regressado da Europa, em viagem científica, e possuindo a melhor sonâmbula e perita em cartomancia, acha-se no seu consultório à disposição do público mediante 10\$!...

O *pai* Antônio, adivinhador presta-se a fazer *serviços* da sua *arte* de feiticismo pelas casas, etc., etc.<sup>147</sup>

Não é difícil constatar a forte presença de ofertas das práticas denunciadas pelo jornalista. Anúncios foram facilmente encontrados em jornais de grande circulação ao longo de todo século XIX. Como vemos, o exemplo de Salvador Bonnici que durante duas semanas sem o menor problema aparente divulgou seus serviços na coluna de anúncios do *Jornal da Tarde*:

### **SALVADOR BONNICI**

#### **CARTOMANTE E PROFESSOR MÁGICO**

Rua do Areal nº 6 K, entre as do Conde e Formosa.<sup>148</sup>

As consultas eram oferecidas das dez horas da manhã às quatro da tarde e no anúncio do dia seis de agosto de 1872, Salvador Bonnici garantia que seus clientes seriam submetidos a “magnetismo sem sonambulismo”. Percebemos que os anúncios dos dias oito, dez e onze de agosto, aumentaram o tamanho, o que possivelmente onerou seus custos. Porém, os mesmo podem ter sido subsidiados pelo retorno em clientes que tal anúncio proporcionaria. Cabe ressaltar que Salvador Bonnici, fosse italiano, descendente, ou mesmo alguém bem perspicaz para utilizar de um nome chamativo para atrair sua clientela, sabia se utilizar de um linguajar próprio do ambiente da medicina.

<sup>146</sup> *Diário de Notícias*, 02/10/1870.

<sup>147</sup> *Diário de Notícias*, 02/10/1870. Grifos do original.

<sup>148</sup> *Jornal da Tarde*, 21, 23 e 27/05/1872. 01, 04, 05, 08, 10 e 11/06/1872.

Palavras como magnetismo, era bastante utilizadas pela medicina oficial. Nesse ponto *Bonnici* se diferenciava dos curandeiros e feiticeiros tradicionais, é provável que esse fator explique a permanência de seu anúncio no jornal. Não se pode descartar também a possibilidade d'ele ter sido um homem branco, e que isso fosse de conhecimento comum, por esse motivo a perseguição a sua atuação fosse menos intensa.

Cabe também observar que nos três últimos anúncios o cartomante, professor e mágico destacava em seu reclame: “*cartomante, etc., etc., etc.*”. Vale ressaltar que vários outros profissionais do ramo buscaram repetir seus anúncios por mais de uma semana, demonstrando boa “estratégia de publicidade”. Esse foi o caso de Mme. Potier: “cartomante, continua a dar consultas; Rua São José 45, sobrado.”<sup>149</sup> Curiosamente, o jornal escolhido era o mesmo em que trabalhava o intrépido autor do Folhetim denunciativo.

Destacamos que a prática de cartomancia para a sociedade do período, significava a arte de “prever o futuro por meio de cartas de jogar”, segundo as definições do *Diccionario da lingua portugueza*, de Antônio de Moraes e Silva.<sup>150</sup> O que a aproximava bastante da ideia propagada na imprensa de *prodigalizar fortuna*, já que buscava compreender o que aconteceria no futuro para que se pudesse escolher determinados caminhos.

Portanto, como vimos, não seria tarefa difícil para as autoridades chegarem até feiticeiros, cartomantes, curandeiros, etc. Suas casas eram conhecidas por quem se interessasse ou não pelo assunto, mesmo porque quase sempre contavam com a cumplicidade das autoridades competentes. Prática que não era nova. Martha Abreu chama a atenção para essa rede de cumplicidade entre participantes de práticas culturais populares e a polícia, ao se debruçar sobre a Festa do Divino durante o século XIX. A autora identifica um provável gozo de proteção policial por parte de participantes de um batuque em 1866, que ao verem o fiscal responsável pelo quarteirão passar em sua habitual ronda, não tardaram em vaiá-lo e alvejá-lo com foguetes.<sup>151</sup>

Mas nem todo mar era de tranquilidade para os adeptos de tais práticas religiosas. A perseguição aos seguidores de cultos afro-brasileiros, como incitavam os jornais, não era novidade, e nem todos praticantes e adeptos conseguiam montar suas

---

<sup>149</sup> *Diário de Notícias*, 03/12/ 1870 e ao longo de todo mês de dezembro se repetiu o anúncio de Mme. Potier.

<sup>150</sup> SILVA, Antonio Moraes. *Diccionario da Língua Portuguesa...*, 1890, p. 419.

<sup>151</sup> ABREU, Martha. *O Império do Divino...*, 1999, p. 281 – 283.

redes de cumplicidades. Manuel Antônio de Almeida foi quem bem captou isso em seu livro *Memórias de um Sargento de Milícias*, lançado entre 1854 e 1855, mas publicado antes sob a forma de folhetim anônimo no suplemento dominical do *Correio Mercantil*, chamado de *A Pacotilha*, nos anos de 1854 e 1855. Escrevendo coisas cotidianas do “tempo do Rei”, o autor retrata uma ida de Leonardo Pataca, protagonista da obra, a uma afamada *casa de dar fortuna*, “lá para as bandas do mangue da Cidade Nova”, com o objetivo de se encontrar com um “*caboclo velho*”, que tinha por “*ofício dar fortuna*”, buscando resolver seu problema do coração. A casa foi invadida pelo major Vidigal e seus soldados, que sem perdão desceram chibatadas nos participantes, e no pós-afete ainda levou alguns para Casa da Guarda, que ficava no Largo da Sé,<sup>152</sup> no Centro administrativo do Rio de Janeiro.<sup>153</sup> Saindo do campo da literatura, Thomas Holloway relata a próspera carreira militar do major Vidigal, e afirma que seus critérios para prisões eram: flagrante e a cor negra.<sup>154</sup> Conduta comum a toda polícia durante o século XIX na tentativa de cercear as práticas culturais negras.

Carlos Eugênio Líbano Soares identifica, em seu livro *Zungú: rumor de muitas vozes*, a maior parte das batidas policiais às casas de *batuques*, *zungús* e *dar fortuna* na década de 1830, com direito a várias denúncias e forte movimentação policial sobre tais casas e costumes.<sup>155</sup> O período era o da Regência, o país vivendo um contexto de agitações políticas pelas províncias, mas também marcado por uma verdadeira “onda negra”. Assombrados com o levante dos Malês, na Bahia, em 1835, senhores e governantes somavam forças para conter qualquer ameaça de levante ou de formação de “clubes de Africanos”, como pairava no imaginário das elites cariocas, tementes por ver aumentar o número de escravos mina no Rio. Muitos deles participantes ativos do levante de 1835 circulavam pelas ruas entre escravos fugidos, capoeiras, escravos de ganho, ajudando a aumentar as tensões captadas pela elite:

O problema da “segurança pública” crescia na cidade cada vez mais adensada. Entre 1810 e 1821, capoeiras e escravos fugidos representavam quase um quarto das prisões na Corte. Na década seguinte a coisa se

---

<sup>152</sup> Atual Praça XV de Novembro, Centro do Rio de Janeiro.

<sup>153</sup> ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. Santiago, Chile: Klick Editora, 1997, p. 24-28.

<sup>154</sup> HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro – Repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1977, p. 48-51.

<sup>155</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *Zungú: rumor de muitas vozes...*, 1998. p. 31-44.

agravou, a considerar a quantidade de anúncios de escravos fugidos no *Jornal do Commercio* e no *Diário do Rio de Janeiro*. Cerca de 90% dos fugidos eram africanos, alguns jovens recém-desembarcados. Cada um desses periódicos chegava a publicar mais de cem anúncios por mês.<sup>156</sup>

O Código de Posturas de 1838 veio a reboque dessas movimentações sociais. No seu título 4º, parágrafo 7º, proibiam-se os ajuntamentos em *zungús* e batuques. Martha Abreu observa que o Código citado tentava atender as elites no seu desejo de limpeza, saneamento, moral e embelezamento. Holloway corrobora essa percepção ao mostrar a polícia moldada para o serviço do privado, sendo assim, responsável pelo cumprimento de rígidas normas de comportamento. Uma nítida tentativa de acalmar as preocupações crescentes com movimentos negros, os ajuntamentos, batuques, formação de quilombos. Com isso, as práticas religiosas também eram temidas, acreditava-se que poderiam virar reuniões de tramas e articulações. Em 17 de março de 1835, o chefe de polícia era avisado sobre um preto mina “a quem muitos outros rendem o maior respeito, e que ali vão iniciar-se em princípios religiosos”.<sup>157</sup>

Voltando ao combativo jornalista do *Diário de Notícias*, que bradava contra a atuação de cartomantes, adivinhadores e pais de santos. Podemos aventar a possibilidade de estar ele clamando por providências que outrora eram comuns no contexto da cidade. Talvez tivesse como alvo tais redes de cumplicidade e proteção que, em sua opinião, contribuía para o crescimento da livre ação dos feiticeiros. Ou simplesmente clamava por um antigo controle de práticas consideradas inferiores. Por esse prisma se compreenderia a voracidade da escrita e até mesmo do fim desse folhetim, “Continua”. A ameaça foi cumprida na quarta-feira doze de outubro de 1870, dez dias após o primeiro folhetim, iniciando sua escrita informando ser árdua tarefa tentar “fotografar” tais feiticeiros, assim soltou a intrigante frase que abriu esse trabalho, que são os feiticeiros tão numerosos quanto às estrelas do céu.<sup>158</sup>

O tom era o mesmo da edição do dia dois de outubro. Fato novo e interessante foi que ao fim de sua coluna, o jornalista, defensor dos bons costumes brindou o leitor com sua assinatura, Corrêa Junior. O segundo folhetim continuava a ser um grito contra as práticas de feitiçaria. O que se acentuou foi o instigante ar investigativo que tentou

---

<sup>156</sup> REIS, João José. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (1822-1853)*/João José Reis, Flávio dos Santos Gomes, Marcus J. M. de Carvalho. São Paulo: Cia das Letras, 2010, p. 77.

<sup>157</sup> Apud ABREU Martha. *O Império do Divino...*, 1999, p. 250.

<sup>158</sup> *Diário de Notícias*, 12/10/1870.

passar o paladino jornalista, mostrando-se profundo conhecedor do assunto e principalmente dos lugares, se endereçava diretamente à “leitora”. No contexto em que o folhetim foi escrito, as mulheres, brancas e da elite, eram vistas como aquelas sobre as quais a ciência deveria dar atenção, já que eram formadoras das futuras gerações.<sup>159</sup> Portanto, Correia Júnior convidava a “leitora” talvez por acreditar que as mulheres fossem as principais “vítimas” de tais agentes, a adentrar em um recinto onde acontecia “uma dessas sessões”. Ainda convidava as leitoras a adentrarem os recintos de atuação dos feiticeiros.

Disse estar a porta entreaberta, permitindo perceber o corredor escuro, após breve caminhada chegava-se a uma escada, onde já se avistava o cordão da campainha que era usado para anunciar os que chegavam à busca de auxílio. No salão amplo, desguarnecido de móveis e com poucas cadeiras, sobre as quais mulheres claras e loiras, maioria casada, sentavam-se à espera da sessão. Ao centro uma mesa forrada com uma toalha verde escura ajudava a compor todo cenário do tão esperado feiticeiro.<sup>160</sup>

A característica de sala com poucos móveis, mesa ao centro, presença de raízes, ambiente escuro, ou com danças em círculos regidas pelo som do tambor, vai nos acompanhar ao longo de todo trabalho. A sala narrada por Manuel Antônio de Almeida, com os personagens Pataca e Vidigal, tinha características parecidas:

(...) ao pé de um charco, uma casa coberta de palha da mais feia aparência, cuja frente suja e testada enlameada bem denotavam que dentro o asseio não era muito grande. Compunha-se ela de uma pequena sala e um quarto; toda a mobília eram dois ou três assentos de pau, algumas esteiras em um canto, uma enorme caixa de pau, que tinha muitos empregos; era mesa de jantar, cama, guarda-roupa e prateleira. Quase sempre estava vazia essa casa fechada, o que rodeava de um certo mistério.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Karoline Carula faz uma análise do periódico *A Mãe de Família*, publicado entre 1879 e 1888, endereçado às mulheres brancas e da elite. A ciência se colocava a serviço da mulher para essa se aprimorar em sua maior e principal atividade, a maternidade. Em várias situações a mulher branca era confrontada com as questões que passavam pela realidade da escravidão, principalmente o aleitamento materno, contra o ‘aleitamento mercenário’ das amas de leite. Em seu trabalho a historiadora chama a atenção para o crescimento de jornais voltados para o público feminino, conferir: CARULA, Karoline. *A educação feminina em A Mãe de Família*. In: CARULA, Karoline, ENGEL, Magali Gouveia e CORRÊA, Maria Leticia (org.). *Os intelectuais e a nação: educação, saúde e a construção de um Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013, p. 85-112.

<sup>160</sup> Relato baseado nas descrições do Jornalista Corrêa Junior, *Diário de Notícias* op. cit. E comparações com outros ambientes estudados.

<sup>161</sup> ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um Sargento de Milícias...*, 1997, p. 24.

Não será incomum encontrar opiniões como a de Manuel Antônio de Almeida, casa da “mais feia aparência”, ambiente “sujo e enlameado”, ou conclusões como a do jornalista Corrêa Junior, “criminosa e infame indústria”. Portanto, quem analisava esses espaços, já os denominando “*casas de dar fortuna*”, não demonstrava nenhuma boa vontade de compreender esses lugares como sagrados para determinada parcela da população. Também, na maioria das vezes, não possuíam conhecimento litúrgico dos espaços que descreviam, daí se limitavam a rotulá-los de “estranhos”, “estrambóticos”, “repugnantes”, entre outras formas depreciativas que encontravam para explicar o que não conheciam, nem lhes era entusiasmante conhecer.

Assim, o período pós 1870, onde casas de líderes religiosos eram conhecidas, frequentadas e em outros momentos violadas pelas autoridades, mostra-se bastante interessante para o olhar do historiador, o mesmo não se pode falar dos que tiveram seus espaços invadidos em momentos de celebrações, em cumprimentos de ritos, cerimônias e obrigações, e que brutalmente foram jogados na Casa de Detenção da Corte e posteriormente do Distrito Federal. Mas, graças a esses infortúnios hoje nós os conhecemos e buscamos cada vez saber mais de suas vidas e costumes. Dessa forma, é necessário observar de maneira mais detalhada, a geografia das freguesias urbanas da cidade do Rio de Janeiro, e como os líderes religiosos se apropriaram desses espaços para desenvolverem suas atividades religiosas.

## Capítulo 2

### A geografia sagrada do Rio de Janeiro

#### 2.1 Os espaços sagrados

Muito já se escreveu sobre a dinâmica urbana da cidade do Rio ao longo do século XIX, boa parte da historiografia, buscou demonstrar a urbe como um espaço profundamente impactado pela presença dos africanos. Sidney Chalhoub afirmava ser essa uma cidade negra.<sup>1</sup>

Acreditamos que a religiosidade desempenhou papel de destaque na vida das pessoas. Independente da “cor/qualidade”, condição social, gênero entre tantos outros fatores que serviam de distinção social, indivíduos se deparavam com práticas religiosas africanas, seja como participantes, críticos ou simplesmente como indiferentes expectadores. A feitiçaria e o curandeirismo como eram comumente chamados no contexto estudado, interferiram de alguma maneira na vida de uma significativa parcela da população das freguesias urbanas do Rio de Janeiro. Mesmo com o predomínio de centro-africanos no contexto da escravidão, o Rio se configurou como um *labirinto das nações*.<sup>2</sup> Dessa forma, ao analisarmos o seu cotidiano, conseguimos nos deparar com um intenso diálogo entre os mais diversos costumes religiosos.

Algo em comum que pode ser percebido ao analisarmos as casas religiosas, tidas como *de dar fortuna*, era o destaque dado ao espaço de culto por líderes religiosos e participantes. Nesse contexto, a composição geográfica da cidade foi de fundamental importância para o estabelecimento dessas casas litúrgicas. Um caminho que ajuda a formulação dessa hipótese perpassa pela questão econômica, tendo em vista que o centro urbano da cidade do Rio abrigava uma grande quantidade de africanos e crioulos, escravos ou forros dedicados ao ganho. Esses indivíduos adquiriam condições de mobilidade pela cidade, não só pelo fato de viverem a quitandar, mas como destacou Manolo Florentino, muitos “viviam por si”, morando de aluguel em pequenas estalagens

---

<sup>1</sup> CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>2</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares, GOMES, Flávio dos Santos e FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

ou cortiços, pagando jornais semanais a seus senhores.<sup>3</sup> É certo que ganhavam em mobilidade e facilidade de deslocamento pelo espaço urbano, portanto, acreditamos que por gozarem de certa “autonomia”, conseguiam frequentar as casas de culto das freguesias, em melhores condições que os demais, levando-se em consideração que os próprios cuidavam de seus horários diários de trabalho.<sup>4</sup>

A facilidade de mobilidade aplicava-se também à intensa troca de moradia. Carlos Eugênio Líbano Soares, Flávio dos Santos Gomes e Juliana Barretos Farias, autores de *No labirinto das nações*, ao observarem as Fichas de Matrícula da Casa de Detenção, perceberam que vários africanos eram presos por mais de uma vez. Em diversas situações a mesma pessoa no momento da prisão havia mudado de endereço:

Parece que a população africana do Rio de Janeiro circulava pela cidade, mudando de endereço com relativa facilidade, mas tendendo a residir em determinadas áreas do centro urbano, com o qual tinham familiaridade desde o tempo do cativo, formando colônias remanescentes da vigorosa população da primeira metade do século.<sup>5</sup>

É bem verdade que as apresentações de novos endereços poderiam se configurar como parte de uma estratégia de sobrevivência dentro da realidade escravista. Contudo, o que cabe destacar a essa altura é que assim como a mobilidade se dava no espaço da urbe, tais casas de culto, os *zungús*, as *casas de dar fortuna*, os locais de *batuque* entre outras denominações, também estavam situados nas freguesias urbanas da Corte.

Não estamos com isso afirmando que essas práticas religiosas não ocorriam em áreas rurais, os mesmos jornais analisados para adentrarmos às casas religiosas do Rio, por várias vezes traziam denúncias de práticas de feitiçaria e curandeirismo fora das freguesias urbanas da cidade: como no caso do inquérito aberto contra o curandeiro Francisco Antônio da Silva Bastos acusado de ministrar remédios abortivos a

---

<sup>3</sup> FLORENTINO, Manolo. *De escravos, forros e fujões no Rio de Janeiro imperial*. Revista USP, São Paulo, n° 58, p. 104-115, junho/agosto 2003, p. 110.

<sup>4</sup> Carlos Eugênio Líbano Soares destaca a presença de africanos vivendo por si, como uma grande parcela dos que frequentavam tais casas, principalmente pela possibilidade de mobilidade que possuíam. Conferir: SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro. APERJ, 1998. Ver também: SOARES, Luís Carlos. *“O povo de Cam” na capital do Brasil: A escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro. Faperj-7Letras, 2007.

<sup>5</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *No labirinto das nações...*, 2005, p. 159-160.

parturientes na freguesia de *Guaratiba*, área considerada rural.<sup>6</sup> O que buscamos, todavia, é mostrar que a geografia da cidade permitiu a criação de vários espaços religiosos para os africanos e seus descendentes. O diálogo com as fontes no decorrer desse trabalho permitiu observar que algumas casas religiosas foram ao longo de anos alvo de severas batidas policiais. No entanto, líderes religiosos e praticantes voltavam na maioria das vezes a ocupar as mesmas dependências físicas da atuação anterior. Se levamos em conta a mobilidade exercida por vários africanos e seus descendentes, trocando de endereço para montarem novas estratégias, que, entre outros, passava pela necessidade de se esquivarem dos atentos olhares policiais,<sup>7</sup> o retorno de praticantes aos mesmos locais de culto pode ser visto não como uma simples insistência, mas por entenderem que tais locais ganhavam um caráter sagrado para seus cultos.<sup>8</sup>

Analisando a obra *No labirinto das nações*, percebemos como seus autores captaram essa apropriação da cidade pelos africanos, principalmente no contexto do sagrado:

Alguns locais – como Santa Rita – eram por excelência áreas de grande circulação de pessoas, e assim serviam mais ao comércio ambulante de ganhadores e quitandeiras, que facilmente burlavam a rigorosa e draconiana legislação municipal das posturas. Outros locais, como São José, nas fraldas do morro do Castelo, se prestavam mais para esconderijo, disfarce, ocultamento dos olhares preconceituosos e repressivos. Dessa forma, eram preferidos para casas de culto, de ritos adivinhatórios (*dar fortuna*), de magia, de candomblé, de religiosidades secretas.<sup>9</sup>

Algumas freguesias ganham destaque na análise dos autores, por exemplo, *Santa Rita* e *São José*, como locais privilegiados por sua geografia para instalação de espaços religiosos.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> *Gazeta de Notícias*, 20/01/1891.

<sup>7</sup> HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: FGV, 1997.

<sup>8</sup> Vários líderes religiosos voltavam a atuar em suas casas religiosas mesmo após as batidas policiais, destacamos o caso de Laurentino Innocêncio dos Santos, que atuava com desenvoltura na Ladeira dos Guararapes na freguesia da Glória.

<sup>9</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares et al. *No labirinto das nações...*, 2005, p. 168.

<sup>10</sup> Freguesias segundo Noronha Santos eram as divisões administrativas da cidade, respeitando os traçados coloniais determinados por uma organização eclesiástica. Essa organização do espaço sofreu poucas alterações com a mudança para o regime republicano, perdendo, contudo, as denominações religiosas. Conferir: SANTOS, Santos. *As Freguesias do Rio Antigo*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1965.

**Imagem 4: Freguesias do Rio**



**Fonte:** NEPOMUCENO, Eric Brasil. *Carnavais da Abolição: Diabos e Cucumbis no Rio de Janeiro (1879-1888)*. Dissertação de Mestrado, UFF, 2011, p. 89.

As principais freguesias urbanas do Rio ao longo do século XIX eram *Sacramento*, correspondendo ao atual miolo do Centro, Saara, Praça Tiradentes e Cruz Vermelha. A de *São José* abrangendo o Castelo, a de *Santa Luzia*, da qual integravam atuais áreas do Castelo, Misericórdia e Cinelândia. A de *Santo Antônio* hoje Largo da Carioca, Lapa e Bairro de Fátima. *Nossa Senhora da Candelária* região da atual Praça Mauá, *Divino Espírito Santo*, abrangendo partes do atual Estácio e Catumbi. *Santana*, atual Cidade Nova e Santo Cristo, *Santa Rita*, atual Gamboa e Saúde. Afastados do Centro, mas também integrantes da parte urbana da cidade, estavam *São Cristóvão*, que corresponde aos mesmos traçados atuais. *São Francisco Xavier do Engenho Velho*, correspondendo aos atuais bairros da Tijuca, Maracanã, Vila Isabel, Grajaú e Rio Comprido. *Nossa Senhora da Glória*, abrangendo Cosme Velho, Laranjeiras, Catete, Glória e Flamengo.

As duas freguesias mais populosas da cidade, segundo Noronha Santos, eram *Santa Rita* e *Santana*, regiões fortemente marcadas pela presença negra, dada a expansão da linha férrea, na segunda metade do século XIX, e o escoamento da produção na zona portuária, local de emprego de grande parcela da população negra. Não por acaso, João do Rio priorizou essas duas áreas para observar as práticas religiosas africanas em seu trabalho, *As Religiões do Rio*.<sup>11</sup>

A leitura atenta de alguns jornais e periódicos dentro do recorte escolhido, 1870 a 1900, permitiu-nos o contato com práticas religiosas vistas como feitiçarias e

<sup>11</sup> João do Rio priorizou essa região ao mapear as religiões do Rio. Ver: RIO, João. *As Religiões do Rio*. Editora Nova Aguilar – Coleção Biblioteca Manancial nº 47 – 1976. Conferir também: CARVALHO, Marcela Melo de. *Babel da crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2010.

curandeirismo em praticamente todas as freguesias citadas anteriormente. E longe de acreditarmos que nos deparamos com todas as casas que existiam no período, como bem salienta os autores de *No labirinto das nações*:

A população negra e africana na cidade do Rio de Janeiro, em verdade, sempre dispôs de recursos para desaparecer em meio ao intrincado labirinto de ruelas e becos, de pequenas fachadas e grandes quintais, que escondiam verdadeiras colmeias de moradias humanas, difíceis de serem fiscalizadas. Com décadas de vivência na cidade, os africanos eram mestres em se ocultarem, principalmente em pequenos grupos. É possível que a grande maioria dessas casas jamais tenham caído frente à truculência policial.<sup>12</sup>

Entretanto, cabe ressaltar que as casas religiosas por nós estudadas eram conhecidas por seus contemporâneos, extrapolando os círculos até aqui apresentados, portanto cremos que além dos participantes, das forças oficiais e da imprensa, uma grande parcela da sociedade tinha conhecimento das práticas religiosas negras bem como seu funcionamento e localização, facilitando, dessa forma, a atuação dos poderes competentes. Mas nem sempre uma firme atuação do poder público significaria o fim dos trabalhos religiosos nesses endereços. A Rua do Núncio na freguesia do *Sacramento* era o principal local de atuação do já conhecido Juca Rosa, ao menos até 1870.<sup>13</sup> Sua prisão e, seu amplamente divulgado julgamento, não foram suficientes para impedir o funcionamento de novas casas religiosas no mesmo espaço. Em *Zungú: rumor de muitas vozes*, Carlos Eugênio Líbano Soares investigou os Livros de Matrícula da Casa de Detenção da Corte, referentes à segunda metade do Oitocentos, levantando as batidas policiais nas casas de *zungú*, *batuque* e *dar fortuna*, a Rua do Núncio aparece ao longo de toda obra:

Em um zungú da rua do Núncio foram encontradas pela polícia anteontem diversas mulheres e os seguintes escravos: Domingas, de Dona Ana da Conceição, Adão, de Antônio Pinto Ferreira Morado, Augusto, de Dona Ana da Conceição e Manuel, de F. Filgueiras, e Antônio, idem.

(...)

---

<sup>12</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *No labirinto das nações...*, 2005, p. 168.

<sup>13</sup> SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007, p. 15-30.

A polícia deu busca anteontem nos zungús 169 da rua Teófilo Otoni e 175 da rua do Núncio, nos quais prendeu diversos vagabundos.<sup>14</sup>

Na primeira citação do autor, vemos que os escravos Domingas e Augusto pertenciam à mesma proprietária, situação idêntica a de Manuel e Antônio, que eram propriedade de F. Filgueiras. Como observamos os zungús e as casas religiosas serviam como espaços de sociabilidade entre escravos, libertos e livres. “Costumes em comum” podem ter unido esses participantes, permitindo extrapolar seus laços de convivência além das fronteiras da casa senhorial, costumes esses que provavelmente rompiam a simples lógica da sobrevivência, ganhando fortes contornos culturais.<sup>15</sup>

Voltando à observação geográfica, cabe ressaltar que a Rua do Núncio não possuía uma grande extensão.<sup>16</sup> Mesmo contando com apenas cerca de seiscentos metros, esse logradouro serviu, pelo menos durante toda segunda metade do século XIX e início do XX, como palco de atuação de líderes religiosos. João do Rio fornece bons indícios que reforçam essa hipótese, vejamos o que o cronista escreveu nos primeiros anos do século XX:

Antônio conhece muito bem N. S<sup>a</sup> das Dores, está familiarizado com os *orixalás* da África, mas só respeita o papel moeda e o vinho do Porto. Graças a esses dois poderosos agentes, gozei da intimidade de Antônio, negro inteligente e vivaz; graças a Antônio, conheci as casas das ruas de São Diogo, Barão de S. Felix, Hospício, Núncio e da América, onde se realizam os *candomblés* e vivem os pais-de-santo. E rendi graças a Deus, porque não há decerto, em toda cidade, meio tão interessante.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> *Jornal do Commercio* 04/12/1879 e 01/05/1882 Apud: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungú...*, 1998, p. 74 e 79. Em outros pontos do trabalho, a Rua do Núncio continua aparecendo sempre com essa conotação, ou de abrigar zungús ou de ser morada de pessoas apreendidas em outros zungús ou casas de dar fortuna da cidade. Outros exemplos citados no livro em que se evidencia a Rua do Núncio: *Jornal do Commercio*, 30/12/1881. No ano de 1883 o *Jornal do Commercio*, 15/11/1883 e a *Gazeta de Notícias*, 16/11/1883 noticiaram uma batida policial no zungú do Núncio nº 35 F, onde 9 mulheres pararam na Casa de Detenção.

<sup>15</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes em Comuns*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Ver também: SLENES, Robert. *Malungo, ngoma vem!:* África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, p. 48-67, dez. 1991; fev. 1992.

<sup>16</sup> Atualmente ela é chamada de Avenida Tomé de Souza e tem como continuação a Rua República do Líbano.

<sup>17</sup> RIO, João. *As Religiões no Rio*. Editora Nova Aguilar - Coleção Biblioteca Manancial n.º 47 - 1976. p. 2. Grifo nosso.

E a Rua do Núncio estava longe de ser a única a abrigar os “pais de santo” na freguesia do Sacramento. No mesmo ano de 1871, quando os jornais davam destaque para a principal rua de atuação de Juca Rosa, chegando a apresentá-la com riqueza de detalhes, bem próximo dali, outro africano, Felipe Miguel, atuava com desenvoltura no sobrado nº 57 da Rua da Conceição. Segundo denúncia, Felipe exercia suas atividades diariamente dando consultas, sempre “rodeado de uma tribo de mulheres” onde predizia o futuro, “mediante larguíssimas retribuições”. Tudo isso aos fortes sons dos tambores e batucadas, o que provavelmente ajudava a tornar perceptível ao público passante o pleno funcionamento da casa.<sup>18</sup> Não por acaso, a mesma autoridade que interrompeu as atividades do africano Felipe Miguel, conduzindo-o a prisão com todos os seus objetos de culto, foi a que pôs fim às atividades do vizinho Juca Rosa:

Honra seja feita no digno 2º delegado de polícia, o Sr. dr. Miguel José Tavares, que como sempre é incansável em promover a punição de todos que se inclinam a ofender a moralidade pública, e que em tão limitado tempo tantas transformações tem feito operar em costumeiras verdadeiramente criminosas, mas que seus predecessores deixaram passar despercebidas.<sup>19</sup>

Os elogios feitos pelo profissional da imprensa vão ao encontro da conjuntura social que desembocou no cerco aos ditos feiticeiros. Cabe ressaltar que o *Diário de Notícias* era o mesmo que deu ampla cobertura ao caso Juca Rosa, cabendo, portanto, supor que muito provavelmente estamos diante do mesmo autor das matérias dos referidos líderes religiosos. Não sendo o mesmo, podemos inferir que o jornal seguia uma linha editorial coerente e pertinente ao assunto. Em muitos momentos as informações da casa de Felipe Miguel se assemelham à realidade descrita sobre as práticas de Juca Rosa. Ambos foram apresentados como líderes que captavam a atenção do público feminino, e que cobravam de seus fiéis pelos trabalhos por eles realizados.<sup>20</sup>

Isso nos permite compreender um cenário de atuação de “parceria” entre jornalista e 2º delegado, contra o que àquela altura para eles seria um inimigo comum: a feitiçaria. Pela observação do articulista do jornal essas práticas religiosas deveriam ser

---

<sup>18</sup> *Diário de Notícias*, 14/04/1871.

<sup>19</sup> *Diário de Notícias*, 14/04/1871.

<sup>20</sup> SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa...*, 2007, p. 53-63.

combatidas uma vez que afetavam a “moralidade pública”.<sup>21</sup> Essa moral ia muito além da simples questão religiosa frente a uma sociedade católica, mas envolvia outros pontos importantes como o ofício da cura, a atuação de liderança exercida pelos chefes das casas religiosas, em sua esmagadora maioria negros, africanos ou crioulos que competiam com uma classe médica que buscava nesse contexto se legitimar. Ressaltando ainda o forte preconceito amparado nas teorias científicas bastante correntes entre os letrados do período.

No ano de 1875, *A Nação* denunciava em destaque que, bem próximo dessas ruas apresentadas, existia uma *casa de dar fortuna*. Desdenhava da mesma e, como de costume, pedia providências das autoridades:

**Casa de dar fortuna. –**

Informam-nos que na Rua do Regente existe casa frequentada a todas as horas do dia e sobretudo da noite por pessoas, cuja variedade faz suspeitar da legalidade da frequência. Há quem diga e até com bem pouca reserva, ai, mediante espórtulas que *variam de qualidade* fornece-se fortuna aos deserdados da sorte. É de crer que haja ali muita liberdade do gênero, pois pouca afortunada aparenta a casa.

Seria bom que autoridade competente verificasse a exatidão desses fatos.<sup>22</sup>

Com a informação do endereço, dos mecanismos de cobrança, e do que o público esperava encontrar na casa, é bem provável que a denúncia tivesse fundamento. Tais casas funcionavam em vários espaços da cidade e, como as fontes têm demonstrado, sempre operavam se utilizando de tambores, cantos e danças, fator considerado primordial para qualquer comunicação com o sagrado em solo africano.<sup>23</sup> Ao menos os vizinhos e transeuntes costumeiros de uma rua com uma casa religiosa, identificavam seu funcionamento. João José Reis em “Tambores e Tremores”, destaca o papel dos “emblemáticos tambores” para as manifestações africanas na Bahia da primeira metade do século XIX. O autor analisa as diversas manifestações de folguedos envolvendo as mais diversas etnias africanas existentes em Salvador, e, assim como

---

<sup>21</sup> *Diário de Notícias*, 14/04/1871.

<sup>22</sup> *A Nação*, 11/12/1875. Grifos do original

<sup>23</sup> REIS, João José. Tambores e tremores: A Festa Negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Carnavais e outras f(r)estas: ensaio de história social da cultura*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2002. P. 106-107.

ocorria na Corte, jornais buscavam inferiorizar o que chamavam de “bárbaras e noturnas folganças” promovidas por “infernai malta”.<sup>24</sup>

Um importante fator destacado na obra é a vitória africana pelo uso destemido dos tambores, impondo com isso medo à população branca, principalmente pelo fato de tais práticas não serem feitas às escondidas: “Apesar da escravidão, esses escravos não se deixaram dominar pelo medo. Ali estavam seus batuques, danças, suas canções, a propor significados de liberdade que assustavam opressores, entre eles redatores do *Correio*.”<sup>25</sup>

As afirmações de Reis possibilitam compreender o contexto por nós analisado no Rio e concluir que, por questões culturais comuns, as práticas religiosas africanas não conseguiam manter-se às escondidas, e como já exposto, as informações sobre o funcionamento desses espaços circulavam com facilidade pela sociedade em questão.

É o que percebemos retomando a observação da freguesia do Sacramento nas denúncias do *A Nação* sobre a *casa de dar fortuna* na Rua do Regente, segundo o jornal, a casa funcionava “a todas as horas do dia e, sobretudo da noite”.<sup>26</sup> É difícil imaginar que vizinhos e transeuntes não tomassem conhecimento do pleno funcionamento da casa, por mais que não compactuassem com tais atividades, não passavam incólumes a esses eventos. A frequência na casa da Rua do Regente também não era segredo, segundo o jornalista, era possível “suspeitar da legalidade da frequência” devido à “variedade” de pessoas que passavam pelo local. Por destacar o aumento do público à noite e suas suspeitas, é bem provável que estivesse dirigindo suas críticas aos mais pobres, livres e escravos que circulavam pela madrugada, sem a devida autorização legal.<sup>27</sup>

Outro fator que chama a atenção é o destaque dado para o pagamento dos serviços na casa, o jornalista chama de “espórtulas que *variam de qualidade*”, o que permite pensar não só em dinheiro como forma de arcar com as atividades da casa. Gabriela Sampaio identificou que bem próximo à Rua do Regente, Juca Rosa não cobrava apenas dinheiro, mas também se envolvia amorosamente com suas “filhas”, sendo talvez essa uma das causas de descontentamento de grandes figurões que viam

---

<sup>24</sup> REIS, João José. Tambores e tremores..., 2002, p. 122

<sup>25</sup> REIS, João José. Tambores e tremores..., 2002, p. 122

<sup>26</sup> *A Nação*, 11/12/1875.

<sup>27</sup> *A Nação*, 11/12/1875.

suas esposas se envolverem com o *Pai Quibombo*.<sup>28</sup> Cabe ressaltar que o objetivo d' *A Nação* não era apenas denunciar a casa, mas, em nome de uma moral, tentava desqualificar o que se passava em seu interior, fazendo o mesmo em relação aos participantes, e à “qualidade” de pagamentos.

Essa prática também ficou evidente quando o jornal buscou caracterizar o ambiente, chamando a casa de “pouca afortunada”, o que para o jornalista seria uma contradição, já que os participantes iam às casas em busca da “fortuna”. Tal comparação se tornaria bastante comum para as casas religiosas do período. Contudo, o que percebemos é que a ideia de *ventura* e *desventura*, comuns dos povos centro-africanos, encontrava-se bastante propagada na segunda metade do século XIX na Corte.

Perto da Rua do Regente, bem ao fim da conhecida Rua da Conceição, tinha início a Rua Príncipe dos Cajueiros, onde oito anos depois das prisões dos referidos líderes religiosos, uma “rainha” atuava tranquilamente junto ao seu “séquito”, realizando consultas e preparando futuros adeptos ao seu culto.<sup>29</sup> A *Rainha da Mandinga*, conforme noticiou em grandes letras a *Gazeta de Notícias*, exercia suas funções religiosas em um “acanhado prédio de portas e janelas”. Dividido em diversos compartimentos, a parte da frente era utilizada para aluguel, cujos inquilinos foram rotulados pelo jornalista como “pessoas estranhas”. Nos fundos, encontrava-se o local de atuação da monarca.<sup>30</sup> A rainha era a “preta fula, gorda, de nação mina jeje, dos 45 anos presumíveis”, Leopoldina Jacomo da Costa,<sup>31</sup> que em sua companhia viu outros participantes e seguidores serem levados para a Casa de Detenção da Corte. O segundo delegado de polícia, Sr. Dr. Possolo mandou recolher diversos utensílios utilizados no culto. Esse tipo de atuação e a posterior divulgação na imprensa, de partes desses objetos ajudam na composição e compreensão de parte do que acontecia no interior de uma casa religiosa de matriz africana.

Cabe destaque nesse exercício de composição da geografia do sagrado, dentro do espaço da urbe, para o termo Rainha. É fato que o termo *Rainha da Mandinga*, e mais adiante como veremos *Rei da Mandinga*,<sup>32</sup> era bastante jocoso, entretanto o uso do termo deixa escapar um tom de importância conferido pelos jornalistas a esses

---

<sup>28</sup> SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa...*, 2007, p. 15-30.

<sup>29</sup> *Gazeta de Notícias*, 25/09/1879.

<sup>30</sup> *Gazeta de Notícias*, 25/09/1879.

<sup>31</sup> *Gazeta de Notícias*, 28/09/1879.

<sup>32</sup> *O Paiz*, 26/08/1899 com o título: O Rei Mandinga, se referindo a Antônio Francisco. Esse acabou caindo nas malhas da justiça e se viu processado na 6ª Vara Crime.

personagens. Ainda mais se levarmos em conta que ao longo de toda segunda metade do século XIX tornou-se comum, que famílias letradas abrissem seus jornais e se deparassem com anúncios ou principalmente denúncias contra práticas religiosas de matriz africana, e se acostumaram principalmente com termos como curandeiros e feiticeiros. O tom aristocrático e de certa forma o reconhecimento de importante liderança desses “monarcas”, permite-nos observar que esse posto era percebido não somente pelos participantes dos cultos, mas que na verdade extrapolavam esses muros, a ponto dos que noticiavam perceberem o prestígio dos chefes religiosos. Somente após descrever os títulos da *Rainha da Mandinga* é que o jornalista lançou seus deboches contra a mesma:

A preta Leopoldina Jacques da Costa, que era a dona da casa, intitulava-se ministra *mãe dos santos – chefe da mandinga – e rainha*.<sup>33</sup>

(...)

- Uma Rainha! Exclamará o leitor.

- Uma Rainha! Sim senhor, respondemos nós; tal e qual como o Sr. Furtado na morgadinha de Val-Flor.<sup>34</sup>

Em depoimento, segundo a *Gazeta de Notícias*, Leopoldina se apresentou como *chefe da mandinga, mãe de santo* e, por fim, *rainha*. Os três títulos remetem ao reconhecimento da importância do cargo exercido por ela. Cabe ressaltar que em nenhum momento Leopoldina se colocou como feiticeira, reforçando o entendimento que esse termo era de forte tom pejorativo e que participantes de tais cultos não se referiam de tal forma a seus líderes. Na edição do dia vinte e cinco de setembro, o jornalista afirmou aos leitores que de fato se tratava de uma rainha, deixando transparecer que se não reconhecia sua autoridade, ao menos percebia que os seus assim a enxergavam. Os leitores provavelmente perceberam essa autoridade, afinal, um dia após a prisão da rainha, trinta e três súditos apresentaram-se à polícia a fim de prestarem homenagens à “monarca”.<sup>35</sup> Com uma polícia altamente repressiva, organizada para cercar os passos negros dentro da cidade, manifestar-se dessa maneira era correr, no

---

<sup>33</sup> *Gazeta de Notícias*, 25/09/1879. Nessa publicação o nome da *Rainha* aparece como Leopoldina Jacques da Costa, já na publicação do mesmo jornal do dia 28/09/1879 aparece também como Leopoldina Maria da Conceição.

<sup>34</sup> *Gazeta de Notícias*, 28/09/1879.

<sup>35</sup> *Gazeta de Notícias*, 25/09/1879.

mínimo, o risco de passar uma noite na Casa de Detenção por acusação de baderna ou vagabundagem, acusações comuns feitas a esses grupos.<sup>36</sup> Uma explicação plausível para tal risco, passa pela compreensão da autoridade religiosa de Leopoldina da Costa, a *Rainha da Mandinga*.

Voltando o foco para a geografia sagrada do Rio, observando outras duas freguesias próximas, as de *São José* e *Santa Luzia*, fica claro o intenso estabelecimento de espaços religiosos comandados por africanos e crioulos. Vizinho à sede administrativa do Império, estava a Rua Dom Manuel e passando por essa a Travessa de Dom Manuel, nem mesmo a proximidade com o Paço Imperial impedia que essa rua fosse marcada pela presença e cultura negra.

Em 1877, o *Jornal da Tarde*, na notícia intitulada “Turbulentos”, voltada a apresentar as corriqueiras querelas do dia anterior, bradava que na Travessa Dom Manuel encontrava-se, na taberna nº 2, “grande ajuntamento de pretos e vagabundos fazendo infernal gritaria e batuque ao som de instrumentos”. O dono da casa acabou intimado, principalmente pelo fato de o batuque ter-se dado após as 11 horas da noite.<sup>37</sup> A matéria do *Jornal da Tarde* não permite afirmar que se tratasse de um encontro religioso, é provável que se tratando de uma taberna estivessem afogando as magoas na diversão, mas isso também reforça a ideia de que esse era mais um espaço amplamente utilizado pela população negra da cidade. Com relação à importância das tavernas no cotidiano da cidade, Sandra Graham afirma que “a taverna ou venda da esquina” estava entre os lugares mais frequentados pelas as camadas populares. Eram locais que “serviam igualmente bem como pontos de encontros casuais, onde as pessoas iam tanto conversar e beber quanto adquirir bens comestíveis”.<sup>38</sup>

Já a notícia do dia vinte e nove de agosto de 1884, do *Jornal do Commercio*, na coluna *Gazetilha* não deixava dúvidas, estávamos diante de uma casa religiosa. Na mesma Travessa Dom Manuel, bem próximo à taberna, sendo agora no nº 10.<sup>39</sup> Ali atuava o africano Francisco Firmo, de benguela com aproximadamente 70 anos,<sup>40</sup> e que tratava das moléstias de algumas participantes, o jornalista afirmava que, segundo

---

<sup>36</sup> HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro...*, 1977, p. 43-72.

<sup>37</sup> *Jornal da Tarde*, 2/07/1877.

<sup>38</sup> GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 77.

<sup>39</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

<sup>40</sup> Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte [doravante LMCDC] ficha [doravante f.] 3943 28/08/1884.

Firmo, as doenças eram causadas por feitiço.<sup>41</sup> A observação desse espaço ganha contornos importantes para esse trabalho, tendo em vista que a casa contava com a presença de Miquelina Luiza, africana benguela de aproximadamente 60 anos,<sup>42</sup> e Nicacia Maria da Glória, também africana benguela de 50 anos.<sup>43</sup> É inevitável não se aproximar aqui das hipóteses defendidas por Robert Slenes a respeito da protonação banta no Sudeste brasileiro ao longo do século XIX.<sup>44</sup> Francisco Firmo africano benguela exercia a liderança sobre os participantes, muito provavelmente devido a sua idade e experiência adquirida ao longo dos anos. E como exposto por Slenes, a África era apresentada no Brasil aos mais novos, principalmente aos crioulos, por aqueles que carregavam uma grande bagagem cultural trazida do outro lado do Atlântico.

Cabe ressaltar que a presença de velhos africanos benguelas reunidos na mesma cerimônia chamou a atenção de Carlos Eugênio Líbano Soares, Flávio dos Santos Gomes e Juliana Barreto Farias, ao analisarem a mesma casa:

Todos moradores da casa que foi alvo da razia policial. Todos benguelas. Isso leva a pensar que havia um agrupamento “étnico” por trás da casa de “dar fortuna”, o que permite reforçar algumas hipóteses na forma como as comunidades africanas se organizavam no Rio de Janeiro.<sup>45</sup>

Ao abordarem as prisões por feitiçaria os autores afirmam: “Os minas, não há dúvida, comandam o espetáculo”.<sup>46</sup> Essa colocação é feita no contexto da análise da prisão de Lourenço, preto mina, de 55 anos, encontrado em prática de feitiçaria na freguesia de *São José*. Discordamos nesse ponto dos referidos autores. As casas religiosas das freguesias urbanas do Rio de Janeiro não eram lideradas apenas por africanos minas. Chegamos a essa conclusão não somente pelo aporte de centro-africanos desembarcados no Sudeste brasileiro, tendo o Rio de Janeiro como principal porta de entrada dos escravizados. Mas principalmente pelo cruzamento entre as informações dos Livros de Matrícula da Casa de Detenção e das matérias jornalísticas que as autuações a casas religiosas geravam. Conseguimos, dessa forma, observar que

---

<sup>41</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

<sup>42</sup> LMCDC f. 3944 e 28/08/1884.

<sup>43</sup> LMCDC f. 3945 e 28/08/1884.

<sup>44</sup> SLENES, Robert. *Malungo, ngoma vem!...*, 1992.

<sup>45</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *No labirinto das nações...*, 2005, p. 168.

<sup>46</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *No labirinto das nações...*, 2005, p. 167.

os centro-africanos souberam se apropriar da “geografia sagrada” da cidade, e, com dinamismo, participaram do “espetáculo”.

No que diz respeito à disputa do espaço “geográfico sagrado”, podemos tomar como referência a atuação e prisão do africano Lourenço, mina de 55 anos. Ele afirmou na Casa de Detenção ser morador da Rua do Sabão, na freguesia de *Santana*, mas foi detido por ser “encontrado em prática de feitiçaria” na freguesia de *São José* no ano de 1884.<sup>47</sup> Lourenço mina não era o único a cair nas malhas da lei, nesse mesmo ano, por praticar feitiçaria na freguesia de *São José*, como já apresentamos Francisco Firmo, benguela de aproximadamente 70 anos liderava uma casa religiosa na Travessa Dom Manuel.<sup>48</sup> Esse não foi o primeiro nem último caso de casa religiosa liderada ou mantendo fortes traços de rituais centro-africanos.

Nesse intento cabe destacar outras peculiaridades, no campo do sagrado, das freguesias urbanas do Rio de Janeiro. Como vemos a freguesia de *São José* não só era cenário das casas religiosas, chamadas pelas autoridades e jornais de *casas de dar fortuna*, mas também local de se praticar preceitos sagrados. Assim ficou evidenciado no caso do africano mina Lourenço, preso fora de sua freguesia domiciliar realizando trabalhos religiosos. O fato apresentado não era novidade, a feitura de trabalhos não se dava apenas nas casas religiosas, o próprio Juca Rosa é apresentado por Gabriela Sampaio realizando seções em outros endereços que não a Rua do Núncio.<sup>49</sup> Outra líder religioso por nós analisado, Antônio Francisco, o *Rei Mandinga*, fora processado na 6ª Vara Criminal não por estar em sua casa de culto, mas por realizar vários trabalhos na estalagem da viúva portuguesa Maria José Cordeiro, localizada no Lavradio nº 42.<sup>50</sup>

A ideia de apropriação pelos africanos e crioulos do espaço geográfico do Rio para fins religiosos já era percebida por muitos que viviam no contexto do século XIX, Debret também observou essa apropriação:

---

<sup>47</sup> LMCDC f. 3407, 27/07/1884.

<sup>48</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

<sup>49</sup> SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa...*, 2007, p. 53-108.

<sup>50</sup> *O Paiz*, 26/08/1899 com o título O Rei Mandinga e Processo nº 691, caixa 1959, 6ª Vara Crime. Arquivo Nacional.

### Imagem 5: Vendedores da erva de arruda



Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. 1839. Tome III. Planche 11 Vendeur d'herbe de Ruda, p. 140.

Nessa aquarela, Debret retrata os vendedores de arruda com extrema tranquilidade pelas ruas do Rio de Janeiro. A arruda seria de grande necessidade àquela população, como o próprio Debret explicou, os vendedores ofereciam a erva diariamente, principalmente como um forte “preservativo contra magia”, oferecendo não só a arruda mas ensinamentos sobre procedimentos necessários a quem a comprasse, como colocá-la na borda da saia, em aberto nas narinas e, de uma forma que perpassou o tempo e chegou aos nossos dias, no cabelo atrás da orelha.<sup>51</sup>

O pintor chamou a atenção para o vendedor que comercializava seus ramos, que se encontravam preservados em um balde com água em sua cabeça. Na imagem observamos que o comerciante exerce seu ofício sem aparente medo de ser incomodado. Entre os compradores Debret chama a atenção para as quitandeiras livres e para a rápida utilização que faziam da erva, já a colocando nas dobras de seus turbantes e também guardando na bolsa. Duas das três compradoras, após a compra já colocaram pequenos galhos da erva atrás da orelha. Debret destaca a terceira quitandeira, vendedora de frutas

<sup>51</sup> DEBRET, Jean Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. 1839. Tome III. Planche 11 Vendeur d'herbe de Ruda. p. 139.

à direita, a qual chama de “intrigante”, que trazia a mão um cachimbo e após a compra e utilização do amuleto esperava um “bom dia”.<sup>52</sup>

Voltando à freguesia de *São José*, vemos bem no fim da Travessa de Francisco Firmo, o Beco dos Ferreiros, seu dono era o africano mina Francisco Antônio, que declarou ter 79 anos, na véspera do natal de 1881, quando foi preso por “consentir desordem dentro do zungú”. Francisco Antônio trabalhava ao ganho e era solteiro. Com a idade avançada, é provável que seu sustento partisse de sua casa de zungú, talvez a tivesse adquirido com os proventos amealhados com o ganho ao longo de sua vida.<sup>53</sup> Soares, ao trabalhar a mesma fonte, descreve o africano mina como reconhecido líder negro:

Somente no final de dezembro a caçada aos zungús iria recomeçar. Mas dessa vez um personagem da alta hierarquia das casas coletivas de negros iria cair na rede. Francisco Antônio, nação mina, não era apenas um participante das casas comunitárias, mas um mestre, responsável pela organização dos eventos ali realizados, até mesmo perante as autoridades policiais.<sup>54</sup>

O autor chega a essa conclusão provavelmente por conta dos setenta e nove anos de Francisco, fator importante para acumulação de uma bagagem de tradições, prontas para serem repassadas aos mais jovens. Outro fator que possivelmente contribuiu para o reconhecimento da liderança do africano mina por parte do autor foi a observação da polícia ao “consentir desordem dentro de zungú”. Quem consentia era o dono da casa ou estabelecimento, dessa forma, só poderia ser Francisco Antônio. Como temos observado as expressões no momento de fichamento de um preso ao dar entrada na Casa de Detenção variavam bastante. O termo *dar fortuna*, não aparece em sua prisão, nem em seu retorno à detenção, que ocorreria em menos de um ano, com a mesma acusação de dezembro de 1881, “consentir desordem dentro do zungú” sendo acrescido outro que levava muitos pobres, negros ou brancos à cadeia, “ser ébrio habitual”.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> DEBRET, Jean Baptiste. *Voyage pittoresque...*, 1839, p. 139.

<sup>53</sup> LMCDC f. 6223, 22/12/1881.

<sup>54</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungú...*, 1998, p. 87-88.

<sup>55</sup> LMCDC f. 2900, 07/06/1882.

É fato que quando se anotava, no momento do fichamento, o termo *dar fortuna*, para os contemporâneos e para nós pesquisadores não há dúvidas das práticas religiosas que estavam em andamento no momento da batida policial. Todavia, outros líderes religiosos tiveram diferentes descrições ao entrarem nos corredores escuros da Casa de Detenção. Foi o caso do renomado José Sebastião da Rosa, o Juca Rosa, o motivo de sua prisão foi estelionato.<sup>56</sup> Mesmo motivo que levou Laurentino Innocêncio dos Santos para a detenção em 1879.<sup>57</sup> Cabe ressaltar que feitiçaria não estava tipificada como crime pelo Código Criminal de 1830, mas o artigo 264 servia de base para as autoridades interromperem as atividades de afamados líderes religiosos como Juca Rosa e Laurentino Innocêncio.<sup>58</sup>

Voltando a Francisco Antônio, em termos de espiritualidade, sua liderança não fica tão evidente quanto à do seu vizinho Francisco Firmo, africano benguela que como observamos, exercia práticas religiosas de cura dentro de sua casa.<sup>59</sup> Entretanto, quando nos deparamos com os “crimes do” detento expostos na ficha de autuação, podemos supor que a expressão “consentir desordem dentro de zungú” envolvesse festa, musicalidade, sendo assim interpretada como algazarra pelos vizinhos, pelos policiais da ronda ou por quem não compartilhasse da mesma cultura. Outro ponto a observar é que quando falamos em musicalidade negra no contexto do século XIX, passamos quase que obrigatoriamente pelos inconfundíveis sons dos tambores.<sup>60</sup> Musicalidade, dança e religiosidade estavam intimamente ligadas à vida da maioria dos povos africanos que vieram para o Brasil.

Vemos, portanto, que os espaços sagrados do Rio eram disputados palmo a palmo, rua após rua, pela diversa babel africana existente dentro da cidade.

---

<sup>56</sup> LMCDC f. 1042, 18/11/1870.

<sup>57</sup> LMCDC f. 71, 07/01/1879.

<sup>58</sup> Art. 264. Julgar-se-á crime de estelionato:

1º A alheação de bens alheios como próprios, ou a troca das coisas, que se deverem entregar por outras diversas.

2º A alheação, locação, aforamento, ou arrendamento da coisa própria já alheada, locada, aforada, ou arrendada á outrem; ou a alheação da coisa própria especialmente hipotecada á terceiro.

3º A hipoteca especial da mesma coisa á diversas pessoas, não chegando o seu valor para pagamento de todos os credores hipotecários.

4º Em geral todo, e qualquer artifício fraudulento, pelo qual se obtenha de outrem toda a sua fortuna, ou parte dela, ou quaisquer títulos.

Penas - de prisão com trabalho por seis meses a seis anos e de multa de cinco a vinte por cento do valor das coisas, sobre que versar o estelionato. BRASIL, Código criminal do Império. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm)> Acesso em 6 abr. 2015.

<sup>59</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

<sup>60</sup> REIS, João José. Tambores e tremores..., 2002.

Observamos, com isso, que da última prisão do africano mina Francisco, em 1882 até a prisão que temos notícia do africano benguela Francisco, em 1884, é plausível supor que conviveram com suas casas em funcionamento de forma concomitante, e, como conhecedores dos labirintos da cidade, dos seus códigos e sinais e precisando, acima de tudo, se afirmarem em seus ofícios religiosos, é pouco provável que não se conhecessem e, talvez disputassem clientes e adeptos de suas práticas religiosas.<sup>61</sup>

Outra casa religiosa com liderança explícita de um centro-africano estava afastada do centro urbano, na freguesia do Engenho Velho, onde atuava Antônio José da Costa, mais conhecido como Antônio Cabinda, o curandeiro.<sup>62</sup> Junto com ele foram levados para a Casa de Detenção:

Augusto Caetano dos Santos, Antônio Joaquim de Faria, Abdom Francisco, João da Costa, Xisto, escravo de Bernardo Borges Monteiro, Affonso, escravo do Dr. Antônio Gabriel de Paula Fonseca, Geraldo, escravo de D. Eulalia, Rosaria Rosa do Espírito Santo idiota, por serem encontrados na referida casa.<sup>63</sup>

Vemos que sobre a liderança de Antônio Cabinda encontravam-se pessoas livres e escravas.<sup>64</sup> Estamos diante de mais uma casa sabidamente comandada por um africano oriundo das regiões da África Central e, como tal, seria bem provável que conduzisse sua casa com procedimentos religiosos bantos. Podemos supor que a presença de Rosária Rosa do Espírito Santo, que sofria de doenças mentais, a época comumente chamada de “idiota” estivesse relacionada à busca por tratamentos espirituais, causada, segundo a crença dos participantes pela ação direta da feitiçaria. Se essa hipótese estiver correta, estamos diante de um ritual semelhante ao de Francisco Firmo da freguesia de *São José*, onde esse buscava meios de curar a brasileira Maria Lourenço de Moraes, segundo ele, acometida de males do espírito.<sup>65</sup>

A freguesia da Glória também figurava nos jornais por conta da ação dos chamados feiticeiros e curandeiros. O mais conhecido deles, pelo que os jornais

---

<sup>61</sup> SILVA, Eduardo da. *Dom Obá II d'África, o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 82.

<sup>62</sup> *A Nação*, 22/12/1873.

<sup>63</sup> *A Nação*, 22/12/1873.

<sup>64</sup> Infelizmente os Livros de Matrícula da Casa de Detenção desse período de 1873 se perderam não sendo possível com isso conhecer suas procedências.

<sup>65</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

demonstravam, era o brasileiro, natural do Rio de Janeiro, de cor preta, filho de José dos Santos e de Rita Maria da Conceição, Laurentino Innocêncio dos Santos.<sup>66</sup> O mesmo apresentado no primeiro capítulo, que dentre seus objetos apreendidos estava uma cadeira com a cruz bordada em destaque. Sem sombra de dúvidas, uma das coisas que mais chamam a atenção no caso de Laurentino é a quantidade de vezes que caiu nas garras da lei, modo intrigante e de grande importância para as hipóteses aqui levantadas, é que sempre voltava para atuar no mesmo lugar, a Ladeira dos Guararapes n° 5, também conhecido como antigo Pendura Saia, no alto do Cosme Velho.<sup>67</sup>

O Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte e a *Gazeta de Notícias* do dia oito de janeiro de 1879, não registravam a primeira visita de Laurentino à cadeia de que temos notícias. A edição da *Gazeta de Notícias* do dia vinte e seis de março de 1878 noticiava a atuação do subdelegado da *Glória* Dr. Correa Dutra, contra a casa de Laurentino, aquele mesmo agente da lei que comandou a ação em janeiro de 1879. Como de costume, além dos participantes, a polícia apreendeu uma grande quantidade de objetos para averiguação. Dois ambientes chamaram a atenção do jornalista em 1878: “O recinto onde o feiticeiro funcionava para alcançar para uns a fortuna para outros a saúde, e que a polícia agora profanou, dizem-nos ser um quarto com dois vistosos e ricamente alfaiados altares com imagens de diversas invocações”.<sup>68</sup>

Não se tem como saber ao certo se esses dois altares foram, como disse o jornalista, profanados, já que na notícia é descrito que Laurentino foi encaminhado à detenção, “acompanhado de certos objetos apreendidos pela mesma autoridade”. A palavra *profanou* nesse contexto ganha importantes traços, já que remete a uma ideia de desrespeito ao local, principalmente tendo em vista que ao acompanharem uma batida policial a tais casas, o profissional da imprensa ia imbuído de um sentimento de cumprimento de dever social. Salta aos olhos a ideia do profissional da imprensa, mesmo considerando o local como ilegal, servindo de prática para uma religião não digna, de certa forma ergueu a prática ali realizada ao plano do sagrado, ao afirmar que os policiais profanaram a casa. Com relação aos altares de Laurentino, profanados ou não, o fato é que dez meses depois lá estavam eles nas páginas da *Gazeta de Notícias*:

---

<sup>66</sup> LMCDC f. 71, 07/01/1879.

<sup>67</sup> *Gazeta de Notícias*, 08/01/1879.

<sup>68</sup> *Gazeta de Notícias*, 26/03/1878.

“Foi lavrado de tudo um auto, (...) especialmente em dois quartos onde se achavam levantados altares com muitas imagens”.<sup>69</sup>

Diferente de 1878, aqui aparecem na descrição dois quartos e não apenas um, mas a quantidade de altares aproxima as duas notícias, já que na primeira faz menção a “dois” altares e na segunda notícia fala de “levantados altares”. Pode ter havido uma confusão de interpretação do jornalista, já que na primeira matéria ele deixa parecer que não acompanhou a batida policial, “dizem-nos ser”. Caso fossem de início dois quartos, com dois altares, e que a polícia tivesse apreendido os objetos de culto, como era de costume na maioria das atuações desse padrão, estamos diante de altares remontados em menos de um ano, portanto, podemos compreendê-los como algo importante para a composição do sagrado naquele espaço, a ponto de a liturgia precisar ser mantida da mesma forma de antes da casa ser invadida e desorganizada pela ação policial de 1878.

Onze anos mais tarde, Laurentino cairia novamente nas malhas da lei:

Em Pendura Saia no Cosme Velho, tinha casa de dar fortuna e zungú o curandeiro Laurentino Innocêncio dos Santos gajo que tirava bons proventos da sua medicina espontânea.

A polícia deu com ele no xadrez da 11ª estação policial.<sup>70</sup>

Na seção “Gazetilha”, o *Jornal do Commercio* também deu cobertura a essa prisão, chamava o local de Pendura Saia e iniciava a notícia com letras garrafais: CURANDEIRO.<sup>71</sup> O *Diário de Notícias* escolheu outro título para abordar o mesmo assunto, também em destaque: FEITICEIRO. Como vimos no primeiro capítulo, curandeirismo e feitiçaria na interpretação das elites caminhavam juntos no século XIX. O *Diário de Notícias* também chamou o local de “Pendura Saia”, sinalizando que o nome popular suplantava a oficialidade.<sup>72</sup> As informações contidas nos dois últimos jornais fornecem mais elementos para compreendermos o modo de atuar de Laurentino, e para compor as suas redes de sociabilidades e clientelas. Contudo, cabe levantarmos alguns questionamentos sobre sua vida e atuação no Pendura Saia.

---

<sup>69</sup> *Gazeta de Notícias*, 08/01/1879.

<sup>70</sup> *Gazeta de Notícias*, 03/03/1890.

<sup>71</sup> *Jornal do Commercio*, 03/03/1890.

<sup>72</sup> *Diário de Notícias*, 03/03/1890. Atualmente a ladeira é conhecida como Guararapes.

Teria ele trabalhado tranquilamente no decorrer desses onze anos, período entre uma denúncia e outra? Fica evidente que sua casa e atividade não eram às escondidas, assim como as casas já analisadas, que forneciam consultas e atendimentos, junto com os inconfundíveis sons dos tambores sagrados. Laurentino soube buscar articulação, para que sua casa continuasse funcionando ao longo desses anos, e como essas eram instáveis, por vezes os lados deixavam de cumprir o tênue limite das negociações. Esse rompimento era muito comum nas ralações entre partes desiguais.<sup>73</sup>

Mesmo após a prisão de 1890, divulgada ao menos em três grandes jornais em circulação no período, e essa última ter acontecido no contexto republicano, que em termos de lei era mais repressivo que a monarquia, temos notícias de que Laurentino Innocêncio das Santos continuava com seu ofício, nos padrões e moldes de 1879, e ainda no mesmo endereço no “Pendura Saia”. É o que deixa claro a denúncia da *Gazeta de Notícias* logo no primeiro dia do ano de 1891, em uma quinta-feira:

#### **Curandeiro**

Roga-se ao Sr. chefe de polícia para dar providências para o fim de evitar que certo curandeiro, nas Laranjeiras de nome Laurentino, cobre 12\$ por consulta e para tratar 300\$ ou 400\$ e ainda seja atrevido com as famílias que vão ali seduzidas.<sup>74</sup>

O mesmo conteúdo denunciativo foi publicado no dia seguinte, sem modificar uma vírgula sequer do dia anterior.<sup>75</sup> No decorrer da denúncia o jornalista afirmava ser Laurentino “atrevido com as famílias”, é bem provável que a utilização do termo fosse mais uma maneira de depreciar ainda mais o líder religioso. Contudo, não seria espantoso supor que seus anos de atuação e experiência no ofício, à frente da mesma casa lhe fornecessem certa autoridade ao atender seus clientes e seguidores. Talvez isso explique a indignação do jornalista, ver famílias “seduzidas” obedecendo às ordens proferidas por um negro. Deduz-se que o autor das denúncias conhecesse não somente Laurentino, mas também a rotina da casa religiosa, a ponto de saber os preços cobrados. Cabe questionar se o profissional da imprensa era apenas um investigador a trabalho da

---

<sup>73</sup> ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999. p. 281.

<sup>74</sup> *Gazeta de Notícias*, 01/01/1891.

<sup>75</sup> *Gazeta de Notícias*, 02/01/1891.

“moral e dos bons costumes”, ou um cliente insatisfeito por não ter alcançado os resultados esperados após as consultas com Laurentino Innocêncio.

A denúncia deixa escapar também uma questão por nós analisada no primeiro capítulo: o embate médico X curandeiro. Longe de ser somente a questão financeira e a disputa de pacientes com os líderes religiosos, a situação passava pelo campo da legitimidade, onde cada qual tentava se afirmar como verdadeiro interlocutor da arte e ofício de curar.<sup>76</sup> O jornal demonstra parte da organização e estrutura da casa, alcançada pelos anos de atuação e experiência de Laurentino. Uma pequena tabela de valores cobrados por serviços foi apresentada na denúncia, preços diferenciados por consultas e para os serviços oferecidos pela casa.

Para Laurentino ter se estabelecido durante todos esses anos é porque possuía clientela para seu empreendimento. Talvez um dos motivos que fizesse voltar ao mesmo endereço fosse a sua clientela fidelizada. Até que ponto valeria a pena mudar de lugar buscando fugir dos incômodos policiais e recomeçar do zero sua rede de clientes? Como sabemos, a casa da Ladeira do Pendura Saia era bastante movimentada, na ação policial de 1879, segundo a *Gazeta de Notícias*, contava “com cerca de vinte pessoas, livres e escravas, a quem prodigalizava fortuna”.<sup>77</sup> Já na batida policial do ano anterior, nove pessoas foram descritas no interior do local, com atenção destacada para observação:

(...) que dentre as mais nove pessoas ai encontradas, distinguiu [o subdelegado da Glória, Dr. Correa Dutra] quatro como de seu parentesco e comensais, sendo todas *as outras, designaram suas moradas são hospedes*. O que está sabido é que as pessoas de fora e classificadas por hospedes não passam de incautos, que vão atrás de fortuna distribuída por Innocêncio, a qual entretanto nunca aparece.<sup>78</sup>

O jornal apresentou, entre os participantes, pessoas que se hospedavam na casa. Se isso for verdade, temos algumas possibilidades de compreensão. A primeira seria a econômica, além de ser um recinto religioso, sua casa poderia servir de moradia para os que assim desejassem. Por esse olhar, ganha destaque a prisão de Laurentino no ano de 1890. Três importantes jornais noticiaram o ocorrido descrevendo o local como “casa de

---

<sup>76</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, IFCH, 2001.

<sup>77</sup> *Gazeta de Notícias*, 08/01/1879.

<sup>78</sup> *Gazeta de Notícias*, 26/03/1878. Grifo nosso.

dar fortuna e zungú”.<sup>79</sup> Chama a atenção pois o termo já caía em desuso no fim do século XIX, conforme afirma Carlos Eugênio Líbano Soares.<sup>80</sup> Outro autor que identifica *zungú* como local de moradia é Luiz Carlos Soares ao abordar a escravidão urbana na cidade do Rio de Janeiro:

Os *zungus* eram uma espécie de albergue ou casas de cômodos, onde muitos escravos moravam, que serviam também de ponto de reunião noturna para muitos indivíduos desta condição. Muitas dessas casas ofereciam comidas e bebidas para os negros cativos que aproveitavam a oportunidade de reunião para também se divertirem com seus cantos e danças ou, em ocasiões menos profanas, se dedicavam aos seus cultos religiosos, aos seus *candomblés*.<sup>81</sup>

O escrivão da Casa de Detenção, ao formalizar a entrada de Raymundo Luciano de Siqueira, um dos participantes presentes na casa de Laurentino no momento da ação policial, colocou como motivo de sua prisão, “estar em casa de zunga em batuque”.<sup>82</sup> Raymundo era viúvo, carpinteiro e contava aproximadamente com seus 64 anos, talvez um perfil dos que ocupavam as instalações do “*zungú*” dos Guararapes.<sup>83</sup> É provável que as observações da *Gazeta de Notícias* de 1878 procedessem, quando afirmavam que dentre os nove, quatro eram parentes e os demais fossem hóspedes. Preso no mesmo momento que Raymundo Luciano de Siqueira e conduzidos juntos no “carro da casa” de Detenção estava Alfredo Luiz Fernandes, descrito como pardo, 26 anos, copeiro e solteiro. Morava próximo à casa de Laurentino, na Rua das Laranjeiras.<sup>84</sup> Também fez companhia no trajeto para a Casa de Detenção o preto Emilio, descrito apenas como trabalhador, não especificando seu ofício, informou ter 27 anos solteiro e ser morador da Rua São Pedro nº 9.<sup>85</sup> Os três estavam no mesmo local, como já descrito, entretanto, o motivo apresentado para a prisão de Alfredo e Emilio foi por “estar em casa de dar fortuna e batuque”.

---

<sup>79</sup> A *Gazeta de Notícias*, o *Jornal do Commercio* e o *Diário de Notícias* do dia 03/03/1890 usam essa expressão.

<sup>80</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungú...*, 1998, p. 31-46.

<sup>81</sup> SOARES, Luiz Carlos. *O “Povo de Cam” na Capital do Brasil...*, 2007, p. 216.

<sup>82</sup> Livro de Matrícula da Casa de Detenção do Distrito Federal [doravante LMCDDF] f. 917, 02/03/1890.

<sup>83</sup> LMCDDF f. 917, 02/03/1890.

<sup>84</sup> LMCDDF f. 915, 02/03/1890.

<sup>85</sup> LMCDDF f. 916, 02/03/1890.

Possivelmente estavam ali apenas para participarem do momento religioso, tendo em vista que apresentaram endereços, já o viúvo Raymundo preso por “estar em casa de zunga” informou ser morador da Ladeira dos Guararapes nº 7. A casa de Laurentino, em todas as fontes que a mencionam, falam de nº 5. Teria ocorrido um erro no momento do preenchimento da ficha de matrícula? Se levarmos em consideração que esse não era um momento dos mais tranquilos de trabalho para o funcionário que exercia a função de escrivão da Casa de Detenção, esse questionamento não pode ser descartado. Se a informação estiver correta, falamos então de um vizinho bem próximo ao líder religioso, o que deve ter facilitado bastante as relações estabelecidas entre eles. O que fica evidente, é que assim como em 1878, a casa de Laurentino continuaria no mesmo local com suas funções religiosas e também de zungú.

A segunda questão a ser levantada em relação aos “hospedes” de Laurentino, diz respeito às funções exercidas dentro da casa. Estariam eles praticando algum preceito religioso, e para tal deveriam permanecer no local? Se voltarmos à freguesia de *São José*, na casa de Francisco Firmo, nosso conhecido da Travessa Dom Manuel nº10, talvez encontremos indícios de práticas religiosas que exigissem o recolhimento dos adeptos dentro do recinto religioso. Na ocasião, Nicacia Maria da Glória, benguela de 50 anos, solteira, empregada doméstica,<sup>86</sup> Fortunata Maria de Moraes, também doméstica de 29 anos, solteira,<sup>87</sup> Justina de Jesus Moraes, brasileira de 45 anos doméstica,<sup>88</sup> Ignacia Maria Eufrasia, brasileira de 20 anos e doméstica,<sup>89</sup> Miquelina Luiza, também africana benguela, 60 anos, solteira e também com ocupação de doméstica,<sup>90</sup> além do próprio Francisco Firmo declararam ao escrivão da Casa de Detenção que eram moradores da Travessa Dom Manuel nº10.

Outro fator importante nessa relação moradia e casa religiosa, identificamos uma intrigante relação de parentesco dentro da casa de Firmo, Fortunata Maria de Moraes, era filha de José de Moraes e Justina de Jesus Moraes, essa última também estava na casa conforme descrito acima.<sup>91</sup> Tudo leva a crer que acompanhavam Maria Lourenço de Moraes, que o *Jornal do Commercio*, afirmou estar “(...) em tão mau

---

<sup>86</sup> LMCDC f. 3945, 28/08/1884.

<sup>87</sup> LMCDC f. 3946, 28/08/1884.

<sup>88</sup> LMCDC f. 3947, 28/08/1884.

<sup>89</sup> LMCDC f. 3948, 28/08/1884.

<sup>90</sup> LMCDC f. 3944, 28/08/1884.

<sup>91</sup> LMCDC f. 3946, 28/08/1884.

estado de saúde que foi necessário recolhe-la ao Hospital da Misericórdia”.<sup>92</sup> O suposto tratamento de Maria Lourenço de Moraes teria levado seus familiares a se abrigarem temporariamente na Travessa Dom Manuel, para o tratamento de saúde. E o próprio jornal fornece indícios dessas atividades:

Ali residia Francisco Firmo, individuo de cor preta, já velho, que tratava raparigas crédulas, de certas moléstias, a que ele dava o nome de feitiços, e exercia de tal modo a sua industria, que sua casa tornava-se um verdadeiro antro de perdição.

Há tempos uma pardinha, que estava sofrendo de gastrite, aconselhada por um acolito de Firmo, procurou o feiticeiro, julgando obter dele algumas melhoras; mais tarde saiu em tão grave estado que faleceu momentos depois. Uma outra ficou pouco tempo idiota por causa dos feitiços.<sup>93</sup>

Como vemos, era comum a procura por Firmo para tratamentos de males físicos, mas a própria notícia fornece meios para pensarmos em outro tipo de tratamento para a família Moraes, o espiritual. O jornalista afirmou que as doenças eram relacionadas ao feitiço, e taxou, de modo pejorativo, a casa como “um verdadeiro antro de perdição”, em outra parte ele afirmou que ali se passavam “cenas de feitiçaria verdadeiramente repugnantes”, mais uma vez demarcando seu juízo de valor. Cabem alguns questionamentos a respeito da família Moraes ter declarado como moradia a Travessa Dom Manuel. Como exposto, o jornal deixou escapar que os males do corpo eram associados à feitiçaria. Teria o estado de saúde da paciente piorado por conta de algum procedimento de Firmo? As respostas para essas indagações provavelmente passassem pelo campo do sagrado, qual fosse o motivo do agravamento da enfermidade, a família Moraes buscou tratamento espiritual, podendo, portanto, supor que estivessem em um período de iniciação ritualística.

Talvez Fortunata estivesse passando por algum ritual de iniciação que exigisse uma série de situações que envolviam o seu físico. Teriam os agentes confundido essa situação física ritualística com doença, e partindo dessa confusão encaminharam Fortunata para o hospital?

---

<sup>92</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

<sup>93</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

A realização de preceitos religiosos dentro dessas casas de matriz africana, não seria novidade para os participantes, nem para os leitores dos jornais, alguns dos quais se dedicavam a combater as práticas de feitiçaria na cidade ao longo do século XIX. Se adentrarmos o “pequeno e acanhado prédio de porta e janela”, da já conhecida Rua Príncipe dos Cajueiros nº 236, e ultrapassarmos seus compartimentos, nos daremos conta que, estando dentro do recinto sagrado da *Rainha da Mandinga*, abruptamente um importante preceito religioso fora interrompido:

Em um quarto de taboas e telhas vã, muito úmido e de acanhadas dimensões, que existia no quintal, foram encontradas fechadas a chave e sem luz, cinco raparigas de cor preta, nuas e com as cabeças raspadas.

Esse pequeno compartimento, que segundo parece, era destinado para nele ficarem reclusas por alguns dias, a fim de se purificarem, as neofitas que deviam habilitar-se para ser admitidas a receber *fortuna*, oferecia um aspecto repugnante.

Diversas vasilhas com azeite de coco, sangue de ervas, cabeças de cabritos, búzios e grande infinidade de outros esquisitos objetos, cercavam aquelas raparigas, que com o esforço poderiam respirar um ar infecto, devido não só a construção do aposento, como as exalações pestíferas daqueles objetos.<sup>94</sup>

Mesmo diante de várias expressões preconceituosas do profissional da *Gazeta de Notícias*, sua narrativa descrevia a possibilidade de estar diante de um ritual de iniciação, onde as “neofitas” ficavam recolhidas em um “pequeno compartimento”, o jornalista demonstrou certo conhecimento do que ali acontecia, tendo em vista que associa o recolhimento à purificação visando “habilitar-se para ser admitidas a receber *fortuna*”. O termo fortuna aqui foi retratado de forma intencionalmente pejorativa, contudo, não nos deixa dúvida de que a intenção do profissional da imprensa foi associar o recolhimento das “cinco raparigas” a um ritual de iniciação na religião.

Raul Lody, em *O povo do santo* fornece caminhos para compreendermos o fato das cinco mulheres negras serem retratadas “nuas e com as cabeças raspadas”, além de reclusas sem contato com a luz solar:

---

<sup>94</sup> *Gazeta de Notícias*, 25/09/1879. Grifo do original.

A cabeça é o espaço principal para a feitura e inclusão ritual do santo, do orixá. Contudo, o corpo do noviço, iaô, é transformado – rito de passagem – e ele nasce de novo após a feitura. Assim, ele é raspado, pintado e catulado. Sem pelos, ele recebe pinturas de diferentes símbolos específicos da nação, do orixá, do estilo do terreiro e ainda se efetuando incisões (escarificações) em locais próprios que marcam definitivamente o iniciado.<sup>95</sup>

A descrição de Lody diz respeito a uma feitura de santo, e, apesar de sua observação situar-se no século XX, ajuda a lançar luz no cenário observado pelo jornalista da *Gazeta de Notícias*, reforçando a ideia de que no recinto da “Rainha” Leopoldina se passava um ritual de iniciação religiosa, permitindo-nos também aventar a possibilidade de tais procedimentos em outras casas religiosas das freguesias do Rio de Janeiro oitocentista, tal como na casa do africano benguela Francisco Firmo.

## **2.2 O bem se relacionar, para sua casa funcionar**

Como observamos, africanos e crioulos souberam se apropriar do espaço geográfico do Rio de Janeiro, utilizando-o também para suas funções religiosas. Nesse campo do sagrado atuaram com desenvoltura, principalmente se levarmos em consideração as dificuldades de manter cultos de origem africana no anonimato. Como temos percebido, quando as casas religiosas das freguesias urbanas do Rio estavam em pleno funcionamento, tornavam-se conhecidas por quem estivesse em seu entorno, isso graças aos sons dos enfurecidos tambores, das cantorias acompanhadas de palmas e gritos, além de danças e outras características que os colocavam em evidência.<sup>96</sup> Outro fator que colocava as casas religiosas de matriz africana em evidência era a necessidade que os líderes, chamados pejorativamente de “feiticeiros” tinham de se afirmarem como importantes condutores das práticas sagradas. Dessa maneira as informações pertinentes a essas casas, como eficácia na resolução de problemas, e principalmente a localização, passavam de boca em boca, como demonstrou Machado de Assis em algumas de suas obras ao abordar funções religiosas consideradas de má conduta. Em *Esau e Jacó*, Natividade, mãe dos gêmeos que dão título à obra, e sua irmã Perpétua, mesmo sem conhecerem o Morro do Castelo, vão em busca da “cabocla” que lá atuava, contudo,

---

<sup>95</sup> LODY, Raul. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 83.

<sup>96</sup> REIS, João José. *Tambores e Tremores...*, 2002.

Machado de Assis acentua que ambas já tinham ouvido falar, da localidade e da “cabocla que lá reinava em 1871”.<sup>97</sup>

Para que casas religiosas funcionassem, era necessário que complexas redes de solidariedade fossem tecidas. A não possibilidade de anonimato para casas que realizavam cultos como os descritos anteriormente colocava líderes e participantes em evidência perante as autoridades. Ao abordar a trajetória de Juca Rosa, Gabriela Sampaio demonstra por diversas vezes como o *Pai Quibombo* exercia suas funções sem o incômodo da polícia, chegando o advogado de Rosa, Jansen Júnior afirmar que seu cliente exercia suas atividades há muito tempo, sem ser incomodado pelas autoridades policiais por gozar de proteção de “indivíduos ocultos” que ocupavam “lisonjeiras posições sociais”.<sup>98</sup>

Quem capta bem situações como a expressa acima é Martha Abreu em *Império do Divino*, ao analisar essa festa e outras manifestações culturais e religiosas negras na cidade, a historiadora constata que existiam momentos de forte atuação e repressão policial e outros momentos de tranquilidade. As redes de cumplicidade estabelecidas a todo instante davam aos praticantes e participantes de batuques da cidade uma ligeira sensação de segurança.<sup>99</sup>

É possível pensarmos também em outras redes de sociabilidades que protegiam tais práticas festivas. No primeiro capítulo vimos o grupo Dois de Julho buscando espaço no jornal para se defender da acusação de praticarem “batuque rasgado” ao longo da madrugada.<sup>100</sup> Afirmaram não serem “batuqueiros”, mas sim “homens honestos e trabalhadores”, que comemoravam a “gloriosa” data que os dava título.<sup>101</sup> A necessidade de manutenção dessas redes, ou o pronto contra-ataque desferido pelo grupo citado demonstra a dinâmica dessa lógica.

Na freguesia de *Santa Cruz*, um distinto funcionário público assustava a todos, “desprezando seus serviços” de telegrafista para “exercer a profissão de curandeiro”, causando, com isso, “prejuízo público”. Como de costume, no momento de uma denúncia contra a “feitiçaria” e o “curandeirismo”, o jornalista bradava por providências

---

<sup>97</sup> ASSIS, Machado. *Esau e Jacó*. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do Livro. p. 1-3.

<sup>98</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 43 conferir nota 20.

<sup>99</sup> ABREU, Martha. *O Império do Divino...*, 1999, p. 281-293.

<sup>100</sup> *O Paiz*, 16/07/1889.

<sup>101</sup> *O Paiz*, 17/07/1889.

do Sr. Dr. Chefe de polícia, e assinava a denúncia como *S. Thomé*.<sup>102</sup> Boa estratégia do profissional da imprensa, associar um pedido de providências ao santo bíblico, que só acreditou na ressurreição de Cristo quando o viu e o tocou.

Fato é que nove dias depois das denúncias, “os amigos do telegrafista” endereçavam ao “Excelentíssimo ministro de instrução pública” um pequeno, porém incisivo parágrafo em sua defesa, deixando claro não ser o telegrafista um curandeiro, que tal denúncia não passava de “calúnia, e mentira do caluniador”, sugerindo inclusive que sindicasse junto ao povo da freguesia sobre a atuação do acusado. Confiantes, os “amigos” afirmavam que o ministro concluiria ser o telegrafista “um bom funcionário público dentro da repartição”.<sup>103</sup>

O caso da freguesia de *Santa Cruz* precisa ser analisado por dois ângulos para que tenhamos uma boa compreensão das redes tecidas por quem organizava e participava de “batuques” ou casas religiosas. A primeira observação diz respeito aos “amigos” do telegrafista que escreveram para o jornal. Talvez fosse o próprio tentando livrar-se da acusação de curandeiro,<sup>104</sup> provavelmente pelo fato de ser funcionário probo e sem necessidades de envolvimento com práticas de curandeirismo, ou ser de fato um telegrafista e curandeiro, e, assim sendo, precisava limpar sua imagem perante o poder público evitando possíveis interferências das forças policiais. Não se pode descartar a possibilidade de a carta ter sido de autoria de um grupo de amigos tentando ajudar o telegrafista, fosse ele curandeiro ou não. E essa ajuda ganha importantes contornos por se tratar de uma sociedade altamente repressiva a práticas religiosas negras. Encontrar forças e meios para uma rápida resposta e principalmente proteção, seriam fatores importantes para líderes religiosos manterem seus ofícios durante a segunda metade do século XIX nas freguesias urbanas do Rio.

E mesmo com uma boa rede de proteção, líderes e participantes de uma determinada casa religiosa não poderiam considerar-se em total segurança, como já exposto, a linha era tênue e a qualquer momento o acordo estabelecido podia ser quebrado. Como ocorreu em abril de 1889, na freguesia do Engenho Novo, onde morava Manuel Duarte Pinto, “homem de cor preta, casado e de bom comportamento”,

---

<sup>102</sup> *Gazeta de Notícias*, 02/03/1892. Intitulada: Ao Sr. diretor geral dos telégrafos e ao Dr. Chefe de polícia.

<sup>103</sup> *Gazeta de Notícias*, 11/03/1892. Intitulada: Ao Exm. Ministro de instrução pública

<sup>104</sup> Gabriela dos Reis Sampaio identifica diversas cartas de médicos se passando por clientes falando bem de suas atuações. SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura...*, 2001.

que solicitou licença ao subdelegado do 2º distrito do Engenho Novo, “para dar um modesto baile em sua casa”, na noite de sábado do dia 20 do corrente mês. A festa seria para comemorar o aniversário de um filho, o que foi prontamente concedido pelo subdelegado. Festa pronta, Duarte Pinto recebia seus “convidados de ambos os sexos”, ao som de música, batuque e bebida, quando de forma surpreendente rompeu os portões da casa o Sr. major Leopoldo da Franca Amaral, vizinho de Manuel Duarte Pinto, “acompanhado de diversas pessoas invadiu a sala de reunião, declarando que não permitia que negros se divertissem, perturbando sua tranquilidade”. A partir desse momento, o major fez uso da força, rasgou a autorização apresentada por Duarte Pinto e, com uma “selvageria digna de severa repressão”, prendeu a todos que ali se encontravam inclusive mulheres e crianças, daí se explique o título da notícia em letras garrafais: “TUDO PRESO”.<sup>105</sup>

Todos acabaram encaminhados para o destacamento de Todos os Santos e soltos às vinte e três horas e trinta minutos, quando o subdelegado, informado do ocorrido, se dirigiu ao local para resolver a questão. Foi grande a repercussão do caso, a ponto de o desembargador chefe de polícia, ao ter ciência da querela, encarregar o Sr. Dr. 3º delegado de polícia de “abrir minucioso inquérito”.<sup>106</sup>

O caso em questão abre diversas possibilidades de se compreender essas redes de solidariedade e proteção. Começando por ganhar as páginas da *Gazeta de Notícias*, uma matéria em defesa de Duarte Pinto, sendo essa de sua autoria ou de solidários amigos incomodados com a situação, já serve de demonstração de influência exercida junto a um determinado grupo. Outro destaque, Duarte Pinto obtivera autorização das autoridades locais para realizar seu festejo.

O subdelegado Sr. Norberto Amaral não só concedeu a licença para festa como se prontificou a sair na madrugada de sábado para domingo, talvez da delegacia em pleno serviço, mas não é impossível pensar que saísse de casa, para acudir ao constrangido dono da festa e seus convidados no xadrez.

Talvez a postura do subdelegado se explique pelo fato de ter visto sua autoridade ser colocada em xeque por um militar, Thomas Holloway analisou os conflitos entre as autoridades civis e militares do período, e, em quase todos os casos

---

<sup>105</sup> *Gazeta de Notícias*, 23/04/1889.

<sup>106</sup> *Gazeta de Notícias*, 23/04/1889.

apresentados pelo autor, a questão esbarrava nos limites da autoridade das partes.<sup>107</sup> Nas páginas da *Gazeta de Notícias*, fica claro que o dono da casa tentou mostrar a autorização ao vizinho major. Ao que parece este além de rasgá-la ainda teria dito que de nada valia, com esse gesto o major não atingia apenas a Duarte Pinto, mas, sobretudo ao Sr. Norberto Amaral, que tinha previamente autorizado o funcionamento do festejo. Fato que o desembargador chefe de polícia tomou conhecimento.

É provável que Duarte Pinto mantivesse um importante ciclo de relacionamentos, já que conseguiu a devida licença para realizar sua festa e, de certa forma, soube, ou pôde se aproveitar do revés da situação a seu favor, vendo exposto no jornal seu vizinho autoritário. Todavia, a história não para na matéria de terça-feira, de forma rápida e incisiva o major Leopoldo do Amaral partia para o contra-ataque.

Na quarta-feira, vinte e quatro, um dia após a *Gazeta de Notícias* soltar a nota de repúdio pela postura do major Leopoldo, o próprio partiu em sua defesa, em uma matéria que ocupou ao menos quatro vezes mais espaço que a do dia anterior. E voltou ironicamente com o mesmo título, usando agora exclamação: “Tudo Preso!”. Começou se dizendo menos surpreso com a leitura, do que com a afirmação de tudo que ali fora dito partisse das partes policiais. O seu susto e posterior desabafo nos permitem lançar luz aos recantos das casas de *zungú, batuque e dar fortuna*, bem como suas redes de relacionamentos. De início, sua escrita ajuda a reforçar a ideia de conflitos entre forças civis e militares:

E, como a secretaria da polícia não tem o direito de me caluniar, e o digno chefe d’aquela repartição tem moralidade sobeja para não consentir nisso sob a responsabilidade de seu nome, muitíssimo respeitável, declaro que vou requerer amanhã, por certidão, o documento que autorizou a secretaria da polícia a expor assim meu nome; e desde já dirijo ao digníssimo chefe, desembargador Espínola, para que tenho motivos de particular estima, - um apelo de honra para que mande proceder a inquérito os moradores qualificados das Ruas D. Adelaide e Aquidabã (...).<sup>108</sup>

Fica mais evidente que o transcorrer da história se deu pelo embate das autoridades, caso contrário estaríamos diante de mais uma *casa de dar fortuna* fechada

---

<sup>107</sup> HOLLOWAY. Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro...*, 1997, p. 73-108.

<sup>108</sup> *Gazeta de Notícias*, 24/04/1889.

pela força, e se cobertura tivesse nos jornais, não passariam de poucas linhas de informação. Agora é o major Leopoldo que ameaçava levar o caso adiante para entender quem dera autorização para tal exposição pública, e o mais grave, com base em informações saídas da polícia. E para tal intento apelava para o senhor Espínola, o ilustre desembargador chefe de polícia. Contudo, existem outras evidências a serem exploradas da “carta contra-ataque” do major.

Temos aqui um reforço da hipótese levantada anteriormente, de que festividades ou encontros religiosos de origem africana não conseguiam funcionar por muito tempo no anonimato, levando em conta suas principais características. Manuel Duarte Pinto morava na Rua D. Adelaide nº 12.<sup>109</sup> Seu vizinho opositor, quando respondeu a publicação da *Gazeta de Notícias*, que o questionava em relação às atitudes tomadas contra as comemorações de Pinto, escreveu em sua defesa chamando à conversa o desembargador Espínola, solicitando que o mesmo buscasse para depor “os moradores qualificados das Ruas de D. Adelaide e Aquidabã”,<sup>110</sup> ainda elencou oito principais questionamentos a serem feitos aos “qualificados” moradores, todos direcionados à figura e ao comportamento de Duarte Pinto. Podemos concluir que não só os vizinhos da Rua D. Adelaide, mas também os da Aquidabã ouviam as cantorias e principalmente as batucadas vindas do nº 12. O próprio major não morava na Rua D. Adelaide, mas sim no nº 5 da Rua Aquidabã,<sup>111</sup> e pelo tom enérgico de sua reação podemos supor que o som chegasse a sua casa em volume elevado, daí um dos motivos de seu aborrecimento.

Outra questão já levantada, que a carta do major ajuda a realçar, é que uma casa dificilmente oferecia apenas um único festejo. Já apresentamos outras casas religiosas na freguesia do *Engenho Novo* e se o major Leopoldo estivesse com a razão, “o modesto baile” não aconteceu somente no sábado vinte de abril, mas ao contrário, funcionaria com regularidade como bradou no 7º ponto de suas reivindicações:

Firmado em que direito, o Sr. subdelegado do 2º distrito do Engenho Novo entende perturbar o sossego e a tranquilidade dos moradores da Boca do

---

<sup>109</sup> *Gazeta de Notícias*, 23/04/1889.

<sup>110</sup> *Gazeta de Notícias*, 24/04/1889.

<sup>111</sup> *Almanak Laemmert*, 1888 p. 275.

Mato, concedendo licenças para *candomblés* e batuques a gente que deve estar sob vigilância da polícia?<sup>112</sup>

A fala do major demonstra que ele era revestido da convicção de que atuava de maneira correta, em nome do bom senso e das famílias de bem da freguesia, na qual deixava evidente que Duarte Pinto não pertencia. Nem seria necessário ler toda carta contra-ataque do major, sua primeira pergunta direcionada ao desembargador deixa isso evidente “Quem é Manuel Duarte Pinto e sua *respeitável* família?”.<sup>113</sup> Cercado dessa certeza é que lançou mão de sua autoridade de oficial honorário do exército, detentor de importantes reconhecimentos imperiais como a *Ordem de Cristo* e a *Imperial Ordem da Rosa*,<sup>114</sup> para atuar em defesa das “boas famílias” da região. Aliás, característica que não era nova do major, um ano antes do incidente com seu vizinho Duarte Pinto, os leitores se deparavam com um instigante caso de adultério e posterior assassinato, digno de folhetins, onde a figura do major também foi envolvida. O ocorrido ganhava tons novelescos nos quais Maria das Dores, “adúltera”, guardava fotos de seu amante junto às fotografias do marido e filhos, o esposo, por sua vez, se sentiu no direito de lavar sua honra e matar o amante de das Dores. Em meio a toda confusão lá estava nosso conhecido major abrigando as crianças do casal no momento em que o tumulto ganhou as ruas.<sup>115</sup> Para nossa surpresa a notícia era fechada com a seguinte promessa: “Amanhã publicaremos a carta do Sr. major Leopoldo da Franca Amaral, dirigida ao *Paiz*, a qual também contém revelações importantíssimas.”<sup>116</sup>

O jornal cumpriu o prometido e publicou a longa carta do major detalhando todo o ocorrido, com o destaque para o tom folhetinesco empregado pelo jornal à situação. A carta foi dividida em duas edições tendo ao fim da primeira o clássico e já conhecido dos leitores e leitoras dos jornais, “continua...”.<sup>117</sup> O caso serve para compreendermos um pouco mais a mentalidade do vizinho de Duarte Pinto, e demonstra claramente como tinha boa abertura na imprensa para expor prontamente sua opinião. Essas prerrogativas provavelmente davam ao major o respaldo necessário para desqualificar as redes estabelecidas por Duarte Pinto, rasgando a licença obtida pelo

---

<sup>112</sup> *Gazeta de Notícias*, 24/04/1889. Grifo nosso.

<sup>113</sup> *Gazeta de Notícias*, 24/04/1889. Grifo do original.

<sup>114</sup> *Almanak Laemmert*, 1888 p. 275.

<sup>115</sup> *Regeneração – Orgam do Partido Liberal* 14/08/1888 intitulado Adultério e Assassinato.

<sup>116</sup> *Regeneração – Orgam do Partido Liberal*, 14/08/1888.

<sup>117</sup> *Regeneração – Orgam do Partido Liberal*, 15/08/1888 e 17/08/1888.

vizinho para realização da festividade, invadindo sua residência e principalmente partindo para o embate nos jornais. Vejamos, enfim, as principais informações fornecidas pelo major.

De início, após inquirir sobre quem era Manuel Duarte Pinto, o major questionou que tipo de baile era oferecido nessa casa. Chegamos a um ponto importante, é bem provável que a festa não incomodasse os vizinhos apenas pelo barulho que varava a madrugada. De acordo com o major, por volta das vinte e três horas um funcionário seu fez o primeiro pedido de moderação, o segundo se repetiu por volta da meia noite, para somente depois partir para o ataque.<sup>118</sup> O motivo podia ter fins religiosos:

E, para que o público fique sabendo desde já como o caso foi, (sic) eu vou me dar ao trabalho de expor em poucas palavras.

Para as Ruas de D. Adelaide e Aquidabã mudaram-se alguns pretos, ocupando duas pequenas casas em ruínas, que transformara, como vulgarmente se diz em casas de *dar fortuna*, [grifo do original] com inseparável *candomblé a Paraty e pandeiro*. [grifo nosso]

(...)

À noite afluí ali pretos de todos os lados, cada um trazendo sua garrafa de cachaça e o seu pandeiro.

Tem sido um verdadeiro martírio!!<sup>119</sup>

Percebemos que a questão religiosa perturbou bastante o major Leopoldo, que afirmou serem as ruas do bairro recorrentes em abrigar *casas de dar fortuna*. Não é preciso aqui colocar o major a prova a respeito de práticas religiosas no bairro, essa freguesia sempre figurou nos jornais por esse motivo e por várias vezes escritvães da Casa de Detenção da Corte listaram moradores do bairro apanhados em cerimônias como a citada.

Posta essa questão, vale observar nosso grifo por duas citações destacadas, o termo *candomblé*. O que teria levado o major a lançar mão da expressão, tendo em vista não ser o termo comum entre os meios que criticavam e combatiam as casas religiosas nas freguesias do Rio.

---

<sup>118</sup> *Gazeta de Notícias*, 24/04/1889.

<sup>119</sup> *Gazeta de Notícias*, 24/04/1889.

No caso do major, estamos falando de uma pessoa que era habituada às leituras dos jornais e, provavelmente, a outras leituras. Em sua atividade pelo exército pode ter atuado em diferentes províncias do Império, o que era bastante comum para carreira militar. O ano do incidente era 1889, a cidade já era bastante marcada pela chegada dos negros minas vindos da Bahia. Mas cabe ressaltar que o termo *candomblé*, ganhava diferentes significados no discurso do major. Nas duas primeiras citações apresentadas a expressão lembrava festejos, que são acompanhados, como fez questão de afirmar por diversas vezes, por *paraty* e pandeiro. Paraty era o nome comum para cachaça, esse nome remetia à cidade de Paraty, grande produtora de cachaça até os dias atuais.

Antes de relacionar o termo *candomblé* à cachaça e a pandeiro, ele ressaltou o termo religioso *dar fortuna*, o que nos ajuda a pensar na ideia de batuque ligado à festa. Entretanto, falando de manifestações negras, quase sempre eram vistas como festivas e principalmente religiosas:

Ficou, portanto, somente a casa do *respeitabilíssimo*. Manuel Duarte Pinto que continuou a dar seus *bailes candomblés* á pandeiro, e cachaça e *manipanso*... [grifo nosso] Bailes autorizados pelo Sr. subdelegado do 2º distrito do Engenho Novo.<sup>120</sup>

Essa frase foi desferida após deixar claro que outras *casas de dar fortuna* tinham se retirado da vizinhança, ao que tudo indica pela atuação de sua “equipe” pronta para manter os bons costumes no bairro. Com isso, é provável que a ação do major já viesse sendo orquestrada há tempos contra quem chama de “*respeitabilíssimo*”, em claro tom jocoso. O major continuou relacionando o termo *candomblé* com festividade, porém a expressão ganhou claras conotações religiosas quando o militar afirmou que o baile decorreu regado a “cachaça e *manipanso*”.<sup>121</sup>

E é bem provável que a festa de Duarte Pinto não escapasse do ar religioso. O sábado escolhido para a sua festa fazia parte da semana mais importante no calendário católico, o tríduo pascal, que corresponde à Semana Santa. A festa, portanto, acontecia no Sábado de Aleluia.<sup>122</sup> O major, ao longo da extensa carta no jornal, ainda relatou

---

<sup>120</sup> *Gazeta de Notícias*, 24/04/1889.

<sup>121</sup> Nome dado a divindades centro-africanas, seu significado e utilização tanto em solo africano como nas freguesias do Rio de Janeiro serão trabalhadas no capítulo 3.

<sup>122</sup> *Gazeta de Notícias*, 24/04/1889.

como, contando com o auxílio de seus parentes que também eram do exército, levou os participantes presos.

Outra observação que cabe com base no caso da freguesia do *Engenho Novo*, é que muitas denúncias contra casas religiosas eram provavelmente feitas por vizinhos insatisfeitos. Os que tinham cabedal político maior, como o caso do major, podiam chegar às vias de fato diretamente, outros tinham que contar apenas com a polícia, que podia, inclusive, estar fazendo vista grossa a tais casas.

O caso da Rua D. Adelaide ou “Tudo Preso” como ficou conhecido por todos os leitores do jornal, ajudou a compreendermos melhor as dinâmicas traçadas para a manutenção das casas religiosas no Rio. Cabe ainda pensarmos um pouco mais nos diferentes olhares lançados para um mesmo contexto.

### **2.3 Casas Religiosas ou de *dar fortuna*: diferentes olhares**

Os espaços que até então estamos atentamente observando, bem como seus múltiplos agentes, descortinam para nós diversas realidades. O mesmo espaço era observado e compreendido por diferentes olhares, cada qual com seu objetivo distinto. Optamos por observar dois importantes momentos de uma casa religiosa de matriz africana da segunda metade do século XIX, o funcionamento e a repressão. Destacando dessa conjuntura o olhar de três agentes diretamente envolvidos, o jornalista que investigava e também acompanhava a atuação da força repressiva, a visão dos policiais e agentes da lei e, por fim, o olhar dos participantes e fiéis das referidas casas religiosas.

A década de 1870 foi o grande divisor para os três agentes envolvidos. Por diversos fatores as casas religiosas de matriz africana ficaram muito mais visadas do que em períodos anteriores, principalmente na imprensa pós Juca Rosa. Não foram as poucas vezes em que referências como a seguir figuraram nos jornais:

Escrevem-nos de Maricá, dizendo que existe nas proximidades d’aquela Vila um celebre preto, conhecido por Pai Cabinda, o qual é um verdadeiro Juca Rosa d’aquelas paragens.

Esse indivíduo além da grande preponderância que exerce sobre os seus parceiros, tem conseguido, por meio da feitiçaria e mil outros artifícios, seduzir famílias ignorantes e de baixa condição, fazendo com que pobres raparigas tornem-se amantes de escravos dos arredores e levando-as à pratica dos maiores desacertos e verdadeiros escândalos.

Afirma-se mesmo que há uma família do lugar que, influenciada pelo terrível Pai Cabinda, está completamente doida no seu fanatismo por ele. Não só esse, mas um outro feiticeiro conhecido por Pai Chico, este em Saquarema, vivem impunemente na pratica de atos que repugnam enumerar, e sem que a polícia se importe com a vida que eles levam e os males que espalham ao redor de si.<sup>123</sup>

Como vimos, o Pai Cabinda de Maricá foi logo associado como Juca Rosa da região, e já se passavam onze anos da prisão e julgamento do líder religioso da Rua do Núncio, e ele continuava a ser utilizado como referência de poderoso feiticeiro. O tom da notícia praticamente seguia os mesmo padrões comuns da segunda metade do século XIX, a tentativa de desqualificar as atuações dos líderes religiosos, descrevendo possíveis falhas ou promessas não cumpridas. A notícia faz menção ainda a Pai Chico de Saquarema, recebendo esse o mesmo tratamento dispensado ao Pai Cabinda. Vale ressaltar que até as primeiras décadas do século XX, não era incomum encontrar menções a Juca Rosa ou, principalmente, associações com o seu nome.

Outra questão importante para entendermos as descrições dos jornalistas, e compreendermos o que ele buscava ver dentro de uma casa religiosa, a qual chamava *de dar fortuna*, é analisarmos suas formações. No contexto aqui estudado, a profissão de jornalista não era na imensa maioria das vezes, exercida pelo profissional que dedicaria cem por cento de seu tempo ao ofício.

Muitos literatos do século XIX iniciaram seus escritos nos jornais e, em muitos casos, publicavam por meio de pseudônimos. Arthur Azevedo em alguns momentos era *A*, em outros momento *Eloi*, *o herói*, José do Patrocínio era o combativo *Proudhomme*, e assim por diante.<sup>124</sup> Dessa forma, o jornalismo era dividido com outras atuações, como funcionário público, a exemplo de Machado de Assis, política, a exemplo de José de Alencar e Joaquim Manuel de Macedo, esses dois últimos lançaram mão de histórias de feiticeiros em suas produções.<sup>125</sup>

Profissionais da medicina também atuavam com desenvoltura nas redações e foram os principais inimigos dos líderes religiosos, aos quais chamavam de feiticeiros e

---

<sup>123</sup> *Gazeta de Notícias*, 03/02/1881. Grifo nosso.

<sup>124</sup> RENAULT, Delso. *O dia-a-dia no Rio de Janeiro: segundo os jornais, 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília, 1982, p.8.

<sup>125</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Majestades do oculto: imagens de líderes religiosos negros na literatura dos oitocentos no Brasil*. In: BELLINI, Ligia et al. *Formas de crer: ensaios de história religiosa no mundo afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio, EDUFBA, 2006, p. 249-271.

curandeiros. As páginas dos jornais serviram de “trincheiras” na luta por legitimidade, onde tentavam demonstrar ser o médico o verdadeiro detentor do ato de curar. Ofícios como o de médicos e literatos, na segunda metade do século XIX se revestiam de uma crença de prestação de serviço à nação, essa que estaria em vias de redefinição, caminhando para o fim do trabalho escravo. Pensar como deveria caminhar a sociedade fez parte da ideia de profissionais, desembocando com bastante intensidade nas páginas dos jornais e periódicos. Vide o exemplo do médico Carlos Costa, editor do jornal *A Mai de Família* que se dedicava a educar as mulheres de família na arte de bem educar seus filhos.<sup>126</sup>

Essas ideias também marcavam o profissional que acompanhava as batidas policiais nas casas que chamavam de *zungú* e *dar fortuna*. Acreditavam estar contribuindo para uma sociedade melhor livre da ação de feiticeiros e curandeiros. Assim, não se viam, na maioria das vezes, como profanadores de um ritual religioso. No momento da escrita, sua função era alertar as famílias de bem e captar os que se deixavam levar por tais crenças. E como bem vemos, era uma parcela considerável da sociedade.

Com isso, percebemos que a narrativa dos jornalistas acerca do que encontravam dentro das casas tendenciosamente beirava o exótico e, principalmente, o jocoso. Mas em determinados momentos algo chamava a atenção, mesmo cercado dessas prerrogativas, muitos conseguiam descrever com detalhes momentos da cerimônia, o que nos leva a crer que acompanhavam os rituais, talvez até antes de a polícia chegar. Provavelmente o faziam por questões investigativas, com o princípio de vivenciar a experiência antes de falar dela, contudo, não é difícil imaginar que alguns pelo grau de conhecimento apresentado do que viam, em algum momento não tivessem participado de tais cerimônias como um crédulo fiel.

Seus olhares, por vezes, estavam bem mais atentos às práticas religiosas do que à própria autoridade legal responsável pelos trâmites durante e depois de uma batida policial. Foi o ocorrido quando da narrativa do caso, em 1885, de João Camilo, africano mina de 70 anos, pedreiro morador do Jardim Botânico<sup>127</sup> e de sua companheira

---

<sup>126</sup> CARULA, Karoline. Educação feminina em *A Mai de Família*. In: CARULA, Karoline, ENGEL Magali Gouveia, CORRÊA, Maria Leticia. (orgs) *Os intelectuais da nação: educação, saúde e a construção de um Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

<sup>127</sup> LMCDC f. 3759, 28/07/1885.

Mariana Antônia da Conceição, brasileira de 54 anos, cozinheira.<sup>128</sup> Se nos limitarmos a observar somente suas fichas feitas pelo escrivão da Casa de Detenção, veremos que o motivo de sua prisão era o genérico termo bastante usual no contexto: “vagabundo” e “vagabunda”. Mas ao cruzarmos as fontes da Detenção com o publicado no jornal, encontramos outras informações de grande relevância:

O subdelegado da freguesia da Gávea prendeu anteontem à noite os *feiticeiros* João Camilo, africano livre, e Mariana Antônia da Conceição, moradores em uma estalagem da Rua do Sapê, onde, em companhia de outros indivíduos que fugiram, foram encontrados em sessão solene na adoração do *manipanso*.

A mesma autoridade remeteu ontem para a polícia diversas bugigangas apropriadas àquela especulação, e que foram apreendidas na referida estalagem.<sup>129</sup>

Como percebemos, o profissional da *Gazeta de Notícias* estava mais atento aos motivos que levaram João Camilo e Maria Antônia ao xadrez, em destaque *feitiçaria*. E não só isso, descreveu objetos do interior da casa, como o recorrente *manipanso*, deixou claro também que estavam em meio a uma cerimônia, que abruptamente fora interrompida. Como era comum no contexto em que escreveu, deixou escapar alguns detalhes que para nós seria de fundamental importância observar, mas que no seu julgo pessoal, os demais objetos não passavam de “bugigangas”.

A batida policial na casa de João Camilo foi bem parecida como as demais até aqui expostas e, até mesmo por isso, nos aproxima do outro agente dessa observação. O homem da lei, que se colocava na situação como alguém que tinha um dever a cumprir, não importando, que para isso interrompesse algo tido como sério para quem o realizasse. Ao contrário, esse homem da lei como apresentado por Thomas Holloway, era preparado para esse tipo de embate, o de colocar ordem em uma cidade tipicamente negra.<sup>130</sup>

Luiz Carlos Soares, analisando a escravidão urbana do Rio de Janeiro, chamou a atenção para importantes questões de caráter punitivo. O autor destaca as colocações

---

<sup>128</sup> LMCDC f. 3760, 28/07/1885.

<sup>129</sup> *Gazeta de Notícias*, 29/07/1885. Grifo do original.

<sup>130</sup> HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro...*, 1977, p. 48-51.

de Perdígão Malheiros, que afirmava ser o escravo o grande “ausente” da Constituição Imperial de 1824 e, desta forma, ausente de todas as prerrogativas de cidadania. Para a punição desse “ausente” não teria sido criado na América lusa, a exemplo da hispânica, um *Código Negro*, para estabelecer comportamentos e punições. Foi uma prerrogativa do Estado Imperial brasileiro o ato de delegar às câmaras municipais as funções de zelar pela ordem vigente.<sup>131</sup> Para o autor, as posturas constituíam um elemento de produção da ordem social utilizado pelas elites, sempre desejosas por enquadrar não somente os escravos, mas as menores camadas da sociedade, e destaca algumas funções do Código de Posturas:

O primeiro deles era a tentativa de enquadrar o comportamento dos escravos dentro do universo moral e mental das classes dominantes, através do estabelecimento de normas relativas as suas vestimentas, gesticulações e formas de expressão verbal e da proibição de atividades condenadas pela “sociedade”, tais como suas festas, religiões, músicas e participações nos jogos de azar.<sup>132</sup>

No Império, como trabalhou Luiz Couceiro, as práticas de feitiçaria e curandeirismo não eram constituídas crimes, como acontecia na Colônia e mais tarde na República. Mas como bem sabemos, mecanismos foram adaptados para acabar com tais práticas.<sup>133</sup> O principal desses artifícios utilizados foi o *Código de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal do Rio de Janeiro* que estabelecia a proibição e repressão às casas de *zungú* e batuques da cidade:

§ 7º São proibidas as casas conhecidas vulgarmente pelos nomes de casas de zungú e batuques. Os donos ou chefes de tais casas serão punidos com a pena de 8 dias de prisão e 30\$000 rs. de multa, e nas reincidências, com as de 30 dias de prisão e 60\$000 rs. de multa.

(...)

---

<sup>131</sup> SOARES, Luiz Carlos. *O “povo de Cam” na capital do Brasil...* 2007, p. 215-216

<sup>132</sup> SOARES, Luiz Carlos. *O “povo de Cam” na capital do Brasil...* 2007, p. 216

<sup>133</sup> COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. *Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador*. Rio de Janeiro: UFRJ, IFCS, PPGSA Tese de Doutorado, 2008, p. 43-48.

§ 28. Fica proibido dentro das casas e chácaras batuques, cantorias e danças de pretos, que possam incomodar a vizinhança. O dono da chácara ou casa será multado em 10\$ rs.<sup>134</sup>

*Zungús* e batuques eram legalmente passíveis de punição, mas para a chamada feitiçaria, os agentes da lei souberam usar de um importante subterfúgio. Pelas promessas feitas aos fiéis e a cobrança de valores pelos trabalhos, líderes religiosos tidos como feiticeiros, foram enquadrados no crime de estelionato. Foi o motivo que levou Laurentino Innocêncio à prisão no dia sete de janeiro de 1879, mas logo solto após três dias.<sup>135</sup> A mesma sorte como sabemos não teve José Sebastião da Rosa, o Juca Rosa, preso pelo mesmo motivo<sup>136</sup> fora julgado e condenado, amargando anos na cadeia.

A violência no momento das atuações policiais contra casas religiosas de matriz africana, não era novidade nas freguesias do Rio de Janeiro. Cabe voltarmos às páginas do livro de Manuel Antônio de Almeida, no qual o personagem, Leonardo Pataca se viu surpreendido dentro da casa do “caboclo velho”, nas “bandas do mangue da Cidade Nova”, pelo temido major Vidigal e seus granadeiros. Podemos observar dois importantes momentos, no caso narrado por Almeida. Ao adentrarem o recinto, os agentes da lei interromperam uma cerimônia presidida pelo “caboclo velho”, onde esse e outros participantes dançavam entorno de Leonardo Pataca. Vidigal, para surpresa dos presentes, ordenou que os fiéis não parassem a dança ritualística, e a cantoria. Em meio à exaustão dos participantes, “os soldados se riam” das cenas. Após vários minutos de zombaria por parte da polícia, Vidigal deu-se por “satisfeito” e, “com voz doce e pausada”, determinou que os golpes de chibatadas caíssem “sobre as costas” daquela gente.<sup>137</sup>

A cena descrita por Manuel Antônio de Almeida nos ajuda a compreender não apenas a prática policial contra casas religiosas na primeira metade do século XIX, mas principalmente os constrangimentos sofridos pelo terceiro agente de nossa observação, os fiéis participantes dos cultos de matriz africana. O romance de Almeida destacou

---

<sup>134</sup> *Código de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro 1854: Typographia Dous de Dezembro, 1854, p. 49 e 89.

<sup>135</sup> LMCDC f.71, 07/01/1879.

<sup>136</sup> LMCDC f.1042, 19/11/1870.

<sup>137</sup> ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um Sargento de Milícias*. Santiago, Chile: Klick Editora, 1997, p. 24-28.

costumes populares como festejos, profissões, instituições, e demonstrou também um detalhamento das ruas pertencentes às freguesias urbanas da cidade do Rio de Janeiro. Dessa forma, a escrita do autor nos aproxima do cotidiano da primeira metade do século XIX. Contudo, cabe ressaltar que o comportamento da polícia, dentro de uma casa a qual julgavam *de dar fortuna*, apresentado pelo autor, sofreu poucas alterações na segunda metade do século XIX.

Duas formas de violência evidenciaram-se no caso de Leonardo Pataca, uma bastante comum na ação policial do período, a física, utilizada segundo os costumes, para manutenção da ordem. Silvia Lara em *Campos da violência* analisa o uso da força na virada do século XVIII para o XIX, destacando não ser a prática, uma realidade exclusivamente colonial, mas sim algo inserido em um contexto de mundo moderno, que regulamentava por meio de legislação o uso da força em diversos casos. A autora destaca a preocupação metropolitana e posteriormente imperial dos abusos senhoriais na seara dos castigos físico, entretanto, essas esferas de poder não contestavam a autoridade do senhor.<sup>138</sup> A atuação da polícia não passava dentro do contexto do que se achava excesso, as sevícias praticadas pelos agentes da lei, estavam a serviço dos senhores escravistas e da manutenção da ordem social de modo a agradar uma determinada camada da sociedade.<sup>139</sup> Dessa forma, Silvia Lara descreve o corpo de um escravo como algo possível de se ler a “escrita da dominação”, marcas ritualísticas, castigos físicos, principalmente marcados por fugas e brigas, que, segundo a autora, facilitavam a leitura de quem era esse escravo. É possível que a mesma leitura pudesse ser feita no corpo de libertos e até mesmo de livres.<sup>140</sup>

A segunda forma de violência ocorrida com o personagem Leonardo Pataca de Manuel Antônio de Almeida e principalmente com os demais envolvidos na cena descrita pelo autor, é a violência ritualística, a litúrgica. Não só a abrupta interrupção de uma cerimônia, mas a pilhéria feita com a mesma, afinal, Vidigal ordena que continuem uma dança por sua simples vontade. Faltam-nos elementos para mensurar o alcance da violência ritualística sofrida por tais participantes, e a essa altura já percebemos que o fato narrado nas histórias, não por acaso, de Almeida, representavam a realidade corriqueira das ações policiais contra casas religiosas africanas.

---

<sup>138</sup> LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: Escravos e Senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1998, p. 20-87.

<sup>139</sup> HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro...*, 1997, p. 21-23.

<sup>140</sup> LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência...*, 1988, p. 86-87.

Várias fontes deixam escapar que a violência física foi utilizada, como na casa do africano mina João Camilo,<sup>141</sup> onde alguns conseguiram fugir e escapar mesmo que temporariamente da cadeia. É bem provável que a maior das sevícias não se aproximasse do trauma causado aos fieis praticantes das manifestações estudadas. Principalmente se levarmos em consideração que a polícia buscava adentrar nas casas religiosas no momento das cerimônias, visando obviamente lavrar o flagrante. Como isso, colocavam fim não a simples festividades recreativas, mas a rituais pré estabelecidos e organizados para acontecerem naquele momento, talvez dia e até mesmo local. Acreditamos nessa organização prévia pelas semelhanças de narrativa de interiores de casas exploradas até aqui. No caso de João Camilo, estavam todos em meio a um culto a uma divindade africana, e, além da interrupção, viram seus objetos litúrgicos serem amontoados e levados como “bugigangas” para investigação policial.

Se retornarmos ao interior das casas de Leopoldina Jacomo da Costa, tratada como rainha pelos seus e *Rainha da Mandinga* pelos jornais e autoridades policiais, e a casa religiosa de Francisco Firmo, africano benguela que atuava bem próximo ao Paço Imperial, e levarmos em conta as descrições dos jornalistas que acompanhavam as atuações policiais, em ambas as casas aconteciam rituais de iniciação religiosa no culto. No caso da *Rainha da Mandinga*, o próprio profissional da imprensa se deu conta do ritual que ali se passava, ao se deparar com cinco “raparigas” que se encontravam reclusas, “nuas e com as cabeças raspadas”. Afirmou que o compartimento parecia, “destinado para nele ficarem reclusas por alguns dias, a fim de se purificarem, as neofitas que deviam habilitar-se para serem admitidas a receber *fortuna*”.<sup>142</sup> O local em que se encontravam, era marcado pelo segredo mantido pelos participantes do culto, tanto que as cinco moças se recusaram a dar qualquer declaração à polícia e aos jornalistas.<sup>143</sup>

Além da abrupta interrupção, as cinco moças foram retiradas do local e encaminhadas para a Casa de Detenção, lá revelaram seus nomes, tratava-se de Eva Maria da Conceição, Etelvina Maria da Purificação, Joana Maria da Glória, Amância do Espírito Santo e Dominga Constança.<sup>144</sup> Dentro de todas as violências sofridas pelas iniciadas, é bem provável que a maior sentida por elas tenha sido a litúrgica. Afinal, as

---

<sup>141</sup> *Gazeta de Notícias*, 29/07/1885.

<sup>142</sup> *Gazeta de Notícias*, 25/09/1879.

<sup>143</sup> *Gazeta de Notícias*, 25/09/1879.

<sup>144</sup> *Gazeta de Notícias*, 25/09/1879.

cinco moças além de verem a interrupção de um ritual envolto de segredos, do qual faziam parte, ainda observaram objetos tidos até aquele momento como sagrados, serem recolhidos, amontoados e levados pelas autoridades policiais. Não temos como avaliar o tamanho dos danos causados na esfera do sagrado na vida das cinco iniciadas e dos demais participantes da casa da *Rainha*. Mas pela quantidade e natureza de objetos apreendidos nessa atuação, podemos intuir que fora grande o sofrimento dos participantes.

Segundo a *Gazeta de Notícias*, praticamente todos os objetos foram levados para averiguação policial, entre eles os animais que seriam usados no sacrifício ritualístico, como dois cabritos e quatro jabotis. Recolheram também colares, uma frigideira com búzios colados em uma “substância que parecia argamassa”, chocalhos de “diversos tamanhos e qualidades”, os tambores do culto, e um baú com roupas, que o jornalista denominou serem de “fantasias”. Provavelmente, essas roupas também faziam parte do culto às divindades celebradas na casa. O jornalista termina a lista afirmando que existiam “muitos outros objetos que seria longo mencionar”. Maneira costumeira dos jornais terminarem matérias falando de casas religiosas e seus objetos recolhidos.<sup>145</sup>

Cabe ressaltar que a idade não era empecilho na prática da violência desfraldada contra participantes, muitos dos que já analisamos, estavam em idade avançada, fator que, os dava respeito perante a comunidade de fiéis, mas não impedia a atuação das forças policiais. No mesmo momento em que a *Gazeta de Notícias* noticiava a prisão da *Rainha* e de seu séquito, ia parar nas grades da detenção, a escrava Rosa, africana benguela, constando como motivo de sua prisão, “estar em zungú”, vestia no ato da prisão, saia de chita branca, declarou ser vendedora de doces. Seus, aproximadamente, sessenta e nove anos de nada valeram para impedir sua prisão.<sup>146</sup>

Como observamos, o Rio de Janeiro fora impactado no campo do sagrado pela presença africana, e os espaços urbanos eram disputados por líderes religiosos em busca de fiéis, respeito e legitimidade. Diferentes etnias africanas dialogaram no espaço da urbe, experiências eram trocadas, assim como agruras como a Casa de Detenção, as sevícias e a profanação de suas práticas religiosas. Para que suas casas pudessem atuar e receber fiéis de diversas camadas sociais, líderes e participantes teceram redes de solidariedade, onde contavam com um limite bastante tênue de atuação. Por sua vez, as

---

<sup>145</sup> *Gazeta de Notícias*, 25/09/1879.

<sup>146</sup> LMDCD, f. 1296, 25/09/1879.

forças oficiais se estruturavam cada vez mais, amparados por outros segmentos da sociedade, visando por fim as práticas exercidas por líderes religiosos no espaço urbano da cidade.

Dentro dessas observações, destacamos a intensa participação dos africanos oriundos das regiões da África Centro Ocidental, que contribuíram para a formação de um vocabulário religioso comum na cidade, assim como a propagação de suas divindades e costumes. Cabe a essa altura observarmos com maior atenção essas contribuições centro-africanas dentro desse contexto. Como se organizaram, como eram vistos pela sociedade, essa que interagiu fortemente com essas práticas religiosas, precisa ser compreendido de forma detalhada.

## Capítulo 3

### Entre *ngangas* e *manipansos* nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro

A cidade do Rio de Janeiro, conforme observamos, conviveu, ao longo do século XIX, com a forte influência de práticas religiosas de diversas matrizes e, nesse contexto, serviu de palco para o diálogo entre as várias manifestações de fé, entre elas as oriundas do continente africano. Nessa perspectiva, africanos vindos das regiões da África Centro-Occidental compartilhavam não somente a mesma origem etnolinguística, mas se aproximavam da mesma concepção religiosa de mundo.<sup>1</sup> Isso foi possível de ser observado no espaço geográfico das freguesias urbanas do Rio de Janeiro, principalmente na segunda metade do século XIX. No campo do sagrado, os centro-africanos souberam impactar a vida da cidade, de tal modo que percebemos a circulação de um determinado vocabulário religioso de matriz centro-africana na imprensa e na sociedade.

#### 3.1 Entre *Ngangas* e *Manipansos*

Voltemos à residência do africano mina Felipe Miguel, que na madrugada do dia quatorze de abril de 1871, conduzia uma cerimônia marcada pela forte presença do enfurecido “toque dos tambores e das batucas”, um dos tantos motivos que o levou a ser acusado pelo *Diário de Notícias* de “feitiçarias, sortilégios e espoliações”. Felipe Miguel atuava na mesma freguesia de Juca Rosa, e fora levado à Casa de Detenção pelas mãos do mesmo 2º delegado, o Dr. Miguel José Tavares que prendera esse outro sujeito.<sup>2</sup> Como discutido no capítulo anterior, tornou-se hábito das atuações policiais, recolher os objetos utilizados nos cultos de matriz africana, e não foi diferente com Felipe Miguel. O jornal afirmou que os “utensílios”, que serviam para o líder religioso “armar a superstição e a credulidade pública”, se encontravam no “edifício da polícia”.<sup>3</sup> Dando grande importância a sua atuação e ao assunto abordado, já que acreditava ser de interesse da sociedade, o jornalista conclui a notícia prometendo:

---

<sup>1</sup> CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study*”, *Comparative Studies in and History*, 18:4, out., 1976, p. 463-464.

<sup>2</sup> *Diário de Notícias*, 14/04/1871.

<sup>3</sup> *Diário de Notícias*, 14/04/1871.

Amanhã contamos dar aos nossos leitores a relação de utensílios apreendidos nas câmaras misteriosas de Felipe Miguel; acompanhando-as com as considerações que nos sugerirem a respeito de tão importante assunto, e particularmente da descrição das cenas lá reproduzidas em homenagem aos *Manipansos*.<sup>4</sup>

A promessa não fora cumprida de pronto, apenas quinze dias depois viria uma nova publicação do *Diário de Notícias* a respeito de Felipe Miguel e seus objetos. Entretanto, cabe antes destacar uma importante informação contida na notícia, a de que as cerimônias aconteciam em homenagem aos *manipansos*. Essa não era a primeira vez, e estaria longe de ser a última, que essa divindade figurava nas páginas dos jornais cariocas. Por diversas vezes, no mesmo ano de 1871, ela foi associada ao culto de Juca Rosa, praticado dentro da casa da Rua do Núncio:

Às sextas feiras, então, esta seita infernal, estes novos Thugs, adoravam o “*Manipanso*”, sua divindade, e Juca Rosa, em trajes de sacerdote em frente do ídolo *toscante acabado e de feições estrambóticas*, casava e batizava, erguendo saudações sacrílegas a um *pedaço de madeira informe*.<sup>5</sup>

Aqui o jornalista descreveu importantes informações a respeito do formato de um *manipanso*, e mesmo repletas de adjetivos pejorativos, não contestava o fato de ser uma divindade, a ponto de reconhecer que participantes além do culto, casavam e se batizavam diante da imagem. No caso de Felipe Miguel, a matéria do dia quatorze de abril bradou de todas as formas contra a atuação do líder religioso, porém não contestou a importância divina do *manipanso* para os participantes. O profissional da imprensa descreveu a divindade como sendo um “ídolo toscante e de feições estrambóticas”, esculpido em um pedaço de madeira, o qual fugia ao detalhado europeu das imagens católicas em que provavelmente estava acostumado, tanto que ressaltou ser a imagem “informe” e de estranhas afeições.<sup>6</sup>

O *Diário de Notícias*, do dia dois de outubro de 1870, levantou-se como de costume no período, contra a atuação dos chamados feiticeiros, afirmando atuarem

---

<sup>4</sup> *Diário de Notícias*, 14/04/1871. Grifo nosso.

<sup>5</sup> *Diário de Notícias*, 25/11/1871. Grifos nossos.

<sup>6</sup> *Diário de Notícias*, 25/11/1871.

movidos por um poder invisível, que não era do conhecimento dos leitores, nem de Deus, mas sim oriundos de “um pedaço de pau enfeitado de brancas penas de galinha, e fios de miçanga”. Segundo o jornalista, era diante dessa imagem que o líder religioso invocava os milagres e, principalmente, fazia as adivinhações.<sup>7</sup> A referida notícia estava inserida no contexto Juca Rosa, preso quarenta dias depois dessa denúncia.<sup>8</sup> Porém, mesmo sem figurar o nome, a narrativa do jornalista nos aproximava de objetos semelhantes encontradas na casa de Felipe Miguel e de Juca Rosa. Os *manipansos*, por sua vez, atravessaram o Atlântico e ao longo de todo século XIX representaram a continuidade das manifestações religiosas centro-africanas em solo brasileiro.

Na África Centro-Occidental, os *manipansos* desenvolviam funções semelhantes às observadas nas freguesias urbanas do Rio. Em suas viagens pelas possessões portuguesas, no início de 1841, o médico alemão George Tams se deteve por vezes a descrever a vida religiosa dos povos analisados, ressaltando em vários momentos o fracasso da missão religiosa católica em solo africano. Essa observação foi feita provavelmente pelo fato de o autor ter encontrado em pleno funcionamento diversas manifestações religiosas africanas tradicionais, como quando se deparou com barqueiros cabindas que carregavam seus *manipansos*. Segundo o Tams, os barqueiros, em inúmeros momentos ao dia, se colocavam em posição de súplica diante de pequenas imagens que traziam consigo por baixo de suas vestimentas, suas preces eram dirigidas “lealmente”, conforme observou o médico alemão. À tarde, os negros cabindas sentavam abaixo do tombadilho da embarcação, cruzavam suas pernas, levantavam com a mão direita o *manipanso* e iniciavam suas cerimônias de súplicas e adivinhações.<sup>9</sup> As feições e funções da divindade em solo africano em muito se aproximam das observadas no Rio de Janeiro:

Este ídolo era um pequeno boneco em forma humana, esculpido em pau miseravelmente, e coberto de sórdidos farrapos. Apresentavam, então, ao negro, um copo d’água ardente, ou água simples, uma pequena porção da qual ele tomava na boca e borrifava seu *manipanso*, dispondo-o com esta libação para a pretendida súplica. Em seguida, começava ele um surdo murmúrio de ininteligíveis orações, levando depois o *manipanso* ao seu

---

<sup>7</sup> *Diário de Notícias*, 02/10/1870.

<sup>8</sup> LMCD f. 1042, 19/11/1870.

<sup>9</sup> TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas na costa occidental d’Africa*. Porto: Typographia da revista, 1850, vol. 1. p. 196.

ouvido esquerdo: - passando alguns minutos, ele repetia com voz estrondosa o mesmo pedido ou pergunta que havia feito antes ao ídolo.<sup>10</sup>

O *manipanso* era uma pequena estatueta de madeira, imitando formas humanas, cobertas por panos, miçangas e outros utensílios. A relação entre quem suplicava e a divindade era intensa, e quando o intento entre ambas era alcançado, o suplicante ou líder religioso era tomado por “violentas convulsões”, promovendo contorções por todo corpo. Após o transe, o suplicante descrevia aos ouvintes o que tinha recebido de informações do *manipanso*.<sup>11</sup> George Tams identificou dois tipos de *manipansos* entre os cabindas, os que ele chamou de primeira ordem, de uso comunitário, e os familiares, que além de serem chamados da mesma forma, eram invocados “para fins idênticos”. Todavia, os *manipansos* familiares chamaram a atenção do alemão por serem representados nas “mais hediondas formas”. Segundo ele, os de primeira ordem estavam longe de representarem uma “perfeita imagem caucasiana”, já os familiares em muito se aproximavam das feições africanas, daí o espanto ao observar a escultura, marcada pelo comum olhar dos europeus no século XIX para povos de áreas dominadas pelas nações da Europa.<sup>12</sup>

Saltava-lhe aos olhos ver imagens com grandes lábios, olhos e narizes, seguindo as feições negras. Além disso, também destacou a presença de proeminência na barriga dos *manipansos* familiares, a qual “seguravam um pequeno espelho de metal ou vidro”, esses serviam para o adivinho conseguir enxergar além dos demais participantes e chegar às respostas esperadas. A maioria dos *manipansos* observados durante a passagem do médico continha um “buraco cheio de resina” em alguma extremidade do corpo, geralmente na cabeça, nas costas ou no peito. Objetos inseridos nas divindades como cantas de vidro, espelhos, argolas, pano fino europeu, entre outros, dava a esse um aumento de valor sagrado.<sup>13</sup>

A crença e a utilização de *manipansos* se estenderam por todo século XIX e entrou pelo XX em solo africano, como ficou evidente na produção de outro europeu que viveu em Angola por trinta anos, Antônio Brandão de Mello. Este dedicou vários momentos de sua obra para tratar do feitiço, chegando a criar outra concepção para o

---

<sup>10</sup> TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 197. Grifos nossos.

<sup>11</sup> TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 198.

<sup>12</sup> TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 198-199.

<sup>13</sup> TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 200.

termo, como “feitiço do homem branco”. O autor captou um momento de culto comunitário a essas pequenas estatuetas:

Em algumas senzalas, à beira do caminho e à entrada das povoações tenho visto umas espécies de retábulos com imagens de madeira em relevo, que são o feitiço do povo (...). É ali que os pretos do povo vão pedir o que pretendem, tal como o nosso povo vai à pequena igreja da aldeia pedir aos santos de madeira ou de pedra benesses para a alma ou saúde para os seus doentes.<sup>14</sup>

A função de solicitar à imagem algum tipo de benefício permaneceu com o passar do tempo, chama a atenção também o fato de o autor comparar a crença no *manipanso* com semelhanças ao culto católico de invocar benesses aos santos esculpidos em madeira ou pedra. Talvez a explicação esteja nas informações que recebeu, em outra ocasião, ao questionar um africano do Congo que se encontrava em meio a um ritual contendo um *manipanso*:

Os povos do congo são essencialmente supersticiosos. O seu fetichismo envolve a ideia de Deus (...) Um dia um preto em S. Salvador que já tinha viajado e estado em Luanda, como eu fizesse certa troça dum *manipanso* esculpido num pau e lhe perguntava que valor ou poder poderia ter essa tosca escultura, respondeu-me perguntando se nós os católicos não acreditávamos também nos santos de pedra e madeira que tínhamos nas nossas igrejas. Fiquei sem respostas.<sup>15</sup>

Antônio Brandão de Mello pode ter chegado à resposta que queria, ou construído suas conclusões, tendo em vista que ao longo de sua escrita buscou sempre relacionar as práticas africanas, com o “feitiço do homem branco”. As feições da escultura, sua confecção e uso ritualístico se aproximam em muito das descritas em áreas do Sudeste escravista brasileiro oitocentista. Roberto Slenes em “A Árvore de

---

<sup>14</sup> MELLO, Antônio Brandão. *Viagens de Exploração à Lunda Oriental 1913-1914 (3 volumes)*. Apud FIGUEREDO, João de Castro Maia Veiga. “*Feitiço de homem branco*”: Ruptura e continuidade na concepção de “feitiço” nos diários de viagem de Antônio Brandão de Mello (1909-1915). *MNEME revista de humanidades*. Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. V. 10. N. 26, jul./dez.2009.

<sup>15</sup> MELLO, Antônio Brandão. *Viagens de Exploração à Lunda...* p. 154.

*Nsanda* transplantada”, analisou três movimentos religiosos envolvendo centro-africanos em áreas do Sudeste brasileiro, em um desses, a Insurreição de São Roque, uma vila de São Paulo, liderada pelo africano José Cabinda em 1854, apresentava características que se aproximavam da realidade observada até aqui. O movimento fora marcado por fortes palavras em kikongo, como a frase que segundo um informante do *Correio Paulistano*, serviria para desencadear o movimento, “Quando landa malavo”, que significaria “Filho! Vá buscar vinho que eu quero beber”. Slenes identifica a frase como sendo kikongo, tendo como definição “vá buscar vinho de palmeira [ou bebida alcoólica]”.<sup>16</sup>

O preto forro José Cabinda também fazia uso de estatuetas em seu culto, duas de Santo Antônio, sendo uma decapitada, e outras figuras “antropomórficas de madeira e cera”, uma das estatuetas portava um pedaço de vidro na região do umbigo, com o objetivo de alcançar a adivinhação, assim como George Tams observou entre os cabindas. Slenes chama essas estatuetas de “estátuas-*minkisi*”, que seriam feitiços captadores de espíritos. Segundo o autor, essa prática do vidro na superfície que chamou de *kalunga*, seria comum em áreas do Congo. O pesquisador buscou amparo em Robert Farris Thompson, em *Four moments os the sun*, para explicar os objetos inseridos nos órgãos internos da estatueta, assim, um buraco cheio de “mesinhas consagradas” representava um forte simbolismo congo de facilitação de comunicação com o outro mundo.<sup>17</sup> Tams também descreveu a prática de inserir pequenos pedaços de vidro na barriga dos *manipansos* e chegou a afirmar que era comum encontrar tais esculturas com buracos com resina preta em algumas partes do corpo.<sup>18</sup>

Marina de Mello e Souza, em *Reis negros no Brasil escravista*, destaca a importância dos *minkisi*, onde eram adequados para diferentes usos, e para tanto, recebiam diferentes ingredientes no seu preparo, sendo esses minerais, vegetais e/ou animal. O nome *Nkisi* fora utilizado pelos primeiros missionários católicos no Congo,

---

<sup>16</sup> SLENES, Robert. A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In Douglas Cole Libby e Júnia Ferreira Furtado (orgs.), *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 298. Silvia Lara também aborda a importância da Palmeira para uso ritualístico entre os centro-africanos residentes em Palmares no século XVIII. A autora identificou a necessidade da existência dessas plantações nos tratados de paz. LARA, Silvia Hunold. *Marronnage et pouvoir colonial: Palmares, Cuaçu et lês frontières de La liberte au Pernambouc à La fin Du XVII e siècle*. Éditions de L'EHESS. Annales. Historie, Sciences Sociales, 2007/3 62e Anne e, p. 639-662.

<sup>17</sup> SLENES, Robert. A árvore de *Nsanda* transplantada..., 2006, p. 299.

<sup>18</sup> TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 200.

para se referirem aos santos e vários objetos sagrados da Igreja.<sup>19</sup> John K. Thornton analisando os escritos de Antônio Cavazzi, observou que em áreas *umbundo* erguiam-se altares dedicados a divindades territoriais chamados de *kiteki*, esses altares recebiam grande atenção pública.<sup>20</sup> A forma de *nkisi*, feita de pau, contendo vários objetos em sua composição, no Rio de Janeiro oitocentista, popularizou-se como *manipanso*, chegando com habitual frequência às páginas dos jornais cariocas e de outras regiões do Sudeste.

Voltando a José Cabinda, no ano de 1854, percebemos que outro instrumento utilizado por ele era “uma ponta de chifre betumada”, que, segundo o jornal *Correio Paulistano*, também servia para a prática da adivinhação. Tal objeto recebia o nome de *Vungo*, e as condições de uso eram bem próximas às descritas em solo africano pelo médico alemão. Segundo George Tams, o líder religioso questionava com palavras inteligíveis ao instrumento, passava por várias vezes o mesmo pelo nariz, pela boca e pelos ouvidos, ao fim, tomado por um profundo transe, iniciava o diálogo com o outro lado. Se voltarmos às páginas do *Correio Paulistano*, encontraremos outras semelhanças entre as práticas religiosas de José Cabinda com as dos africanos cabindas observados pelo médico alemão:

Ao som do – Guayá-Cayumba (instrumento feito de cabaça com cabo de pau servindo de cocvalho) o grão mestre dançando e cantando uma linguagem ininteligível se dirige para o centro e ali coloca com todo respeito uma luz, uma garrafa de aguardente, uma tigela com diversas raízes, *uma figura de pau*, a meio corpo, sem braços e informe, que tem o nome de – Careta – e outra de cera com o ventre tão obeso como o do cavalo de Tróia, pois lhe sobe do pescoço e vai até os pés. O umbigo é formado por um pedaço de vidro.<sup>21</sup>

Além da “linguagem ininteligível” já destacada, salta aos olhos o uso ritualístico da água ardente e das raízes antes de se dirigirem à figura esculpida na madeira, modo bem semelhante dos cabindas iniciarem suas sessões diante de um *manipanso*, bebendo um gole de água ardente e cuspidando na direção da escultura. A imagem continuava a causar estranheza por parte de quem a descrevesse, o que reforça

---

<sup>19</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista...*, 2002, p. 65-68.

<sup>20</sup> THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In: HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2010, p. 87.

<sup>21</sup> *Correio Paulistano*, 27/07/1854. Grifos nossos.

a ideia de estarmos tratando de rituais semelhantes analisados por pessoas de fora do culto, que, assim como Tams, comparou o que via com as feições “caucasianas” as quais estava acostumado a se deparar. A dança diante da imagem também era um fator comum praticado por centro-africanos, que chegou até o Brasil, geralmente a dança conduzia ao transe, servindo de intermédio entre o suplicante e as divindades.<sup>22</sup>

Cabe destacar que o instrumento utilizado por João Cabinda, segundo as informações do *Correio Paulistano*, a “cabaça com cabo de pau”, que tinha a função de chocalho, em muito se aproximava de objetos de matriz indígena, o próprio nome apurado pelo jornal nos aproxima dessa realidade, “*Guayá-Cayumba*”.<sup>23</sup> Ronaldo Vainfas, em *A heresia dos índios*, destacou o uso de um utensílio, também para fins ritualísticos, que em muito se aproxima da *Guayá-Cayumba*. De acordo com o autor, o líder religioso caraíba se destacava dos demais pajés pela capacidade que possuía de comunicar-se com os espíritos, usando os maracás, uma espécie de chocalho feito de cabaças secas. Era o caraíba que também passava seus dons para outros indivíduos, mediante a defumação com o petim.<sup>24</sup> Tais semelhanças nos levam a crer em um diálogo entre os diversos povos indígenas e os centro-africanos no campo do sagrado.

Outra semelhança nessa relação índios/centro-africanos é a figura dos líderes religiosos como condutores de cerimônias ritualísticas, João Cabinda é chamado pelo jornalista do *Correio Paulistano* de “grão mestre”, o mais alto grau nas ordens honoríficas. Poderia naturalmente indicar um ar de deboche por parte da imprensa, entretanto, ao longo de toda a matéria fica evidenciada a liderança de João Cabinda e seu poder de estabelecer contato com o mundo dos espíritos, assim como fazia o caraíba.

Voltemos novamente o olhar para os *manipansos*, principalmente por acreditarmos que no Brasil o culto a essas divindades, bem como suas características e funções, tornaram-se conhecidos por boa parte da sociedade. Essa afirmação pode ser verificada ao analisarmos o livro *A Carne*, do escritor Júlio Ribeiro, publicado no ano de 1889, dentro da ótica do naturalismo. O autor faz uso de um feiticeiro no decorrer de sua narrativa, e a observação do mesmo nos aproxima da confecção e utilização dos *manipansos* por líderes religiosos.

---

<sup>22</sup> *Correio Paulistano*, 27/07/1854.

<sup>23</sup> *Correio Paulistano*, 27/07/1854.

<sup>24</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1995.

Não somente pelo nome, mas pelas descrições feitas, Ribeiro nos coloca diante de um feiticeiro centro-africano, Joaquim Cabinda, com seus oitenta anos, detentor de um conhecimento que lhe imputava respeito diante dos demais negros da comunidade de livres e cativos. Sabia do manuseio das ervas, de suas combinações e efeitos. O autor dedica um capítulo apresentando os conhecimentos do africano, chegando a narrar um ritual onde esse presidia, no qual os elementos e atos apresentados em muito se aproximam dos casos apresentados até aqui. O cenário escolhido por Ribeiro foi uma fazenda do interior de São Paulo, em uma noite marcada pela intensa presença do luar, em que os negros ganharam do senhor o direito a folga e festejos, por trabalhos concluídos na colheita de café. O som do terreiro era marcado pela forte batida de “dois atabaques e vários adufes”, onde negros dançavam e cantavam no varar da madrugada.

Júlio Ribeiro apresenta Joaquim Cabinda em um local próximo à dança, em um paiol colocado “a rogo” para “sua moradia”, onde recebia seus fiéis. O ambiente é descrito como “escuro”, “imundo”, “fétido”, “nauseabundo”, entre outros.<sup>25</sup> O velho octogenário acende um cachimbo e fuma vagarosamente por vários minutos, após esse gesto se levanta, abre um oratório, acende as velas e surgem duas imagens, uma de São Miguel e outra do *manipanso*, que ganham contornos importantes para nossas observações, pela descrição feita pelo narrador:

Dois eram os divos desse mesquinho e sórdido laranjo: um São Miguel de gesso, cambuto, retaco, muito feio, muito pintado de excretos de mosca; e um *manipanso*, tecido inteirinho de cordas finíssimas de embira, hediondo, pavoroso, mas admirável pelos detalhes anatômicos, estupendo como obra de paciência.<sup>26</sup>

Júlio Ribeiro, em sua obra literária, manteve um olhar próximo dos demais observados até aqui para os *manipansos*, todavia, conseguiu perceber o cuidado de detalhes que envolviam sua confecção, chegando a afirmar ser ele o resultado de muita paciência. Aqui o *manipanso* do literato aparece coberto por cordas de embira, assim com era descrito em solo africano. A riqueza de detalhes apresentadas por Ribeiro reforça nossa hipótese de que o contato com práticas religiosas centro-africanas era mais comum entre os homens do século XIX do que poderíamos supor até então. Para compor essa cena próxima contendo divindades e ritos, é bem provável que Ribeiro já

---

<sup>25</sup> RIBEIRO, Júlio. *A Carne*. São Paulo: Martin Claret, 1999, p. 36-37.

<sup>26</sup> RIBEIRO, Júlio. *A Carne...*, 1999, p. 37.

estivesse vivenciado algumas dessas práticas, ou acompanhado nos jornais as costumeiras notícias sobre batidas policiais em *casas de dar fortuna*, denúncias sobre as mesmas casas, ou até mesmo de insurreições no interior do Sudeste contendo primícias religiosas, como foi o caso citado de São Roque.

São Miguel, o arcanjo, presente no rito retratado por Júlio Ribeiro, já havia figurado em outra revolta, agora não no plano literário, envolvendo centro-africanos, e também de cunho religioso. Além de Robert Slenes, Jorge Prata de Sousa analisa essa revolta, do ano de 1848 em Vassouras, e identifica a formação de uma sociedade secreta por parte dos revoltosos, chamada de São Miguel, onde os revoltosos se reuniam à noite em cerimônias denominadas de “mesas”, sob a liderança de “feiticeiros ou curandeiros” com “imenso prestígio, pelo caráter ora de reis ora de santos”.<sup>27</sup> Prata identifica, em correspondências oficiais entre senhores e as autoridades, que os integrantes do grupo secreto de São Miguel queimavam e bebiam pólvora, entre outras misturas; não por acaso, o poderoso fazendeiro Breves encontrou em uma de suas senzalas trinta e quatro latas de pólvora. Existiam também suspeitas de que o levante contra os senhores, em busca da liberdade, ocorreria ou no dia de Santo Antônio ou de São João.<sup>28</sup> O autor salientou que tais práticas de iniciação e o uso ritualístico de substâncias como a pólvora eram de origem centro-africana.

Voltando à produção literária de Júlio Ribeiro, a divindade não foi a única prática comum a centro-africanos descrita na cena de *A Carne*. Aqueles que no terreiro dançavam entoavam uma cantiga marcada por fortes contornos religiosos:

Serena pomba, serena;  
Não cansa de serená!  
O sereno desta pomba  
Lumeia que nem meta!  
Eh! Pomba! eh!.<sup>29</sup>

A palavra *pomba* apresentada nesse contexto se aproxima da palavra *pemba* que possui um cunho ritualístico. Juca Rosa em suas cerimônias fazia uso de vários pós

---

<sup>27</sup> Arquivo Público do estado do Rio de Janeiro, Coleção 100, dossiê 237. Apud: SOUSA, Jorge Prata de. *A política dos escravos: indisciplina, insurreição e religiosidade*. Texto inédito.

<sup>28</sup> SOUSA, Jorge Prata de. *A política dos escravos...* Texto inédito.

<sup>29</sup> RIBEIRO, Júlio. *A Carne...*, 1999, p. 35.

brancos “chamados por ele de ‘pemba’”, em seguida oferecia um copo cheio de água ardente a todos os presentes, “para que bebessem do mesmo copo”.<sup>30</sup> Robert Slenes, estudando o movimento da *Cabula*, um “culto de aflição” de forte influência centro-africana, no Espírito Santo no ano de 1900, através dos escritos de João Batista Corrêa Nery encontrou o uso da palavra *Enba* que, de acordo com as informações de Nery, seria “pó branco, pó santo”. Slenes, amparado em outros dicionários, destacou a semelhança da palavra e de seu significado em áreas da África Centro-Occidental. Em *kikongo*, a palavra aparece como *Mpémba*, significando “giz, argila, terra branca; lugar reservado para túmulos”. Em *kimbundu* a palavra aparece como *Pemba*, significando “argila branca usada nos xinguilamentos [cerimônias para chamar os espíritos]”. Em *umbundu* Slenes identificou a palavra como *Omemba*, correspondendo a “giz”.<sup>31</sup>

O uso ritualístico da *pemba* continuou ao longo do século XIX. Em 1899, Antônio Francisco, o já mencionado *Rei Mandinga*, fora processado pela 6ª Vara Criminal do Rio de Janeiro por realizar, como sabemos, práticas religiosas ligadas à “feitiçaria” dentro da hospedagem da portuguesa Maria José Cordeiro, de 36 anos, moradora da Rua do Lavradio 42. Os trabalhos foram feitos dentro de sua estalagem, visando a boa sorte da casa, e entre os vários objetos ritualísticos, existiam “pequenas panelas de barro as quais achavam-se riscadas de giz diversas cruces, que dentro destas panelas continha ovos (...)”.<sup>32</sup> Essa não foi a primeira vez que essas substâncias eram vistas na estalagem. A brasileira Rita de Cássia Carmem, de 25 anos, solteira, moradora da mesma estalagem, disse, em seu depoimento, ter visto Antônio Francisco, Leopoldo de Tal e Justina nas práticas de feitiçaria, e que há dias tinha visto na porta de sua casa “azeite derramado” e “um pó espalhado pelo chão”.<sup>33</sup> Essas observações ganham sentido se aliarmos às informações apresentadas por Slenes, nas informações do *kimbundu*, em que a *pemba* era utilizada na invocação dos espíritos, no início dos rituais pelos líderes religiosos.

Nesse ponto, cabe voltarmos mais uma vez às páginas da história de Ribeiro, onde o líder africano fora chamado pelos seus de *nganga*, este, era o chefe religioso capaz de manipular e preparar os *minkisi*. Não por acaso, o médico alemão George

---

<sup>30</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 186.

<sup>31</sup> SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda transplantada...*, 2006, p. 293-294.

<sup>32</sup> Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Dos objetos recolhidos, folha 4.

<sup>33</sup> Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Auto de Declaração de Rita de Cássia Carmem.

Tams, ao descrever as características e funções dos *manipansos*, informou que a feitura das divindades era feita por uma pessoa apropriada:

A feitura destes ídolos era só confiada a uma certa classe d'obreiros, os quais, em quanto estavam empregados neste serviço, não lhes era concedido ocupar-se em qualquer outro; e enquanto duravam suas tarefas, eram vigiados por um dos seus gentílicos, e lhes era proibido ter comunicação com pessoa alguma das suas amizades ou conhecimento.<sup>34</sup>

Os *ngangas* seriam responsáveis não só por confeccionar e manipular os *minkisi*, mas eram os detentores do contato entre os homens e o sobrenatural. Esses seriam os responsáveis por lançar e, principalmente, retirar algum feitiço colocado sobre algum indivíduo. John H. Weeks conviveu por trinta anos entre os povos bakongos, o que resultou, em 1914, na publicação de *Among the primitive bakongo*, obra na qual descreveu hábitos, costumes e crenças religiosas desses povos. Um dos capítulos é dedicado à compreensão das funções exercidas pelos *ngangas*. Esses são apresentados como os que foram iniciados e habilitados para lidarem com os mistérios, são responsáveis também pela arte da adivinhação, principalmente tentando livrar sua comunidade da influência dos espíritos malignos e curar diversas doenças. Weeks observou que as curas eram realizadas com danças e cantos dos *ngangas* em torno de seus pacientes.<sup>35</sup> Como já observamos, a dança, com músicas e transes faziam constantemente parte de rituais desenvolvidos por centro-africanos no Sudeste brasileiro.

O *nganga* era o responsável por manusear e oferecer remédios preparados com ervas. Segundo Weeks, esses líderes religiosos eram profundos conhecedores das plantas e, dessa forma, conseguiam preparar bebidas a serem oferecidas aos pacientes. Não foram poucas as vezes em que jornais relataram a existência de potes com líquidos e ervas nas casas de líderes religiosos nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro. Júlio Ribeiro também abordou em *A Carne* o conhecimento que Joaquim Cabinda detinha da natureza, a explicação é apresentada por Barbosa, filho do coronel, homem letrado e que na história é profundo conhecedor de vários assuntos, entre eles a botânica. Barbosa

---

<sup>34</sup> TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 200.

<sup>35</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: SEELEY, SERVICE & CO. LIMITED, 1914, p. 214.

descobre que o feiticeiro usava de mistura de ervas para matar outros negros, afirmando ter visto o *nganga* da fazenda, “secar cabeças de cobra, raízes de cicuta e de guiné, sementes de datura”.<sup>36</sup>

John H. Weeks apresenta uma foto de um *nganga* e seus assistentes, (Imagem 6) na legenda informou estar o feiticeiro estranhamente decorado com encantos, peles, penas e giz. Um assistente trazia nas mãos um chocalho e o outro um trompete de marfim, que, segundo o autor, eram usados pelo *nganga* para buscar o responsável por ter causado a doença em seu cliente, ou para causar a morte de alguém.<sup>37</sup> Casos que se aproximavam dessa realidade, nas freguesias do Rio não faltaram ao longo do século XIX. Se retornarmos à casa da Travessa Dom Manuel nº 10, do africano benguela Francisco Firmo, que era cercado por outros velhos africanos que também ganharam a denominação de benguela na ocasião do fichamento na Casa de Correção, lembraremos que existiam pessoas em pleno tratamento dentro de sua casa religiosa. Acompanhou a atuação da polícia, o profissional do *Jornal do Commercio*, e é o jornalista que descreveu que “ali residia Francisco Firmo, indivíduo de cor preta, já velho, que tratava raparigas crédulas, de certas moléstias, a que dava o nome de *feitijos*, e que exercia de tal modo sua indústria, que sua casa tornava-se um verdadeiro antro de perdição”.<sup>38</sup>

Estamos provavelmente diante de um *nganga* que atuava com desenvoltura no coração administrativo do Império. Ao associar a doença da brasileira Maria Lourenço de Moraes,<sup>39</sup> que realizava seu tratamento, com a prática de feitiçaria, Firmo se colocava como o detentor de poderes sagrados para evitar a doença e restabelecer a saúde individual ou coletiva do grupo. O africano benguela não fora o único a se comportar desse modo, basta relembrarmos como os termos “feiticeiro” e “curandeiro” se misturavam ao longo das interpretações jornalísticas. *Ngangas* conseguiram angariar uma vasta clientela nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro, essa, compartilhava de seus complexos de crenças, principalmente creditando suas doenças e males aos espíritos malignos, que eram conduzidos por feitiçaria.

---

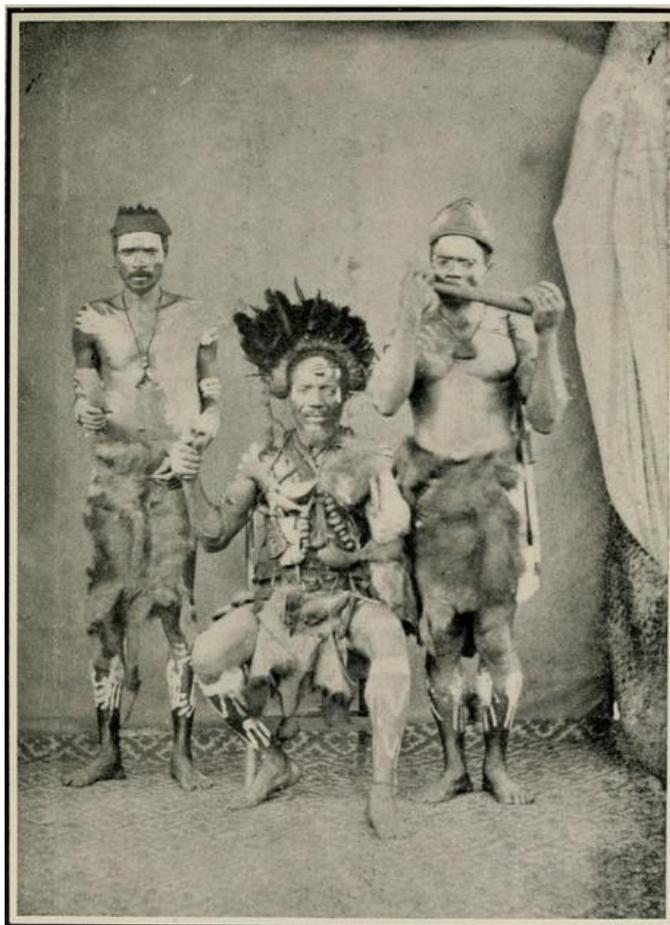
<sup>36</sup> RIBEIRO, Júlio. *A Carne...*, 1999, p. 54.

<sup>37</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bacongo...*, 1914, p. 217.

<sup>38</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884. Grifo nosso.

<sup>39</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

**Imagem 6: Feiticeiro e seus assistentes**



**Fonte: WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: SEELEY, SERVICE & CO. LIMITED, 1914, p. 217 com o título: Witch-Doctor and his Assistants.**

A atuação dos *ngangas* nas casas religiosas do Rio era acompanhada da presença de divindades africanas, principalmente pelo fato de serem os responsáveis por sua confecção e utilização. Não por acaso, a maioria dos flagrantes lavrados em momentos de cerimônias nas freguesias da cidade demonstra que o culto a algum *manipanso* estava em pleno andamento. Como vimos, eram diante dessas imagens que se dançava, bebia, entrava em transe, curava e fazia adivinhações conforme a crença e o costume. Acreditamos, que a relação do *nganga* com seus *manipansos*, durante seus atendimentos e cerimônias, tenha contribuído para propagar o nome da divindade nos mais diversos espaços, como nos jornais e na sociedade.

Durante toda a exposição de Juca Rosa e seu processo na imprensa, a figura dos *manipansos* sempre esteve presente, não somente passando a informação de que era uma imagem existentes dentro da casa do líder religioso, mas também a apresentando de

forma jocosa, visando desqualificar não só a divindade, bem como a pessoa de Rosa. Todavia, essa abordagem acaba por nos fornecer importantes informações a respeito das funções e características dessas divindades. Gabriela Sampaio trabalhou com uma publicação de *O Mosquito*, na qual o periódico ironiza não somente a Juca Rosa, mas principalmente o *Diário de Notícias*, pelo que considerava excessiva cobertura do caso do afamado “feiticeiro”. Nessa edição o jornal satirizou, em forma de quadrinhos, uma visita à casa da Rua do Núncio. O personagem que desconfiado adentra o recinto, tem um surto de medo e desmaia ao se deparar com a figura do *manipanso* em um determinado cômodo. O detalhe da imagem apresenta o desenho do *manipanso*, o mesmo se aproxima e muito das informações descritas até aqui a respeito de suas características. (Imagem 7)



**Imagem 8: manipanso em detalhe**



Fonte: *O Mosquito*, nº 64, p. 4. Apud: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2007, p. 44.

Como observamos no detalhe da Imagem 8, a figura em forma de estatueta já ia bem propagada no imaginário dos leitores dos periódicos cariocas, bem como por boa parcela da população. *O Mosquito* ajudou a reforçar a ideia de estranheza causada pela maneira como a imagem era confeccionada, na tirinha, o curioso cliente desmaia ao se deparar com o *manipanso* de Juca Rosa. O jornal demonstra a existência de uma sala para a divindade, provavelmente um local apropriado como demonstrou Julio Ribeiro com seu personagem Joaquim Cabinda, que guardava sua estatueta junto a um São Miguel em um oratório fechado a chaves.<sup>41</sup> A casa do já conhecido Laurentino Innocêncio dos Santos, localizada na ladeira dos Guararapes nº 5 também possuía lugares reservados para a colocação dos altares e das imagens: “O recinto onde o feiticeiro funcionava para alcançar para uns a fortuna para outros a saúde, e que a polícia agora profanou, dizem-nos ser *um quarto com dois vistosos e ricamente alfaiados altares com imagens de diversas invocações*”.<sup>42</sup>

---

Quadrinho: Recobrando ânimo entrou. Mas apesar de o fazer com o pé direito, a vista do manipanso caiu... No chão em desmaio/4º Quadrinho: Horrorizado pela segunda vez, o Sr. Antônio apenas teve ânimo para dar às de Villa-Diogo/5º Quadrinho: só parando no seu tabernáculo, onde escreveu logo com SUCESSO GARANTIDO e uma pena de ganso/6º Quadrinho: Diário do Juca Rosa – Lista do jantar: Juca Rosa- com batatas, Juca Rosa- a milanese, Juca Rosa- de cabidela, Juca Rosa- com molho picanha, Juca Rosa- com salsicha, Juca Rosa- com grelha, etc.

<sup>41</sup> RIBEIRO, Júlio. *A Carne...*, 1999, p. 37.

<sup>42</sup> *Gazeta de Notícias*, 26/03/1878. Grifos nossos.

**Imagem 9: Manipanso século XIX**



Fonte: MIA–*Minneapolis Institute of Arts*. Disponível em: <http://www2.artsmia.org/blogs/blog/2012/05/11/nkisi-nkonde-needs-you/>. Acesso em: 30 abr. 2015.<sup>43</sup>

João José Reis, Marcus Carvalho e Flávio Gomes, ao abordarem os locais visitados por seu biografado, o Alufá Rufino, no momento em que este se dedicava ao tráfico transatlântico, demonstram que ele havia passado por várias regiões de Luanda. Os autores aventam a possibilidade de Rufino ter se deparado com vários *manipansos* durante suas visitas à região de comércio negreiro, a imagem escolhida pelos historiadores para embasar a informação também respeitou a todas as características descritas até aqui sobre esses *minkisi* e *manipansos* confeccionados ao longo do século XIX.<sup>44</sup> Não é difícil a essa altura perceber o recorrente adjetivo veiculado aos objetos encontrados nas casas religiosas das freguesias urbanas do Rio de Janeiro, “bugigangas”, “estrambóticas”, “horrendas”, entre outras tantas. A maioria dos que se dedicavam a analisar práticas religiosas de matriz africana, o fazia tendo como parâmetro a comparação com rituais católicos. Portanto, se essa ocorresse entre as caucasianas imagens do catolicismo e os *manipansos* africanos, como fez Antônio Brandão Mello em solo africano, tais adjetivos, seriam inevitáveis.

<sup>43</sup> Também chamado de *Nkisi Nkonde*, Congo, século XIX. Além de pregos, madeira, fibras naturais e unhas, a imagem traz a barriga com objetos, sendo tapada por um vidro.

<sup>44</sup> REIS, João José, GOMES, Flávio dos Santos, CARVALHO, Marcus J. M. *O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (1822-1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 122-125.

Entretanto, mesmo com a depreciação das divindades africanas, autoridades e jornalistas não deixavam de reconhecer que os *manipansos* tratavam-se de deuses para seus seguidores, mesmo quando associavam a “ídolos”. Se retornarmos ao embate travado na freguesia do *Engenho Novo* no ano de 1889, entre Manuel Duarte Pinto, solicitante de autorização para realização de um baile comemorativo, e o major Leopoldo da Franca Amaral, vizinho do referido baile, e que comandou a investida contra a casa de Duarte Pinto, perceberemos, que em sua defesa, nas páginas da *Gazeta de Notícias*, o major bradou altivamente contra a festa, associando a mesma a “cachaça”, “pandeiro” e “candomblé”. Não demorou a relacionar as festas que segundo ele sempre ocorriam, a uma *casa de dar fortuna*, e, para tal, lançou mão na denúncia de que as sessões eram em homenagem as divindades africanas: “Manuel Duarte Pinto que continuou a dar seus *bailes candomblés* á pandeiro, e cachaça e manipanso”.<sup>45</sup>

Na denúncia, a presença da divindade era uma forte tentativa de associar o evento a práticas de “feitiçaria”, constantemente condenada pela imprensa no período. Teria o major visto de fato um ou vários *manipansos* no “baile” de Duarte Pinto? Qual embasamento teria ele para essa afirmação? Podemos aventar a presença no interior da casa de forma investigativa, por sua própria pessoa, ou até mesmo um de seus muitos ajudantes, militantes da “boa moral” na freguesia do *Engenho Novo*. Supondo que nunca tivesse tido acesso à casa de Duarte Pinto, estamos diante da força do costume a mover o major e seus aliados a lançarem mão de um nome recorrente no vocabulário religioso da Corte. Os costumes religiosos centro-africanos estavam extremamente arraigados na sociedade, a ponto de africanos de outras procedências terem suas atividades religiosas relacionadas ao *manipanso* das regiões da África Centro-Occidental.

Foi o caso do último africano analisado no segundo capítulo, João Camilo, de procedência mina, segundo a ficha da Casa de Detenção, no auge de seus 70 anos, morador do Jardim Botânico na freguesia da Gávea,<sup>46</sup> praticando sessões religiosas em 1885, segundo a *Gazeta de Notícias*, “foram encontrados em sessão solene na adoração do *manipanso*”.<sup>47</sup> Estaria o africano mina praticando uma intensa troca de símbolos religiosos africanos e, dessa forma, estaria em uma “solenidade” a uma divindade centro-africana? Ou a força cultural da presença religiosa banta na cidade fazia o jornalista associar, de imediato, qualquer divindade africana, independente da

---

<sup>45</sup> *Gazeta de Notícias*, 24/04/1889. Grifos do original.

<sup>46</sup> LMCDC f. 3759, 28/07/1885.

<sup>47</sup> *Gazeta de Notícias*, 29/07/1885. Grifo do original.

procedência, a um *manipanso*? Essa última possibilidade ganha importantes contornos, se levarmos em conta que o termo ganhou tons de jocosidade da imprensa.

O periódico *A Comédia Social*, já em 1870, fazia galhofas usando a divindade em outro contexto fora das casas religiosas. A questão levantada pela publicação era o inoportuno uso da campainha nas cidades do Império. Após versinhos condenarem o uso da mesma, partiram para a proposta de algumas “reformas municipais”, e, posteriormente, apresentaram suas sugestões de novos artigos. O primeiro já decretava o fim de “todas as campainhas da capital do Império”,<sup>48</sup> e o sétimo e último artigo bradava:

Art. 7º e último. Todo e qualquer cidadão que for encontrado agitando ou simplesmente tocando no badalo de alguma campainha, será considerado feiticeiro, nigromante, inimigo do Estado, ou mesmo ministro de *Manipanso*, e como tal perseguido pelas leis.<sup>49</sup>

Como percebemos, o termo fazia parte do vocabulário da cidade, servindo de base para tratar de assuntos do cotidiano com certa dose de humor. A força do costume dos centro-africanos ajudou a formar um vocabulário religioso nos jornais e na sociedade, a ponto de se fazerem entender, fosse para fins religiosos, como no caso do major Franca Amaral da Rua Aquidabã, ou como *A Comédia Social*, de forma jocosa. O termo ganhou característica de adjetivo ao longo do século XIX, percebemos isso ao observarmos as páginas de *O Mosquito*, de 1876, na coluna *Galeria Theatral*, na qual se abordou o tema da dama galã, e sua imponente atuação nos palcos e na vida. Logo de início ela recebe a seguinte comparação: “A dama galã é no teatro uma espécie de *manipanso* em casa de feiticeiro”.<sup>50</sup> A ideia de diva foi tranquilamente substituída pela comparação da importância que a divindade recebia dentro de uma casa religiosa. Cabe ressaltar que essa percepção de importância ritualística do *manipanso* dentro de uma casa religiosa sempre fora percebida pelos profissionais da imprensa, bem como por larga parcela da sociedade.

A *Semana Illustrada*, em fevereiro de 1871, apresenta indícios para compreendermos a propagação do termo e de assuntos ligados às práticas religiosas:

---

<sup>48</sup> *A Comédia Social*, Ano 2 nº 63, 1870.

<sup>49</sup> *A Comédia Social*, Ano 2 nº 63, 1870. Grifo nosso.

<sup>50</sup> *O Mosquito*, fevereiro, nº 23, 1876. Grifo do original.

Tudo continua no mesmo pé. Respiram-se os mesmos ares, chove a mesma chuva, ouve-se as mesmas tolices, e morre-se a mesma morte. (...)

Não aparece um Juca Rosa para desenfatiar a gente e dar a esta vida chocha algum tom mais animado. (...)

Se o grande feiticeiro da Rua do Núncio tinha por fim fazer-se célebre, pode estar tranquilo que o alcançou.

Quem não conhece agora o Juca Rosa? As crianças de hoje crescem ouvindo o nome dele; as de amanhã ouvirão falar do feiticeiro; e de boca em boca, e de geração em geração, o sacerdote de *Manipanso* irá atestar ao futuro a profunda ignorância de nossa época.<sup>51</sup>

A observação fora feita na coluna *Badaladas*, parte do jornal que analisava as notícias correntes da semana e os assuntos que mais apareceram nos demais jornais. Juca Rosa acabara de ser preso em novembro do ano anterior, mas seu nome já figurava com força na imprensa, como demonstrou Gabriela Sampaio.<sup>52</sup> É fato que a cobertura de seu julgamento colocou o tema feitiçaria na pauta do dia e, provavelmente, ajudou a propagar na Corte termos como *manipanso*, mas estava longe de ser a primeira vez que o assunto era colocado a público, como se evidenciou no caso de Joaquim Cabinda e a insurreição de 1854. Contudo, a propagação de um vocabulário religioso marcado pela forte influência centro-africana não se formou apenas por conta de um fenômeno da imprensa, como foi José Sebastião da Rosa, mas, sobretudo, pela força dos costumes, tendo em vista que a cidade durante o período do tráfico foi intensamente marcada pela entrada de escravos oriundos da África Centro-Ocidental, principalmente na primeira metade do século XIX.

O emprego do termo *manipanso* como adjetivo perpassou o século XIX, sendo utilizado em várias ocasiões. Salta aos olhos observar Ruy Barbosa, nos idos de 1889, bradando nas páginas do *Diário de Notícias*, do qual era redator-chefe, contra o Império, visto como um regime ultrapassado e com urgentes necessidades de reformas, usar o termo da divindade africana, se referindo ao imperador que, segundo Ruy Barbosa, buscava gratidão pelo 13 de maio:

---

<sup>51</sup> *Semana Ilustrada*, 12/02/1871. Grifo nosso.

<sup>52</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 38-52.

Deviam dormir ali um sono ébrio de haxixe, embalado no murmúrio do nosso reconhecimento. Ao *manipanso* grotesco das senzalas, próprio de gente de África, sucedia o fetichismo da idolatria áulica, digna de uma nação de libertos inconscientes.<sup>53</sup>

Como vemos, Ruy Barbosa em sua fina ironia sugere que os ex-escravos gratos pela libertação, trocavam agora de divindade, do “*manipanso* grotesco das senzalas”, ao “fetichismo” dos cortesãos, ou seja, Dom Pedro II ocuparia o lugar até então dos *manipansos*. Percebemos que a força do costume colocou a palavra em pleno uso da sociedade, lhe conferindo vários significados.

Cabe a essa altura voltarmos às promessas do *Diário de Notícias*, a respeito dos objetos na casa de Felipe Miguel, que não foi publicada no dia seguinte conforme o combinado com os leitores, mas sim quinze dias depois quando o mesmo foi solto. O jornalista descreveu os objetos apreendidos da casa do africano mina, e informou que “ficaram, pois, no edifício da polícia, para serem queimados, a grande série de *manipansos*, de todos os tamanhos e feitios”,<sup>54</sup> vindo ao encontro do que apresentamos sobre as várias formas e características que poderiam receber os *manipansos*.

Podemos, dessa forma, questionar o fato de Felipe Miguel ser apresentado pelo jornal e fichado na polícia como africano mina, mesmo assim encontramos, no interior do sobrado da Conceição, objetos, nomes e ritos que nos remetem as regiões da África Centro-Occidental. O que nos possibilita pensarmos na possibilidade já apresentada por Mariza de Carvalho Soares ao abordar grupos de procedência em *Devotos da cor*:

Os termos nação e gentio não correspondem, necessariamente, a um grupo étnico, podendo ser resultado da reunião de vários grupos étnicos embarcados num mesmo porto (no caso de africanos) (...). Assim, os grupos africanos são chamados angola, loango, benguela, mina (...).<sup>55</sup>

Assim, poderíamos imaginar Felipe Miguel sendo embarcado em algum porto da Costa da Mina, mas sendo oriundo de alguma região centro-africana, ou também pode ter recebido a denominação de mina ao chegar ao Brasil. Mantendo a ideia de ser

---

<sup>53</sup> *Diário de Notícias*, 19/03/1889.

<sup>54</sup> *Diário de Notícias*, 29/04/1871. Grifo nosso.

<sup>55</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 104.

de fato um africano mina, aumentam ainda mais nossas suspeitas de que as freguesias urbanas do Rio de Janeiro encontravam-se impactadas pela cultura religiosa centro-africana. A notícia a respeito do flagrante na casa de Felipe, a divulgação da listagem de seus objetos de cultos, e sua posterior soltura, estavam marcadas de vários costumes e termos centro-africanos, tais como “sectários de *Quibombo*”, ao se referir aos ajudantes do líder religioso.<sup>56</sup>

Segundo Ney Lopes, em seu dicionário *Banto*, o termo Pai *Quibombo* significaria pai de santo.<sup>57</sup> Juca Rosa também ganhou essa denominação no processo em que foi submetido, mas principalmente fora chamado assim nas páginas dos jornais que cobriam o caso. Por esse motivo, Gabriela Sampaio buscou apoio nos Dicionários de Olga Cacciatores, Altair Pinto e Assis Júnior. para ampliar o entendimento do termo:

(...) o termo [quimbombo] seria relativo à *quimbanda*, “linha ritual da umbanda que trabalha principalmente com exus” (...) Outra possibilidade para o termo quimbanda seria “sacerdote de cultos de origem banta”, ou “sacerdote e médico ritual, correspondente ao kikongo *nganga*”. Já quimbanda significa “entre fantástico”, e *quimbango*, “feiticeiro”. Todos podem ser variações do termo que tanto aparece nos jornais do século XIX, “Pai Quibombo”. Na consulta a outros dicionários, “*quimbombo*” significa exatamente pai de santo, dirigente de terreiro, iniciado chefe; deriva do quimbundo “*kimbamba*”.<sup>58</sup>

Como observamos, Felipe Miguel fora classificado pelo jornal, na categoria de *nganga*, já que ganhou a mesma denominação de Juca Rosa, *Quibombo*. Talvez até mesmo a dimensão que ganhou a cobertura do caso Rosa, e dos termos atribuídos a ele ao longo de seu julgamento, possa ter influenciado na hora de nomear o africano mina. Entretanto, fica evidente a ampla propagação das funções e atuações dos *ngangas* nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro, mesmo que por várias vezes fossem chamados de feiticeiros e curandeiros, suas funções se descortinam a cada análise de uma atuação policial e jornalística. Também como a ampla utilização de divindades vistas pelos mais diversos olhares pejorativos tinha uma boa parcela de seguidores, ou por crença ou até

---

<sup>56</sup> *Diário de Notícias*, 29/04/1871.

<sup>57</sup> LOPES, Ney. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 187.

<sup>58</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 198.

mesmo pelo medo de seus poderes, como satirizou *O Mosquito*. *Manipansos* se tornaram comuns no Sudeste brasileiro, servindo para compreendermos a forte presença da cultura religiosa centro-africana na Corte.

### 3.2 Cultos de Aflição, a constante busca pela *ventura*

*Ngangas*, em solo brasileiro, seriam os responsáveis não somente pela manipulação de *manipansos*, mas também pela realização de cerimônias comunitárias, visando restabelecer a saúde e prosperidade dos que pertenciam ao mesmo grupo. Robert Slenes identifica a prática dos “cultos de aflição” comunitários no Sudeste escravista. Para tal, Slenes buscou referências em áreas centro-africanas, onde esses cultos recebiam o nome de *ndembo*, *bakhimba* e *kimpasi*, esse último mais comum nas regiões do Congo.<sup>59</sup>

Segundo Slenes, os “cultos de aflição” em áreas da África Centro-Occidental, foram melhor documentados em momentos de “crise ecológica”, em que as plantações e colheitas eram prejudicadas, nas ocasiões de guerra civil e razias, como ocorrido no contexto da derrota do rei do Congo pelos portugueses na batalha de *Mbwila*, em 1665, ou séculos mais tarde nos momentos de degradação social causados pelo colonialismo belga no “Estado Livre do Congo”, entre 1884-1908.<sup>60</sup> As observações de Slenes vão ao encontro dos escritos do antropólogo Victor Turner, em seu trabalho intitulado *Revelation and divination in ndembu ritual*, no qual informa que os “cultos de aflição” eram realizados em pessoas que se encontravam “apanhadas” por espíritos ancestrais insatisfeitos por não terem recebido as devidas homenagens. Estar “apanhado” é o mesmo que estar “aflito”, ou seja, atingido pela má sorte e pelo infortúnio.<sup>61</sup>

Aproximamos-nos aqui do complexo de crenças que regiam as sociedades centro-africanas, a crença na *ventura* que regia a boa sociedade, a prosperidade nas plantações, a saúde, a liberdade, e tantos outros aspectos positivos responsáveis por trazer o equilíbrio à vida individual e comunitária. Isso era por vezes abalado pela *desventura*, que marcaria todo processo de má sorte que se abatia sobre o ser e no

---

<sup>59</sup> SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 288.

<sup>60</sup> SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 288.

<sup>61</sup> TURNER, Victor. *Revelation and divination in ndembu ritual*. The Series, Symbol, Myth, and Ritual. Cornell Paperbacks: University Press, 1975, p. 37-38.

coletivo, principalmente as guerras, a falta de plantação, a escravidão e as doenças. Acreditava-se que essas situações de malefício eram causadas pela ação de feiticeiros.<sup>62</sup>

Portanto, como percebemos, a busca por um “culto de aflição” passava pela crença nos males causados pelos espíritos e pela urgente necessidade de acalmá-los. As características desses rituais, apresentadas por Slenes, que identifica suas continuidades no Sudeste brasileiro, e por Victor Turner nos aproximam mais uma vez das casas religiosas das freguesias urbanas do Rio de Janeiro, que contavam com a liderança de carismáticos *ngangas* e *Quibombos*. Cabe a essa altura uma análise mais detalhada da casa de Francisco Firmo, o africano benguela de 70 anos da Travessa Dom Manuel<sup>63</sup> e do tipo de ritual realizado dentro de sua casa. Além de a casa ser liderada por Firmo, um centro-africano, existiam em torno do *nganga* outros sujeitos da mesma procedência,<sup>64</sup> bem como brasileiras.<sup>65</sup>

A presença dessas brasileiras dentro da casa nos aproxima da realidade de um “culto de aflição”, tendo em vista que sabidamente uma delas, Maria Lourenço de Moraes, se encontrava em pleno tratamento de saúde, fator por si só de extrema importância para se procurar uma dessas cerimônias. Parte do ritual consistia em agradar aos ancestrais e demais espíritos, para que esses restabelecessem a saúde. O responsável por intermediar esse diálogo entre o enfermo e os espíritos, era o *nganga*, talvez por isso tenha chegado aos ouvidos do profissional do *Jornal do Commercio*, que Francisco Firmo atribuiu as doenças do corpo e da alma, às práticas de feitiçaria. Nesse contexto o “culto de aflição” era procurado visando afastar-se dos malefícios acometidos sobre a vida. Slenes nos ampara nessa questão:

Em praticamente toda África bantu a doença individual, a não ser quando pareça parte do processo normal do envelhecimento dos idosos, é frequentemente atribuída à feitiçaria humana: isto é, a manipulação de forças espirituais para o benefício próprio ou mal alheio. A cura muitas vezes é então procurada num “culto de aflição”, presidido por um especialista

---

<sup>62</sup> CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study*”, *Comparative Studies in and History*, 18:4, out., 1976, p. 458-475.

<sup>63</sup> LMCDC, f. 3943 28/08/1884.

<sup>64</sup> LMCDC f. 3944 e 3945, 28/08/1884.

<sup>65</sup> *Jornal do Commercio*, 28/08/1884.

religioso hábil em propiciar o espírito controlador da fonte (e da possível cura) da doença.<sup>66</sup>

Francisco Firmo provavelmente se enquadrava em todos os quesitos listados por Slenes, seus 70 anos eram, sem dúvida, um facilitador no meio dos crédulos em suas práticas religiosas, e certamente lhe conferiram uma boa bagagem da vida, de modo a passar seus conhecimentos aos mais jovens descendentes de africanos em solo brasileiro.<sup>67</sup> O africano benguela disputava sua clientela com outros líderes religiosos, e se a possuía, como no momento da ação policial ficou evidente, é porque alcançou respeitabilidade perante a comunidade.

Maria Lourenço de Moraes estava na casa, acompanhada por seus familiares sanguíneos, sua mãe Justina de Jesus Moraes de 45 anos,<sup>68</sup> e de sua irmã Fortunata Maria de Moraes de 29,<sup>69</sup> ambas brasileiras e descritas como pretas na ficha de matrícula da Casa da Detenção. É provável que essas tenham conduzido a enferma à casa do *nganga* e, mais importante, fizessem parte do “culto de aflição” que ali acontecia. Turner nos informa que uma cerimônia desse porte precisava contar não só com *ngangas*, mas com certo número de participantes que já tivessem sido inicializados na prática.<sup>70</sup> O autor identificou também cerimônias que contavam com um processo de inicialização por parte de quem fazia o tratamento, para isso necessitando da reclusão por alguns dias, que poderia ser no meio da floresta, ou em sua moradia.<sup>71</sup> Já supomos, anteriormente, que talvez Maria Lourenço de Moraes não estivesse fisicamente doente como interpretou o jornalista, mas poderia estar se preparando para a morte e ressurreição ritualística, prática comum nos cultos das sociedades secretas como *Bakhimba*, *Ndembo* e *Kimpassi*.

Slenes identificou rituais de iniciação ao analisar os “cultos de aflição”, quando, após um período de reclusão o recém-iniciado ganhava um novo nome ritualístico. Na Cabula, movimento ocorrido no Espírito Santo, em 1900, o autor observou que a morte ritualística se dava em meio à floresta, onde após os ritos iniciais, os participantes entravam na mata para receberem seu espírito, o guia principal,

---

<sup>66</sup> SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 287.

<sup>67</sup> SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, 1992, p. 55-57.

<sup>68</sup> LMCDC f. 3947, 28/08/1884.

<sup>69</sup> LMCDC f. 3946, 28/08/1884.

<sup>70</sup> TURNER, Victor. *Revelation and divination in ndembu ritual...*, 1975, p. 37-38.

<sup>71</sup> TURNER, Victor. *Revelation and divination in ndembu ritual...*, 1975, p. 38.

voltando com um novo nome, todos iniciados com *Tatá: Tatá Guerreiro, Tatá Flor da Carunga, Tatá Rompe Serra e Tatá Rompe Ponte*. Tanto em *kikongo, kimbundu e umbundu* o termo passa pelo significado de pai.<sup>72</sup> Vale lembrar que todas as pessoas presas na casa de Francisco Firmo no momento da ação policial, e levadas a Casa de Detenção, informaram o mesmo endereço que o *nganga*, a Travessa Dom Manuel nº 10. Seria essa informação um indício de que os participantes estavam em um ritual de iniciação? Se levarmos em conta as demais proximidades da casa de Firmo com outros “cultos de aflição”, perceberemos que sim.

Slenes descreve outras características comuns aos “cultos de aflição”, tais como a devoção a pedras de diferentes formatos, geralmente vistas no curso das águas, objetos sagrados da terra, a utilização de uma língua estranha. Existia um momento de morte ritual e de renascimento para a nova vida, iniciada através do transe do novo membro, que recebia o nome e as orientações do espírito-guia.<sup>73</sup> A descrição da casa de Firmo feita pelo jornalista pode nos aproximar da realidade apresentada por Slenes, segundo o profissional do *Jornal do Commercio*, na casa “passavam-se cenas de feitiçaria verdadeiramente repugnantes”.<sup>74</sup> Não seria estranho supor que as cenas repugnantes fossem as de uma iniciação ritualística comum dos “cultos de aflição”.

Consoante o jornalista, a africana benguela, Nicácia Maria da Glória, de 50 anos, que também acabou parando na Casa de Detenção, estava há dias na casa de Francisco Firmo em busca de “remédios para acalmar seu amo, que era muito impertinente”.<sup>75</sup> O motivo que levou a africana procurar ajuda na esfera do sagrado, se encaixava nos quesitos em que africanos julgavam *desventura* e, como tal, poderia ser obra de espíritos malignos. Mary Karasch relaciona as agruras do cativo sofridas por centro-africanos na cidade do Rio de Janeiro ao infortúnio e à ação malévola de pessoas mal intencionadas. A autora ainda sugere que esses africanos buscaram a ajuda de líderes religiosos e de purificações espirituais, alcançadas geralmente através de banhos de ervas.<sup>76</sup>

Amansar senhor por meios religiosos não era uma exclusividade da africana Nicácia. João José Reis identificou uma complexa rede de negociações envolvendo o

---

<sup>72</sup> SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 296-297.

<sup>73</sup> SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 289.

<sup>74</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

<sup>75</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

<sup>76</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)...*, 2000, p. 356.

líder religioso Domingos Sodré com a prática de feitiçaria visando “amansar o senhor” e alcançar as cartas de alforrias.<sup>77</sup> Talvez entre os objetos recolhidos pela autoridade policial existisse algo que servisse para Nicácia acalmar seu senhor impertinente, uma “grande quantidade de ervas e drogas, variedades de bugigangas, *as quais serviam de remédios e um Santo Antônio*”.<sup>78</sup> A presença do santo em meio aos objetos de Firmo, nos aproxima ainda mais da realidade dos “cultos de aflição” em solo africano. A crença no santo se fez presente nas regiões da África Centro-Ocidental, desde o início da evangelização com os europeus, e esse teria sido rapidamente incorporado ao complexo religioso centro-africano.

Foi o que ocorreu nos primeiros anos do século XVIII no Reino do Congo, onde uma jovem oriunda da nobreza local, batizada de Dona Beatriz, entre seus 18 e 20 anos, se viu acometida de forte doença e teria morrido e ressuscitado como Santo Antônio. A partir de então, a jovem começou a liderar um grupo que ficou conhecido como os “antonianos”, passando a se chamar *Kimpa Vita*. Dizia que todas as sextas-feiras quando morria, sentava-se com Deus e conversava com Ele, e que Santo Antônio seria o “segundo Deus”, tendo nascido em São Salvador, cidade que seria a verdadeira Belém, e batizado em *Nsundi*, que, por sua vez, seria a verdadeira cidade de Nazaré.<sup>79</sup>

Beatriz *Kimpa Vita* condenava o clero católico e rejeitava a maioria dos sacramentos da Igreja, adequou a poligamia dentro de sua nova liturgia, tendo em vista que há tempos causava atrito entre a nobreza local e a pregação dos missionários europeus. Proibiu o uso da cruz, vista até então como um grande *nkisi* católico bacongo, por ser essa o local da morte de Cristo. *Kimpa Vita* prometia uma “idade do ouro”, na qual as raízes das árvores se tornariam douradas, além de prometer fertilidade às mulheres.<sup>80</sup>

O movimento, segundo Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza, contou com vários contornos políticos e foi marcado por uma “cosmologia complexa e peculiar”, fruto de um catolicismo africano, que teria feito uma leitura bacongo da mensagem cristã. Dessa forma, compreendem o movimento como de inspiração

---

<sup>77</sup> REIS, João José. *Domingos Sodré...*, 2008, p. 187-225.

<sup>78</sup> *Jornal do Commercio*, 29/08/1884. Grifo nosso.

<sup>79</sup> VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. *Tempo*, n° 6 p. 11-18.

<sup>80</sup> VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico..., p. 11-18.

católica, contendo a capacidade de refazer o legado da evangelização à moda local.<sup>81</sup> Robert Slenes, ao analisar o mesmo movimento, percebe que estavam inseridos nas sociedades *Kimpasi*, e, como também apresentado por Vainfas e Souza, o contexto era de intensa crise sucessória no Reino do Congo. Como vemos, as sociedades secretas centro-africanas, como a *Bakimba*, o *Ndembo* e o *Kimpasi*, se desenvolviam em busca de resoluções dos problemas, causados pelas ações dos maus espíritos.<sup>82</sup>

A ideia de morte e o renascimento ritualístico também estavam presentes no caso de Beatriz *Kimpa Vita*, já que a mesma dizia morrer e ressuscitar todas as sextas-feiras como Santo Antônio. Wyatt MacGaffey identificou que Beatriz se referia ao santo católico como “o chefe de todos os santos, um segundo Deus”, e observa semelhanças com a função do *Funza*, que seria o chefe de todos os *minkisi*.<sup>83</sup> Slenes ressalta que o culto ao santo encontrou campo fértil na catequização na África Centro-Occidental, o autor destaca uma história contada pelo viajante Thomas Ewbank, de que o Santo se encontrava um dia pregando em Pavia na Itália, e pressentiu que seu pai se encontrava em difícil situação em Portugal, sendo acusado de um assassinato que não cometera, por conta disso, estaria prestes a ser enforcado. Em meio à prece, o espírito do santo saiu de seu corpo, foi até o cemitério, acordou o morto e pediu que ele revelasse o verdadeiro nome do assassino. Após livrar o pai da forca, o espírito de Santo Antônio volta para seu corpo na Itália, sem que nenhum dos presentes percebesse o ocorrido.<sup>84</sup>

Slenes conclui que essa história fora “pragmática” para a sensibilidade dos povos centro-africanos, principalmente levando em conta que o santo voava com seu espírito sobre o mar, assim como os mortos ao atravessar a *Kalunga*, contava com fortes poderes de adivinhação, dado ao fato de que descobriu que seu pai se encontrava em apuros em outra localidade, desvendava crimes, e ainda falava com mortos.<sup>85</sup> Em outro trabalho, o autor sugere ser o santo um verdadeiro *Funza* na reinterpretação dos povos centro-africanos e, dessa forma, muitos africanos escravizados oriundos das regiões do Congo, traziam em suas memórias o Santo Antônio congolês, o *Ntoni Malau*.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico..., ... p. 11-18.

<sup>82</sup> SLENES, Robert. A *Árvore de Nsanda*..., 2006, p. 288-290.

<sup>83</sup> Apud: Slenes

<sup>84</sup> SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!*..., 1992, p. 65.

<sup>85</sup> SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!*..., 1992, p. 65.

<sup>86</sup> SLENES, Robert. A *Árvore de Nsanda*..., 2006, p. 306.

*Ntoni* seria a contração de Antônio e *Malau*, na maioria dos dialetos do *kikongo*, passava a ideia de boa sorte, portanto o santo era visto como Santo Antônio da boa fortuna.<sup>87</sup> Algo necessário em todos os momentos da vida de quem compactuava do complexo de crenças centro-africanas, dessa forma percebeu o quanto o santo católico encontrou espaço na cultura religiosa da África Centro-Occidental, e ganhou significados próprios dentro da mente dos povos dessas regiões.

**Imagem 10: Imagens de Santo Antônio do Congo**



**Fonte: WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: SEELEY, SERVICE & CO. LIMITED, 1914, p. 261.**

As imagens do santo foram apresentadas no trabalho de John H. Weeks, (Imagem 10) ao explicar a origem de cada uma denominou a da esquerda como uma “imagem europeia”, que se encontrava em sua posse há trinta anos, fora presente de um rapaz que fez questão de frisar que o santo estava em sua família há muitas gerações, e que por eles foram considerados como um fetiche. A segunda imagem recebeu o nome de “fetiche nativo” pelo autor, que julgou ser a representação de uma mulher com base na imitação de santos católicos. Weeks sugeriu que as imagens teriam sido construídas entre os séculos XVI e XVII,<sup>88</sup> período que correspondia ao intenso período de atuação dos missionários católicos. Contudo, os antepassados do jovem que presenteou o

<sup>87</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro*. *Tempo*, vol. 6, num. 11, julho, 2001, UFF, p. 179.

<sup>88</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive...*, 1914, p. 261.

escritor já compreendiam o santo como uma imagem dotada de encantos, ou seja, seria visto como um *nkisi*.

A forte crença nos poderes de Santo Antônio atravessou o Atlântico e se propagou pelo Sudeste brasileiro, Marina de Mello e Souza analisou o culto ao santo esculpido em nó de pinho, na região do Vale do Paraíba paulista, no século XIX. As imagens tinham características próprias, mediam entre quinze a trinta centímetros, esculpidas em madeira, metal e por vezes osso. A maioria das imagens era esculpida da parte mais dura do pinheiro, o chamado nó de pinho. (Imagem 11) A autora relaciona o culto às imagens ao catolicismo africano, mas destaca que a confecção das imagens passava por características semelhantes aos *minkisi*.<sup>89</sup>

**Imagem 11: Santo Antônio do nó de pinho**



**Fonte: Imagens da Coleção particular de Eduardo Etzel. Disponível em:**

**<<http://blog.joseeduardomartins.com/index.php/2007/08/25/eduardo-etzel-ii-2/>> Acesso em: 15 abr.**

**2015.**

A respeito da composição das imagens, afirmou:

As estatuetas se compõem de três partes distintas. A cabeça, sempre bem marcada. O tronco (formando um todo compacto com os braços, mais ou menos delineados pelo entalhe, mas nunca separados do corpo), que pode ser

---

<sup>89</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho...*, 2001, p. 183-185.

uma massa única, ou apresentar uma divisão na altura da cintura, definida pelo cordão do hábito ou pelos braços, sempre dobrados sobre o abdômen.<sup>90</sup>

Marina de Mello e Souza reconhece o pioneirismo de Robert Slenes nas observações do santo feito de nó de pinho, em “*Malungo ngoma vem!*”, o autor também destaca a semelhança das imagens com os *minkisi*:

Ora, algumas dessas estatuetas lembram muito na fisionomia, postura do corpo e desenhos dos braços, as figuras *minkisi* da cultura kongo, usadas no baixo rio Zaire como fetiches para garantir a boa sorte, evitar a desventura ou (nas mãos de feiticeiros maus) levar o infortúnio para outros.<sup>91</sup>

Slenes ressalta que os *minkisi* eram feitos de madeiras muito duras, graças às analogias feitas pelos bacongós, entre a madeira forte, representando poder, e outras madeiras provenientes de árvores fracas, demonstrando a fraqueza.<sup>92</sup> Marina de Mello e Souza em *Santo Antônio do nó-de-pinho*, destaca que os santos passaram a ocupar um lugar de destaque entre os escravos do Sudeste Brasileiro, dado o fato da ausência de poderosos *ngangas*, responsáveis por confeccionar e manipular os poderes dos *minkisi*.<sup>93</sup> Discordamos da autora com relação à ausência de *ngangas*, tendo em vista que líderes religiosos atravessaram o Atlântico e comandaram “cultos de aflição” nas áreas rurais e urbanas do Sudeste Brasileiro. E em vários desses casos, a presença de Santo Antônio, ou talvez *Ntoni Malau*, pode ser notada. Slenes, observando um processo crime de 1875, destaca o culto ao santo e a presença de um líder religioso:

“Em reuniões cabalísticas (...), diante de uma imagem de Santo Antônio, toda mutilada, e com o nariz e mãos decepadas”, os participantes do ritual “se estorciam e saltavam em danças extravagantes (...) mirando-se todos, com visagens e esgares, em pequenos espelhos redondos”, que seguravam em suas mãos. Seu líder – um tal de José Português –, descrito como “mágico, bruxo, e mezinheiro”, entre outras coisas “descobria panellas de encantamento” – uma referência, talvez a um tipo de fetiche preparado numa

---

<sup>90</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho...*, 2001, p. 185.

<sup>91</sup> SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, p. 65

<sup>92</sup> SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, 1992, p. 65.

<sup>93</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho...*, 2001, p. 187.

panela de barro, e muito comum na cultura kongo. Posteriormente, José Português foi encontrado assassinado, “deitado de costas e tendo um pequeno espelho redondo sobre os olhos”. A superfície refletiva, redonda, associada à morte, convidativa a uma viagem mística ou real ao outro mundo, é um símbolo inconfundível da *kalunga*.<sup>94</sup>

Vários aspectos aproximam o caso do líder José Português a outros já apresentados até aqui, as danças extravagantes, acompanhadas de incorporações, painéis de encantamento, a presença de espelhos que faziam a ligação com o sobrenatural. Entre outros nomes, José português fora chamado de “mezinheiro”, o que aproxima das observações de Jorge Prata de Sousa para o movimento de 1848 em Vassouras, onde as reuniões da sociedade secreta foram chamadas de “mesas”.<sup>95</sup> Slenes identifica que esse “culto de aflição” acontecia em torno da imagem de Santo Antônio, que a sociedade de natureza mística recebia o nome de *ubanda* e os chefes inferiores recebiam o nome de *Tates*, já os superiores eram chamados de *Tates Corongos*. O autor destaca que o termo *umbanda* vem do *kimbundo* e significa “a arte [...] de curar, [...] adivinhar [...] e induzir [os] espíritos humanos [os mortos] e não humanos [os gênios da água e da terra] [...] [a origem] para o bem ou para o mal humano”.<sup>96</sup>

Outro movimento, o de 1854, em São Roque, liderado pelo africano José Cabinda, usava duas estatuetas de Santo Antônio, sendo uma decapitada, isso junto a outras imagens antropomórficas de madeira e cera. Essas estatuetas também recebiam espelhos no umbigo, e no seu interior existiam “mezinhas consagradas”.<sup>97</sup>

A essa altura cabe voltarmos à casa da Travessa Dom Manuel, pertencente ao *nganga* Francisco Firmo, que comandava um “culto de aflição”, visando restabelecer a saúde física e espiritual dos participantes. O culto a Santo Antônio fora bastante propagado entre os povos centro-africanos. Dessa forma a presença de uma imagem no interior da casa de Firmo o aproxima ainda mais das práticas realizadas em solo africano. É provável que o *nganga* visse a imagem não como Santo Antônio, mas sim *Ntoni Malau*, o Antônio da boa ventura, o da boa sorte, que era capaz de desfazer

---

<sup>94</sup> SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, 1992, p. 65. Grifo do original.

<sup>95</sup> SOUSA, Jorge Prata de. *A política dos escravos...* Texto inédito.

<sup>96</sup> SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 302-303.

<sup>97</sup> SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 298.

trabalhos de feitiçaria, curar doenças, e principalmente liderar outros *minkisi* como um bom *Funza*.

Podemos supor que o africano benguela tenha ajudado a propagar a crença no *Ntoni Malau* entre os descendentes de africanos presentes em sua casa e demais frequentadores de seus rituais. A África aqui era nitidamente revelada aos mais novos pelas mãos dos africanos mais idosos, como apresenta Slenes.<sup>98</sup> Francisco Firmo, que fora preso no dia vinte oito de agosto de 1884, passou nove dias na Casa de Detenção,<sup>99</sup> provavelmente ao ser solto retornou para o mesmo endereço, reconstruiu sua casa, já que havia perdido seus objetos religiosos, e voltou a atuar como renomado *nganga*, atendendo aos moradores da região, junto a seus *manipansos* e santos católicos.

Esse, aliás, é outro fator a ser destacado, a forte presença de imagens católicas dentro de casas religiosas nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro e regiões próximas afetadas pelo grande número de centro-africanos. A *Rainha do Canjerê* comandava uma cerimônia em Niterói, cercada por oitenta e três fies, que cantavam, dançavam, se contorciam e ouviam as palavras cabalísticas em línguas estranhas proferidas pela *Rainha*. Além do número bastante elevado de participantes, salta aos olhos o fato de a líder religiosa dar atendimento ao lado de um estandarte do Divino Espírito Santo.<sup>100</sup> A Festa do Divino fora incorporada pela população negra da cidade, dando a ela contornos africanos,<sup>101</sup> contudo, no caso de Niterói, temos a bandeira incorporada ao culto fetichista.

Mary Karasch destaca a devoção negra a vários santos católicos ao longo do século XIX, e ressalta os “atributos compatíveis com os valores da África Central”. Dessa forma, muitos africanos não compartilhavam do conceito religioso luso-brasileiro, mas desenvolviam concepções próprias a respeito das funções e utilizações das imagens católicas.<sup>102</sup> Percebemos isso, ao analisarmos os materiais selecionados por Antônio Francisco, o *Rei Mandinga*. Segundo o jornal *O Paiz*, quando ele se propôs a realizar um trabalho visando melhorar a sorte da portuguesa Maria José Cordeiro, dona da estalagem na Rua do Lavradio nº 42:

---

<sup>98</sup> SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, 1992, p. 55-57.

<sup>99</sup> LMCDC f. 3943, 28/08/1884.

<sup>100</sup> *Gazeta de Notícias*, 10/09/1889.

<sup>101</sup> ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

<sup>102</sup> KARASCH, Mary. *Vida de escravo no Rio de Janeiro...*, p.362-363.

O Rei prometeu fazê-lo ontem, e, para dar o *golpe de morte*, como ele o chamou, fez transportar para a casa nº 42 da rua do Lavradio grande quantidade de ervas de todas as espécies, búzios, galinhas mortas, manipansos, santos, tais como S. Damião, S. Cosme ele tudo para preparar uma sessão que poria cobro a caipora de Maria Cordeiro.<sup>103</sup>

Como vemos, Maria José Cordeiro estava encaiporada, ou seja, infeliz, vendo tudo que desejava acontecer ao contrário,<sup>104</sup> e, entre os objetos comuns aos rituais africanos como galinhas mortas, búzios, ervas, que serviam para banhos de purificação, encontramos os tradicionais *manipansos* e santos. O processo aberto contra Antônio Francisco falava serem três imagens de santos, contudo, não citam seus nomes. Já *O Paiz*, citou serem duas, São Cosme e São Damião, levados para o interior da estalagem. É bem provável que essa informação se encaixe com as “três imagens de santo”<sup>105</sup> referidas no processo, tendo em vista que, ao longo do século XIX, jornalistas e profissionais da justiça se acostumaram a lidar com objetos religiosos africanos, nas frentes de combates, portanto, ao se referir como santo é viável supor que estivesse falando sobre as imagens católicas.

Africanos oriundos das regiões da África Centro-Occidental, não tiveram que abandonar seu complexo religioso, seus valores ritualísticos, seus símbolos e a maneira de manipularem suas atividades religiosas. Dessa forma, os santos católicos não serviam para esconder suas divindades africanas, mas eram incorporadas ao culto como *minkisi* e amuletos, sendo detentores de poderes equiparados as forças centro-africanas.<sup>106</sup> Se retornássemos a todas as observações descritas até aqui, perceberíamos que os santos estavam sempre nos mesmos locais que os *minkisi* ou manipansos. O próprio Júlio Ribeiro ao abordar pela primeira, em seu livro *A Carne*, a figura do *nganga* Joaquim Cabinda, de oitenta anos, e que liderava religiosamente a escravaria da fazenda, descreveu que o mesmo abriu um pequeno oratório contendo um *manipanso* e um São Miguel, lado a lado e equiparados na questão do respeito religioso.<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> *O Paiz*, 26/08/1899.

<sup>104</sup> Definição do Dicionário Antônio Moraes e Silva p.750

<sup>105</sup> Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Dos objetos recolhidos, folha 4.

<sup>106</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*..., 2000, p. 374-375.

<sup>107</sup> RIBEIRO, Júlio. *A Carne*..., 1999, p. 37.

O mesmo se passou no “culto de aflição” analisado por Robert Slenes, José Cabinda comandava o seu ritual junto a duas imagens de Santo Antônio, sendo uma decapitada, seguidas de outras figuras antropomórficas de madeira e cera.<sup>108</sup> Fica evidente que o poder ritualístico atribuído às imagens dos santos católicos ganhava notoriedade entre centro-africanos ainda em solo africano. Dessa forma, eram equiparadas as suas forças locais e divindades, assim entendemos o fato de Antônio Francisco, o *Rei Mandinga*, levar além de *manipansos*, um São Cosme e um São Damião.<sup>109</sup> Dessa forma, não acreditamos que as imagens católicas tenham sido utilizadas por centro-africanos como uma maneira de ocultarem suas crenças, como escudo, principalmente se levarmos em consideração que as mesmas estavam quase sempre ladeadas de outros objetos de cultos africanos, e a maioria se encontravam dentro das casas religiosas dos referidos *ngangas*. Portanto, não tinham necessidade de atuarem disfarçando ou camuflando suas divindades, tendo em vista que recebiam seu público específico, que, de certa forma, sabiam ou supunham o que encontrariam dentro de tais recintos.

Nossas conclusões, a respeito das funções das imagens católicas se reforçam ao compararmos a atuação dos centro-africanos com uma casa religiosa sabidamente liderada por uma africana mina. Seu espaço de culto localiza-se na Rua Príncipe dos Cajueiros nº 236, sob o comando da *Rainha da Mandinga*.<sup>110</sup> Nas primeiras informações sobre sua atuação, o jornalista citou, como de costume, os objetos recolhidos dentro de sua casa, falou de “jabutis”, “cabritos”, “chocalhos de diversos tamanhos e qualidades”, “tambores africanos”, “colares”, “um baú com roupas de fantasias”,<sup>111</sup> mas em nenhum momento mencionou imagens de santos católicos. Acreditamos que não houve omissão de informação por parte do jornalista, tendo em vista ser esse um objeto de fácil identificação em meio a um universo quase que desconhecido pelos investigadores. E se não tinha o que disfarçar, concluímos que não lançavam mão das imagens dos santos, afinal, estava a *Rainha* e seu “séquito” dentro de sua própria casa.

A *Rainha* passou apenas três dias na cadeia junto com os seus, após assinou termo de bem viver e voltou à liberdade. A notícia do dia vinte oito de setembro começava com o título de “Desacato à Realeza” e, em meio às informações,

---

<sup>108</sup> SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 299.

<sup>109</sup> *O Paiz*, 26/08/1899.

<sup>110</sup> *Gazeta de Notícias*, 25/09/1879.

<sup>111</sup> *Gazeta de Notícias*, 25/09/1879.

demonstrava que se aprofundou nos assuntos da casa, e se referiu ao local como uma “confraria mina jeje”, onde pessoas eram iniciadas,<sup>112</sup> como foi o caso das moças encontradas em um cômodo, seminuas e com as cabeças raspadas.

João José Reis, em *Domingos Sodré*, analisou várias casas religiosas, na Bahia oitocentista, de matriz africana, e na sua grande maioria esses espaços tinham a liderança de africanos de procedência mina, como a *Rainha da Mandinga* na corte. Assim como no Rio, as casas baianas foram alvos frequentes das atuações policiais, contando também com a atuação de jornalistas que buscavam descrever o que encontravam dentro das casas religiosas. O autor não demonstrou encontrar a presença de santos católicos dentro dos espaços religiosos baianos. O que reforça nossa ideia de incorporação ao complexo sagrado por parte de centro-africanos, das imagens católicas e sua plena utilização em seus rituais.

### 3.3 Costumes

Como temos observado, o complexo religioso dos escravizados oriundos da África Centro-Occidental impactou a vida dos moradores das freguesias urbanas ao longo da segunda metade do século XIX. Suas experiências e características religiosas não se limitavam aos muros dos espaços religiosos estudados até aqui.

Sobre os já tradicionais carnavais de rua da cidade do Rio, principalmente na década de 1880, a imprensa abriu espaço para tratar de um movimento festivo que tomava conta de parte dos foliões da cidade, os *Cucumbis*. Eric Brasil Nepomuceno analisou esse movimento em *Carnavais da abolição*, e destacando que os *cucumbis* foram observados como um movimento típico de africanos no Brasil. Saíam nos dias de carnaval com seus “canzás, chequerês, chocalhos, chocalhos, tamborins, adufos, agogôs, marimbas” e conduziam os seus, mantendo a “lealdade as tradições africanas”.<sup>113</sup>

Chama atenção a maneira como esses africanos organizavam seu cortejo, além dos instrumentos citados, homens e mulheres negros cantavam, dançavam e se vestiam “à moda africana”. Ricamente ornados iam o rei, a rainha e seu filho, identificado como *Mamêto*, além desses, iam o índio Caboclo velho, e o nosso já conhecido feiticeiro, que, nesse contexto, ganhava sempre o nome de *Quimboto*. Em determinado ponto do trajeto

---

<sup>112</sup> *Gazeta de Notícias*, 28/09/1879.

<sup>113</sup> NEPOMUCENO, Eric Brasil. *Carnavais da Abolição: Diabos e Cucumbis no Rio de Janeiro (1879-1888)*. Dissertação de Mestrado, UFF, 2011, p. 163-197.

era então encenada a batalha entre a tribo do Caboclo velho e da realeza do Congo, em outro momento, o filho dos soberanos é ferido pelo velho índio e morria. Imediatamente, o feiticeiro era chamado, ele que ao longo do cortejo acompanhava ornado de “uma cobra viva” a tiracolo e nos braços “grandes braceletes e miçangas”. Recebia, então, uma imposição dos monarcas: “Ou darás vida a meu filho, diz ele, e terás em recompensa um tesouro de miçangas e a mais bela das mulheres para com ela passares muitas noites, ou não darás, e te mandarei degolar”.<sup>114</sup>

A atuação do feiticeiro era bastante teatralizada no decorrer do *cucumbi*, ele assumia a responsabilidade de devolver a vida ao príncipe, por meio dança em torno do morto, utilizando suas ervas e raízes. Após danças, cantorias e contorções, *Quimboto* conseguia devolver a vida a *Mamêto* e, com outro gesto marcante, fulminava com um olhar o Caboclo que caía estendido no chão.<sup>115</sup> Eric Brasil Nepomuceno destaca que os *cucumbis* foram marcados pelas características da África Centro-Occidental.<sup>116</sup> A figura do líder religioso era com festa apresentada a todos os segmentos da sociedade que acompanhavam ao cortejo carnavalesco e, de forma explícita, observaram viva a ideia da intervenção de um especialista para devolver a boa sorte depois de um grande mal. A morte era um dos maiores males a ser combatido, salvo quando fosse por idade avançada, assim o feiticeiro nas manifestações dos *cucumbis* era defrontado com seu maior desafio, o de vencer a morte causada por outra autoridade. Pelo que temos apresentado, é possível supor que boa parcela da população que acompanhava, mesmo que à distância o cortejo carnavalesco, compreendesse a encenação não somente com o olhar da folia, mas visse reforçada as ideias de poderes depositados pela população nas mãos dos *ngangas*.

A observação rápida das práticas carnavalescas, propriamente dita dos *cucumbis* nos permite analisar ainda dois pontos envolvendo o complexo religioso centro-africano. O primeiro deles se refere às possibilidades no campo do sagrado de relação entre o complexo religioso dos centro-africanos existentes em solo brasileiro, e o das populações indígenas. A esse respeito Robert Slenes, ao analisar o culto a gameleira branca no Brasil, sendo equiparado a *nsanda* centro-africana, e que aqui era feita com a invocação ao “Caboclo [índio] velho”, afirma que:

---

<sup>114</sup> *Gazeta de Notícias*, 13/02/1888.

<sup>115</sup> *Gazeta de Notícias*, 13/02/1888.

<sup>116</sup> NEPOMUCENO, Eric Brasil. *Carnavais da Abolição...*, 2011, p. 194.

Teria sido natural para gente deslocada do Kongo e de outros lugares da África Central cultuarem os ancestrais dos habitantes mais antigos de sua nova terra – neste caso, os índios brasileiros – tidos como transformados em espíritos locais da água e da terra.<sup>117</sup>

Slenes, contudo, ressalta que tais associações são confirmadas por imagens e pesquisas antropológicas contemporâneas, e que ainda deixam muito a desejar, já que não demonstram “com densidade, os lineamentos históricos dessa tradição, ou suas transformações ao longo do tempo”.<sup>118</sup>

Utilizando-se de observações atuais da Jurema Sagrada, Marcus Joaquim Carvalho analisa a atuação de líderes quilombolas no início do século XIX, mais precisamente o Quilombo do Catucá, liderado por *Malunguinho*. Utilizando-se de fontes históricas dos movimentos negros no Recife, aliado às observações de tradições contemporâneas como alguns pontos da Jurema, o autor tenta compreender a existência de uma entidade recebida como mestre, caboclo e exu, também chamada de *Malunguinho*. O autor afirma, em certo momento, que: “Nas matas do Catucá houve um encontro das divindades nativas das Américas com os espíritos da África”.<sup>119</sup>

A possibilidade de diálogo entre essas culturas não teria sido facilitada apenas pela capacidade de assimilação de novos símbolos por parte dos povos centro-africanos. Ao observamos o trabalho de Kairn Klieman, intitulado *Of ancestors and earth spirits*, percebemos que há milênios os povos falantes do tronco linguístico banto migravam no interior da África Centro-Occidental, principalmente pela variedade oferecida pelas florestas tropicais da região.<sup>120</sup> Seria comum, entre os povos analisados, estarem articulados em torno de um temor comum em relação aos ambientes das florestas, já que seriam locais sagrados, território dos ancestrais e dos espíritos que tomavam conta da comunidade e intercediam junto ao criador.<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 292.

<sup>118</sup> SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 292.

<sup>119</sup> CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. *João Pataca e sua Quadrilha mais mansa do quilombo do Catucá*. In: SOUZA, Laura de Mello; FURTADO, Junia & BICALHO, Maria Fernanda (Org.). *O governo dos Povos. Relação de Poder no Mundo Ibérico na Época Moderna*. SP: Alameda, 2009. p. 455-464.

<sup>120</sup> KLIEMAN, Kairn. *Of Ancestors and Earth Spirits: New Approaches to Interpreting Central African Politics, Religion, and Art*. In: LAGAMMA, Alisa (org.). *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2007, p. 33-61.

<sup>121</sup> KLIEMAN, Kairn. *Of Ancestors and Earth Spirits...*, 2007, p. 38.

Esse é um ponto importante a ser destacado, acostumados a constantes migrações, tornou-se um costume bastante propagado entre os povos centro-africanos um princípio básico de postura respeitosa perante os primeiros habitantes do local, ao qual chamavam “os donos da terra”, acreditavam que sem as bênçãos desses espíritos a comunidade iria murchar e morrer, já que não alcançariam a fertilidade e a fecundidade necessárias para plantarem e procriarem, dessa forma, perderiam um bem precioso, a saúde. Por conta disso os que por último chegavam também procuram unir-se em casamento com os antigos moradores, assim estariam também apaziguando ancestrais que não eram os seus próprios, mas, dependeriam de sua atuação na nova terra. O contato com esses ancestrais se dava através de cerimônias de investiduras comandadas por líderes religiosos locais dotados para tais ofícios.<sup>122</sup>

Com essas informações temos condições de nos aproximarmos um pouco mais desse contato entre centro-africanos e a diversidade de populações indígenas em solo brasileiro, eram os “donos da terra” em termos de ancestralidade, e profundos conhecedores das plantas e principalmente suas utilizações. Falamos de povos com florestas localizadas na mesma zona do globo, os trópicos, como ressaltou Nei Lopes ao abordar as possibilidades de diálogos entre as duas culturas.<sup>123</sup> A essa altura, ganha importantes significados a presença de negros fantasiados de caboclos velhos e índios com penas nas cabeças, desfilando todos os anos pela Rua do Ouvidor. Encenavam momentos cruciais para a vida religiosa, dos vivenciavam, ou eram influenciados por princípios sagrados centro-africanos. Um poderoso *nganga* chamado de *Quimboto*, vencia a morte e derrotava a tribo do caboclo. A presença dos índios e de seu líder representava provavelmente, naquela encenação um respeito mútuo entre as culturas, principalmente se levarmos em conta que o caboclo conseguia, por fim, reviver *mamêto*, filho dos monarcas, que voltava a vida graças à *ventura*.

Essa, inclusive, é o segundo ponto a ser observado, a *ventura*, mesmo que já tenhamos discutido esse ponto, no Brasil graças à influência dos povos centro-africanos, ela se propagou e ganhou significados distintos dentro das diferentes camadas sociais. Ao longo do século XIX, principalmente na sua segunda metade, foi comum a população se deparar com brados dessa natureza:

---

<sup>122</sup> KLIEMAN, Kairn. *Of Ancestors and Earth Spirits...*, 2007, p. 44-45.

<sup>123</sup> LOPES, Nei. *Bantos índios, ancestralidade e meio ambiente*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Guerreiras da Natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente*. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 197.

A fortuna é e foi sempre a causa mais difícil de alcançar. Entretanto só não tinha fortuna quem não queria, porquanto na rua do Riachuelo nº 73 havia uma casa de dar fortuna, que longe de corresponder ao seu fim, só deu infelicidade a uns poucos indivíduos que ante ontem lá foram presos às 11 horas da noite. Estamos certos que desistirão da mania de serem felizes, pelo menos daquela casa.<sup>124</sup>

A compreensão de fortuna e infortúnio, bem e mal caminhavam juntas e se confundiam a todo instante, mesmo em solo africano. Segundo Willy de Craemer, Jan Vansina e Renee Fox, existiam maneiras diferentes de se enxergar os fenômenos religiosos. Um pelo olhar da religião, outro pela magia, tudo dependeria do alcance dos objetivos específicos. Se os interesses fossem meramente pessoais, tal como se tornar rico, roubar, buscar o sucesso de várias formas, esse seria o campo do encanto, da magia. Contudo, se os objetivos fossem visando o bem comunitário, passando pela aceitação do coletivo, a prática seria vista como religião.<sup>125</sup> Desejar um filho poderia ser interpretado de ambas as formas, se o filho fosse um desejo comunitário, a sua busca seria considerada religião, mas se o desejo fosse visando privilégios pessoais como ter melhor posição frente a outras esposas do marido, a vontade passava pelo campo da magia.

Para os autores, os componentes que constituíam a magia e a religião, eram os mesmos, e suas definições dependiam dos objetivos a serem alcançados. O que existia de comum era a crença de que as experiências e aspirações dos seres humanos faziam parte de uma ordem natural das coisas, a *ventura*. Como vemos, a forma de se aproximar da *ventura* é que causava diferentes interpretações. Isso não foi diferente em solo brasileiro. Acreditamos que o próprio nome escolhido pelos agentes da lei, e amplamente difundido pela imprensa ao longo do século XIX, sofreu influência desse complexo religioso centro-africano, as *casas de dar fortuna*. A ideia exposta na matéria da *Gazeta de Notícias*, do dia vinte e três de agosto de 1875, de quem frequentava tais casas religiosas estava em busca de fortuna, ou seja, sorte fácil, permeou todo século XIX. Todavia cabe ressaltar que os participantes não compreendiam dessa maneira. Isso

---

<sup>124</sup> *Gazeta de Notícias*, 23/08/1875.

<sup>125</sup> CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa...*”, 1976, p. 460.

se encaixa no que E. P. Thompson chamou de “fluxo contínuo”, quando se quebram as permanências sugeridas pelo pensamento de “tradição” e o costume passa a ser visto como um campo de mudanças e disputas, onde os interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes.<sup>126</sup>

Vale, portanto, observarmos as diferentes interpretações que a ideia de ventura possibilitou aos moradores do Sudeste brasileiro. Para isso, podemos lançar um olhar mais atento ao processo sofrido por Antônio Francisco, ou *Rei Mandinga*, como ficou conhecido nas páginas do *O Paiz*.<sup>127</sup> O ano era o de 1899, já se passavam dez anos de República e nove do novo Código Penal de 1890, que criminalizou a prática da feitiçaria e do curandeirismo. O cenário do flagrante policial era a estalagem, destinadas a mulheres, da portuguesa Maria José Cordeiro, situada na Rua do Lavradio nº 42. As moradoras foram levadas à sala de depoimento do delegado da sétima circunscrição. A primeira a depor foi a dona da estalagem, Maria José Cordeiro, que alegou ser recomendada por uma mulher da Rua Riachuelo a procurar por um Leopoldo de Tal,<sup>128</sup> para que esse restabelesse a saúde de pequena filha, como apresentado no primeiro capítulo, foi-lhe receitado banhos de ervas e a filha teria apresentado melhoras por três dias, mas logo depois veio a piorar e falecer.<sup>129</sup>

Maria José Cordeiro continuou buscando atendimento com Leopoldo e, posteriormente, Antônio Francisco. Alegou, em seu depoimento, que sua casa de pensão nos últimos meses só vinha lhe dando prejuízos. A dona da estalagem tinha bons motivos para tentar mudar sua maré de má sorte, além do grande sofrimento de ver morrer sua filha, os negócios de sua casa não andavam bem. Seria a desventura dentro da visão centro-africana, e a resposta dada por Maria José ao delegado nos ajuda a pensar na propagação desse complexo religioso, afirmou que “apenas mandou fazer esse trabalho com fins de melhorar sua sorte e não com o fim de fazer o mal a pessoa alguma”, ainda se justificou alegando ser “analfabeta” e que, por esse motivo, acreditava nessas coisas.<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes Comuns*: Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 15-16.

<sup>127</sup> *O Paiz*, 26/08/1899.

<sup>128</sup> Além de Antônio Francisco, aparece no processo como um líder religioso que dava ordens e receitas Leopoldo de Tal, que segundo depoimentos fora apresentado primeira a dona da estalagem.

<sup>129</sup> Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Auto de Declaração de Maria José Cordeiro.

<sup>130</sup> Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Auto de Declaração de Maria José Cordeiro.

Cabe pensarmos no termo “analfabeta” como uma estratégia da dona da estalagem. Talvez buscasse minimizar sua “culpa”, valendo-se do discurso oficial civilizador, de que as práticas religiosas de matriz africanas estavam fortemente associadas a pessoas ignorantes. Dessa forma, poderia supor que declarar-se “analfabeta”, de alguma maneira, atenuaria as acusações que pesavam sobre si.

A ideia de não buscar o mal, nem para si, nem para o alheio, também foi compartilhada por outras mulheres. Luiza Levi fora moradora da estalagem do Lavradio, e na ocasião contava com vinte e quatro anos, em seu depoimento, informou que apresentou Antônio Francisco, o *Rei Mandinga*, a Maria José Cordeiro, entretanto, tratou de deixar claro que a medida foi esperando que o “feiticeiro” tirasse o “caiporismo da casa” da Rua do Lavradio.<sup>131</sup> Elvira Vasques, de vinte e oito anos, também moradora da estalagem, procurou frisar que os trabalhos feitos por Maria José Cordeiro foram “com o fim de melhorar a sua sorte, pois que nestes últimos tempos tem sido infeliz na sua casa de pensão, e não com o fim de fazer mal a pessoa alguma”.<sup>132</sup>

Em *O medo do feitiço*, Yvonne Maggie, analisando processos crimes de feitiçaria, do fim do século XIX e as primeiras décadas do XX, destaca que a sociedade mantinha forte o medo das práticas ditas de feitiçarias. A autora percebe que a condução dos processos era feita sem o questionamento das práticas religiosas, mas sim de suas finalidades. Principalmente nos processos do início do século XX, observou-se uma polícia fazendo distinções das práticas, tal como alto espiritismo, que seguia os preceitos de Allan Kardec, amplamente difundidos no Brasil desde a segunda metade do XIX, pelos mesmos jornais que criticavam duramente as práticas africanas, e a chamada macumba ou magia negra marcada pela presença dos espíritos africanos e dos caboclos indígenas.<sup>133</sup>

Acreditamos que essa percepção de “medo do feitiço”, passando pela compreensão do bom e do mau espiritismo, apresentada por Yvonne Maggie, em muito se deu pela influência da doutrina kardecista, que com bastante força se propagava pela sociedade, principalmente entre membros da elite letrada, que o compreendiam como algo a ser propagado e estudado. Entretanto, ressaltamos que essa lógica, de prática bem

---

<sup>131</sup> Processo n° 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Auto de Declaração de Luiza Levi.

<sup>132</sup> Processo n° 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Auto de Declaração de Elvira Vasques. Grifos nossos.

<sup>133</sup> MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, p. 171-192.

intencionada, contra o que era visto como práticas negativas, em muito passou pela propagação do complexo religioso centro-africano de *ventura* e *desventura*. Se levarmos em consideração os depoimentos das moradoras e frequentadoras da estalagem da Rua do Lavradio 42, perceberemos que a grande maioria dos depoentes buscou isentar Maria José Cordeiro da intenção de praticar o mal. Todavia, nem todas as pessoas compreenderam as práticas desenvolvidas no estabelecimento dessa maneira.

A portuguesa Ana Vieira, de trinta anos e viúva, também morou por algum tempo no nº 42 do Lavradio, no momento da atuação policial informou que já havia se mudado para a Rua do Senado nº 3.<sup>134</sup> A conterrânea de Maria José não titubeou em relacionar a estalagem com constantes práticas de feitiçaria, informou que nos últimos tempos a casa era defumada com frequência, e que via colocarem debaixo das camas das inquilinas uns pós brancos, dos quais ela não sabia o que era. Declarou que viu por várias vezes pelo buraco de sua fechadura, Leopoldo de Tal “matando galinhas a fim de fazer despachos”. O tom folhetinesco da depoente ganhou ares de acusação, ao afirmar que a finalidade do ato seria trazer atraso para sua vida, deixou claro que isso era uma prática comum de Maria José, e que ela própria já havia colocado a pedido da dona, uns pós brancos e azeite no quarto de Rita. Ressaltou que todas as vezes que uma inquilina mudasse de moradia, a portuguesa buscava fazer feitiços para atrasar a vida da pessoa, afirmou ser esta uma fala comum a Maria José, “que havia de atrasar a vida desta ou daquela pessoa”.<sup>135</sup>

Talvez a diferente interpretação de Ana Vieira se desse pelo fato de ter desavenças com Maria José, e viu na possibilidade do depoimento um modo real de prejudicá-la, ou então ao sair da estalagem do Lavradio teve uma piora de vida e rapidamente associou ao que via na casa de Maria José. O fato é que o mesmo ato era visivelmente interpretado de modo diferente por diversos segmentos da sociedade, Ana Vieira foi uma das poucas que assinou seu próprio depoimento, talvez o fato de saber escrever seu nome não fosse suficiente para aproximá-la de uma elite letrada, mas suas declarações estavam bem próximas das observadas nos jornais.

No dia vinte e seis de agosto de 1899, foi a vez de Antônio Francisco, o *Rei Mandinga*, ir à sala de audiência do delegado, quando confirmou que fora apresentado a

---

<sup>134</sup> Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Auto de Declaração de Ana Vieira.

<sup>135</sup> Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Auto de Declaração de Ana Vieira.

portuguesa por Luiza Levi. Salta aos olhos o fato de não ter negado seu ofício perante o delegado, confirmou que defumou a estalagem com o intuito de “melhorar a situação pecuniária da proprietária” e, como sabemos, a sorte da mesma dependia diretamente do pagamento e do bom rendimento de suas inquilinas, por isso, o líder religioso afirmou que seu trabalho também buscou melhorar a sorte das mulheres que alugavam os quartos de Maria José. Confirmou que havia cobrado cem mil reis pela execução do ritual.<sup>136</sup> Como sabemos, as palavras recolhidas em um depoimento são quase sempre cuidadosamente elaboradas por quem responde, principalmente se as respostas tiverem o poder de resultar em sua condenação. Dessa forma, as afirmações de Antônio Francisco reforçam a ideia da atuação do *nganga* que tinha poderes de intervir na sorte do indivíduo. A certeza de que estava atuando sem o intuito da maldade, lhe permitiu talvez informar até sua quantia cobrada pelo serviço.

Existiam interpretações diferentes de se compreender essa prática. Aos participantes parece clara a crença no mundo regido pela *ventura* e *desventura*, necessitando da intervenção do especialista para melhorar os rumos da sorte. Os depoimentos do caso de Antônio Francisco caminham para essa compreensão, melhorar a sorte dos envolvidos na trama. Até o bom e velho Santo Antônio, o *Ntoni Malau*, ou seja, Antônio da boa ventura em solo africano, foi utilizado por Maria José Cordeiro. Segundo o depoimento de Rita de Cássia Carmem, brasileira de vinte e cinco anos e também moradora da estalagem, o santo fora utilizado com o intuito de “fazer com que o dinheiro aparecesse”.<sup>137</sup> É bem provável que esse mundo não fosse de todo compreendido por parte das elites do Sudeste, a ideia que permeava o imaginário de parte desse grupo era a da sorte fácil, sem mais esforços, como bradava a maioria das denúncias jornalísticas.

Tal compreensão pode ter ocorrido não só a partir da prática de se buscar a ajuda de líderes religiosos, visando alcançar as mais diversas sortes de coisas, que ia desde assuntos corriqueiros do dia a dia, a conquistar corações alheios, melhorar a sorte financeira, a saúde física e espiritual, entre tantos outros possíveis motivos. Acreditamos que as diferentes interpretações da busca pela *ventura*, principalmente a desqualificação dos líderes religiosos, passou pela forte atuação da classe médica, que

---

<sup>136</sup> Processo n° 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Auto de Declaração de Antônio Francisco.

<sup>137</sup> Processo n° 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Auto de Declaração de Rita de Cássia Carmem.

buscava legitimizar suas práticas perante a sociedade na segunda metade do século XIX. Dessa forma, desqualificar a atuação de “feiticeiros” e “curandeiros”, ajudava a classe no seu intento.

Sidney Chalhoub, em *Cidade febril* trabalha a diferente compreensão do mesmo assunto por parte da população que vivia no Brasil ao longo dos Oitocentos. A questão girava entorno das doenças que assolavam as cidades do Império, atingindo principalmente a população mais pobre, compreendidas pelos governantes como as “classes perigosas”, dentre outros, responsáveis pela propagação de doenças, já que suas moradias apresentavam condições insalubres. Segundo o autor, moradores de cortiços espalhados pela corte se tornavam duplamente perigosos, pois além de propagarem as doenças, desafiavam as políticas de controle social das epidemias no meio urbano.<sup>138</sup>

Com a rápida propagação de varíolas, o poder público se viu na necessidade de tomar medidas de vacinação da população, na primeira metade do século XIX, é aí que Chalhoub identifica diferentes interpretações quanto ao uso da vacina. A recusa por boa parcela da população, formada por negros e pobres, de fazer uso da vacina fazia com que médicos e sanitaristas julgassem como pura ignorância da população, ou até mesmo o medo de que a prevenção causaria ainda mais males. Os profissionais não conseguiam compreender algumas alegações como a necessidade de não interferir no curso natural das doenças. Em 1856, em meio à epidemia de cólera no Rio de Janeiro, o Dr. Costa bradava contra coisas estranhas que aconteciam em Pernambuco, onde o presidente da província havia permitido a um negro curandeiro, atuar nas casas e nos hospitais acompanhados oficialmente de guardas.<sup>139</sup>

Chalhoub buscou compreender o universo de crenças que permeava o imaginário da população mais afetada pelas doenças, os pobres, libertos e escravos, e dessa forma, se aproxima do complexo religioso centro-africano, em que as doenças eram causadas por males espirituais, ou pelas mãos de um determinado feiticeiro, e para resolver tal situação de *desventura*, era necessário recorrer a um especialista, os *ngangas*, que conseguiam, através de rituais, manipular as forças sobrenaturais do universo. Dessa maneira, o autor salienta:

---

<sup>138</sup> CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril* – Cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 27-30.

<sup>139</sup> CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril...*, 1996, p. 123-135.

Em suma, havia toda uma tradição cultural e religiosa que, dependendo de contextos históricos específicos, podia transformar esculápios em agentes da cólera, ou comissários vacinadores – feiticeiros brancos? – em inoculadores de bexigas e mortes. Certamente havia motivos que os doutores não podiam ou não se esforçavam por entender no “horror” à vacina registrado repetidamente em seus relatórios.<sup>140</sup>

Existiam maneiras diferentes de se compreender a propagação e as etapas de cura da doença, sendo até mesmo os agentes de saúde considerados como aqueles que poderiam transmitir os males à saúde alheia. Para determinada parcela da população, as doenças faziam parte do universo sobrenatural. Ainda observando a obra de Chalhoub, o autor lança mão de uma situação ocorrida em 1849, quando na tradicional procissão de início da Quaresma, a procissão de quarta-feira de Cinzas, o andor de São Benedito não participou do evento, sob a alegação de alguns carregadores de que branco não carregava negro nas costas mesmo que fosse santo. A febre amarela que assolou logo depois a cidade foi rapidamente associada à cólera do santo que nunca havia deixado de participar da procissão, desde os tempos coloniais.

Chalhoub, com base em observações da historiadora Mary Karasch, destaca que era forte a devoção a São Benedito entre a população negra da cidade, e esse era capaz de exercer o chamado “controle dual”, ou seja, protegia contra o flagelo da doença e também seus devotos contra o veneno. Teria sido usado em diversas ocasiões para detectar e conter práticas de bruxaria e feitiçaria. Dessa forma, Chalhoub observa semelhanças entre os poderes conferidos ao santo e *Omolu* (ou *Xapanã* ou *Obaluaiê*), que faziam parte do panteão dos orixás iorubá e nagôs. Além da aproximação do orixá com as práticas do santo, o autor descreve os procedimentos básicos entre os bacongós, para enfrentarem uma epidemia no início do século XIX. Como já observamos o *nkisi* era detalhadamente preparado pelo *nganga*, nesse caso específico, predominava a cor vermelha, e um de seus saquinhos contendo a bilonga era feito de fibras de rafia, que lembravam em muito a vestimenta de *Obaluaiê* iorubano.<sup>141</sup>

O conjunto de crenças centro-africanas permitia com certa facilidade a assimilação de novos símbolos, principalmente com características tão próximas às apresentadas pelos *ngangas*. Outro ponto importante a ser destacado é que ainda em

---

<sup>140</sup> CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril...*, 1996, p. 137.

<sup>141</sup> CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril...*, 1996, p. 144.

solo africano, principalmente em graves momentos como epidemias, novos símbolos eram incorporados conforme as circunstâncias e necessidades.<sup>142</sup> Uma epidemia que assolava uma parcela considerável da população de livres, libertos e escravos era uma situação bastante plausível para se assimilar novas forças sobrenaturais. Acreditamos não ter sido essa a única situação que propiciou a aproximação entre o conjunto de crenças centro-africanas das práticas iorubanas, mas o exemplo apresentado por Chalhoub lança luz sobre importantes momentos em que esse contato podia ter se intensificado.

Ressaltamos que mesmo os nomes pejorativos, escolhidos pelas elites do Sudeste escravista, para se referirem aos cultos de origem africana em solo brasileiro, principalmente nas freguesias urbanas da cidade do Rio de Janeiro, sofreram profunda influência do complexo religioso centro-africano, mesmo que tenha sido reinterpretado como destacamos na questão o *dar fortuna*. Já destacamos que até mesmo as origens dos nomes utilizados para denominar os cultos no final do século XIX e início do XX foram provenientes das regiões da África Centro-Occidental, como *candomblé*, *umbanda*, *mandinga*, *batuque*, *marimba* entre tantas outras.

\*  
\*       \*

Não buscamos demonstrar uma superioridade cultural e religiosa dos centro-africanos frente aos demais povos que desembarcaram ou já se encontravam em solo brasileiro. Por esse motivo é que acreditamos que o Rio de Janeiro serviu de cenário privilegiado para o diálogo entre diferentes matrizes religiosas e, como acontece em um diálogo, cada parte fornece sua contribuição, cede, impõe, reinventa, abrindo possibilidades para o surgimento de novos movimentos.

Como observamos ao longo desse capítulo, a população escravizada oriunda das regiões da África Centro-Occidental soube dialogar intensamente nesse cenário, e dinamizou o universo religioso nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro. As casas religiosas, denominadas *casas de dar fortuna*, se popularizaram, tornando-se conhecidas não somente nas páginas dos jornais e da pujante produção literária, mas do

---

<sup>142</sup> CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa...*”, 1976, p. 472-474.

conhecimento de uma parcela considerável da população. Acreditamos que boa parcela dos moradores das freguesias urbanas nunca tenha frequentado um desses espaços, mas se vontade ou necessidade tivesse, saberia com certa facilidade encontrar ou, ao menos, buscar auxílio em que soubesse apontar os caminhos.

Dentro dessas casas, líderes religiosos carismáticos atuavam com desenvoltura e recebiam clientes das mais variadas camadas sociais. Esses líderes, muitas vezes vistos como feiticeiros ou curandeiros, sem dúvida ajudaram a propagar pelas freguesias princípios religiosos oriundos das mais diversas regiões africanas, eram também os responsáveis pelo ensinamento de novos *ngangas* já nascidos no Brasil, e demais líderes. Assim, mantinham vivos os conhecimentos e tradições aprendidas em solo africano, ajudando a propagá-los entre as mais variadas camadas sociais.

## Considerações Finais

Findo o trabalho, é possível chegarmos a algumas importantes conclusões, a primeira delas é que as duas margens do Atlântico dialogaram intensamente ao longo do século XIX, sendo as freguesias urbanas do Rio de Janeiro fortemente impactados pelas ações e escolhas dos africanos e seus descendentes em solo brasileiro. No campo do sagrado, o contato entre o Reino do Congo com os portugueses e suas missões catequéticas, a partir do século XV, possibilitou não só o contato dos povos da região com o cristianismo europeu, mas sim uma reinterpretação de significados entre a religião europeia e o complexo sagrado centro-africano. Essa reinterpretação permitiu não uma conversão, como desejavam os missionários ao longo dos séculos, mas a manutenção de suas crenças e a incorporação de símbolos católicos.

Nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro, essas escolhas e incorporações foram fortemente sentidas dentro e fora das casas religiosas, não raras vezes, imagens de santos estavam incorporadas aos cultos de aflição surpreendidos pela ação da polícia e dos jornalistas. Outro fator, é que a segunda metade do Oitocentos foi um período ambíguo para o funcionamento desses espaços religiosos, ao mesmo tempo em que se espalhavam pelas ruas da cidade, tendo por vezes a atuação de mais de um líder religioso em uma mesma rua, demonstrando a disputa constante por legitimação, respeito e clientela, por outro lado, essas casas religiosas entraram na mira das autoridades por diversos fatores, sendo eles de natureza civilizatória, em um contexto de amplo debate emancipacionista, uma combativa classe médica em busca de legitimidade e que via constantemente seu ofício ser posto à prova devido à popularidade dos curandeiros e feiticeiros.

Por sua vez, esses *ngangas*, como eram conhecidos os líderes pelos fiéis e participantes, precisavam estabelecer não somente a respeitabilidade religiosa perante os seus, mas também tinham que construir redes de relacionamento que permitissem o pleno funcionamento de suas casas. Essas relações nos induzem a compreender que essas casas não funcionavam no anonimato, sendo conhecidas por significativa parcela da população. Mesmo quem desconhecesse, se por ventura um dia necessitasse do endereço de um *nganga*, não enfrentaria maiores dificuldades para conseguir.

Os *ngangas* foram vistos como “reis”, “rainhas”, “*Quibombos*” e eram os responsáveis pelo contato com o mundo dos espíritos, responsáveis por restabelecer a

saúde e a prosperidade entre a comunidade. Essa possibilidade de contato se dava pela manipulação dos *manipansos*, pequenas estatuetas compreendidas como divinas, e que tiveram suas características e funções propagadas por diversas camadas sociais, principalmente por figurarem nas páginas de jornais, periódicos, produção literária, discursos, entre outros. O complexo de crenças que passava pela compreensão de mundo regido pela *ventura* e *desventura* foi amplamente divulgado entre os moradores das freguesias urbanas do Rio. A busca por uma boa vida, nos mais diversos campos, impulsionava a procura por essas lideranças. Foram esses *ngangas* os grandes responsáveis pela propagação dos costumes religiosos da África Centro-Ocidental em solo brasileiro, e percebemos que, no decorrer do século XIX, passavam os conhecimentos litúrgicos a seus descendentes nascidos no Brasil.

Acreditamos, com isso, que as casas religiosas das freguesias urbanas, foram também locais de iniciações religiosas. Cultos de aflição eram praticados no coração da Corte, visando também o restabelecimento de saúde, o fim de uma má sorte, ou a anulação de uma ação direta de um feiticeiro mal intencionado. Esses rituais não eram frequentados ou praticados apenas pelas camadas populares, mas por membros das mais diversas esferas sociais, o que facilitava em muito as redes de relacionamentos dos *ngangas*.

Cremos que esse trabalho não encerra o objeto estudado, ao contrário, cria possibilidades para futuros aprofundamentos a respeito das escolhas no campo do sagrado feitas por centro-africanos e seus descendentes. A busca até aqui não foi a de apresentar uma superioridade religiosa dos povos estudados, mas demonstrar que diante de uma cidade cosmopolita como o Rio de Janeiro, souberam participar intensamente do diálogo religioso que se estabelecia na urbe, lembrando o “fluxo contínuo” thompsoniano em que o costume era apresentado como uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes. Foi o que demonstraram Felippes, Laurentinos, Firmos, Rosas, Antônio, Rainhas da Mandinga e do Canjerê, Reis, entre tantos outros poderosos líderes religiosos espalhados pela cidade.

Cabe informar que o *Rei Mandinga* e seus adeptos não foram condenados no processo movido na 6ª Vara Criminal, o juiz considerou que a Constituição de 1891 concedia plena liberdade de culto aos cidadãos brasileiros. A despeito da intensificação da perseguição, os ares republicanos livraram Antônio Francisco da mesma *desventura* de Juca Rosa, vinte anos antes. E pela sorte que teve, não é difícil imaginar que tenha

adentrado pelo século XX atendendo a angustiados fiéis desejosos por melhorarem suas sortes. Mas essa, já é uma outra história.

## **Fontes e Bibliografia**

### **Biblioteca Nacional**

*A Comédia Social*

*A Mãe de Família*

*A Nação*

*Correio Paulistano*

*Diário de Notícias*

*Diário do Rio de Janeiro*

*Gazeta de Notícias*

*Jornal da Tarde*

*Jornal do Commercio*

*O Paiz*

*Regeneração – Orgam do Partido Liberal*

*Semana Ilustrada*

### **Arquivo Nacional**

Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro

### **Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro**

Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte

Coleção 100, dossiê 237

### **Senado Federal**

Código Penal de 1890. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890.

<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>

### **Fontes Impressas**

Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil, e industrial do Rio de Janeiro – 1888.

ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. Santiago, Chile: Klick Editora, 1997.

CAVAZZI da Montecúccolo, João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (1687)*. Tradução, notas e índices pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1965.

*Codigo de Posturas da Illustríssima Camara Municipal do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro 1854: Typographia Dous de Dezembro, 1854.

DAPPER, Olfert. *Description de l’Afrique*. Amsterdam: Waesberge, Boom & Van Someren, 1686.

DEBRET, Jean Baptiste. *Voyage Pittoresque et historique au Brésil*. Paris: Firmin Didot Frères, Imprimeurs de L’institut de France, 1839, Tome III.

JÚNIOR, Antônio de Assis. *Dicionário Kimbundu-Português*. Luanda: Argente, Santos e Comp., Lda, 1942.

MELLO, Antônio Brandão. *Viagens de Exploração à Lunda Oriental 1913-1914*.

RIBEIRO, Júlio. *A Carne*. São Paulo: Martin Claret, 1999.

RIO, João. *As Religiões do Rio*. Editora Nova Aguilar – Coleção Biblioteca Manancial nº 47 – 1976.

SANTOS, Luiz Gonçalves dos (Padre Perereca). *Memórias para servir a História do Reino do Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro: Livraria Editora Zelio Valverde, 1942.

SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora – Empreza Litteraria Fluminense, 1890.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. *Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura*. Paris: Typographia de Firmin Didot, 1825.

TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas na costa occidental d’Africa*. Porto: Typographia da revista, 1850.

WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: SEELEY, SERVICE & CO. LIMITED, 1914.

## Bibliografia

- ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de. *Cárceres imperiais: a Casa de Correção do Rio de Janeiro. Seus detentos e o sistema prisional do Império, 1830 – 1861*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2009.
- \_\_\_\_\_. *O duplo cativo: Escravidão urbana e o sistema prisional no Rio de Janeiro, 1790 – 1821*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS. 2004.
- ASSIS, Machado. *Esau e Jacó*. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do Livro.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda Negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editôra, Editôra da Universidade de São Paulo, 1971.
- CARDONA, Giorgio Raimondo. “*Africani e Portoghesi: l’ altra faccia della scoperta*”. *Quaderni Portoghesi*, Pisa, n. 4, 1978. p. 145-161.
- CARNEIRO, Edson. *Religiões Negras. Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CARULA, Karoline. *A educação feminina em A Mãe de Família*. In: CARULA, Karoline, ENGEL, Magali Gouveia e CORRÊA, Maria Leticia (org.). *Os intelectuais e a nação: educação, saúde e a construção de um Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013, p. 85-112.
- \_\_\_\_\_. *O darwinismo nas Conferências Populares da Glória*. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 28, n° 56, p. 349-370. 2008.
- CARVALHO, Marcela Melo de. *Babel da crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2010.

- CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. *João Pataca e sua Quadrilha mais mansa do quilombo do Catucá*. In: SOUZA, Laura de Mello; FURTADO, Junia & BICALHO, Maria Fernanda (Org.). *O governo dos Povos. Relação de Poder no Mundo Ibérico na Época Moderna*. SP: Alameda, 2009. p. 445-464.
- CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 45-59.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Das línguas africanas ao português brasileiro*. *Afro-Ásia*, nº 14 (1983).
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Machado de Assis: Historiador*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. *Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador*. Rio de Janeiro: UFRJ, IFCS, PPGSA Tese de Doutorado, 2008.
- CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study*”, *Comparative Studies in and History*, 18:4, out., 1976, p. 458-475.
- ELTIS, David. BEHRENDT, Stephen D. RICHARDSON, David. *A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências*. *Afro-Ásia*, nº 24, 2000, p. 9-50.
- ENGEMANN, Carlos. *De Laços e de Nós: breve estudo acerca de comunidades escravas no sudeste brasileiro no século XIX*. *Revista do Mestrado de História – USS*, v.7.
- \_\_\_\_\_. *De laços e nós*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Mundos Torcidos: diferenças entre crioulos e africanos na dinâmica da construção de comunidade de grandes propriedades no Sudeste brasileiro do século XIX*. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*. Volume 1 – Nº 2 – Dez 2009. p.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2010.

FIGUEREDO, João de Castro Maia Veiga. “*Feitiço de homem branco*”: Ruptura e continuidade na concepção de “feitiço” nos diários de viagem de Antônio Brandão de Mello (1909-1915). *MNEME revista de humanidades*. Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. V. 10. N. 26, jul./dez.2009.

FLORENTINO, Manolo. *De escravos, forros e fujões no Rio de Janeiro imperial*. Revista USP, São Paulo, n° 58, p. 104-115, junho/agosto 2003.

\_\_\_\_\_. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FREIRE, Jonis. *Escravidão e família escrava na Zona da Mata Mineira oitocentista*. Tese de doutorado. Campinas, SP: 2009.

GÓES, José Roberto. *O cativo imperfeito: um estudo sobre a escravidão no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX*. Governo do Estado do Espírito Santo, Secretaria de Estado da Justiça e da Cidadania, Secretaria de Estado da Educação, 1993.

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRAHAM, Richard. *Alimentar a cidade. Das vendedoras de rua à reforma liberal (Salvador, 1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Another middle passage? The internal slave trade in Brazil*. In: Walter Johnson. (Org.). *Domestic Passages: Internal Slave Trades in the Americas, 1808-1888*. New Haven: Yale University Press, 2005.

GUINZIBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo. Cia das Letras, 1989.

HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro – Repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997.

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

KLIEMAN, Kairn. *Of Ancestors and Earth Spirits: New Approaches to Interpreting Central African Politics, Religion, and Art*. In: LAGAMMA, Alisa (org.). *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2007, p. 33-61.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: Escravos e Senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1998.

- \_\_\_\_\_. *Marronnage et pouvoir colonial: Palmares, Cucaú et lès frontières de La liberte au Pernambouc à La fin Du XVII e siècle*. Éditions de L'EHESS. Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2007/3 62e Anne e, p. 639-662.
- LODY, Raul. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- LOPES, Nei. *Bantos índios, ancestralidade e meio ambiente*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). *Guerreiras da Natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 195-199.
- \_\_\_\_\_. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas algozes*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012.
- MACGAFFEY, Waytt. "*Dialogues of the deaf: europens on the Atlantic coast of Africa*". In: Stuart Schwartz, (org). *Implicit Understandings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Astonishment & Power: The Eyes of Unnderstanding: Kongo Minkisi*. Washington: Smithsonian Institut, 1994.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MANOLO, Florentino. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MENDES, Andrea. *Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia*. Duque de Caxias: APPH-CLIO, Série Recôncavo da Guanabara, volume 1, 2014.
- MOTTA, José Flávio. *Escravos daqui, dali e de mais além: o tráfico interno de cativos na expansão cafeeira paulista (Areias, Guaratinguetá, Constituição/Piracicaba e Casa Branca, 1861-1887)*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2012.
- NEPOMUCENO, Eric Brasil. *Carnavais da Abolição: Diabos e Cucumbis no Rio de Janeiro (1879-1888)*. Dissertação de Mestrado, UFF, 2011.
- PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: Relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- PRIORE, Mary Del. *O Castelo de Papel: uma história de Isabel de Bragança, princesa imperial do Brasil, e Gastão de Orléans, conde d'Eu*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

QUERINO, Manoel. *A raça africana e os seus costumes*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.

\_\_\_\_\_. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943/1947.

\_\_\_\_\_. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro. Graphia, 2001.

REIS, João José. *A Greve negra de 1857 na Bahia*. Revista USP, n° 18 (1993), p. 6-29.

\_\_\_\_\_. *De olho no Canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição*. Afro-Ásia, n° 24 (2000), p. 199-242

\_\_\_\_\_. *Domingos Sodré: Escravidão, Liberdade e Candomblé na Bahia do Século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. GOMES, Flávio dos Santos. CARVALHO, Marcus J. M. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (1822-1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Tambores e Tremores: A Festa Negra na Bahia na primeira metade do século XIX*. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Carnavais e outras f(r)estas: Ensaio de história social da cultura*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2002, p. 101-155.

RENAULT, Delso. *O dia-a-dia no Rio de Janeiro: segundo os jornais, 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília, 1982.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Civilização brasileira, s. a., 1935.

\_\_\_\_\_. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Majestades do oculto: imagens de líderes religiosos negros na literatura dos oitocentos no Brasil*. In: BELLINI, Ligia et al. *Formas de crer: ensaios de história religiosa no mundo afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio, EDUFBA, 2006, p. 249-271.

\_\_\_\_\_. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, IFCH, 2001. p. 25.

\_\_\_\_\_. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007.

- SANTOS, Santos. *As Freguesias do Rio Antigo*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1965.
- SELA, Eneida Mercadante. *Modos de ser, modos de ver: viajantes europeus e escravos africanos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A Manilha e o Libambo. A África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.
- SILVA, Eduardo da. *Dom Obá II d'África o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SILVA, Maciel Henrique. *Pretas de honra: vida e trabalho de domésticas e vendedoras no Recife do século XIX (1840-1870)*. Recife: Editora Universitária da UFPE, coedição, Salvador: EDUFBA, 2011.
- SLENES, Robert W. “‘Malungo, ngoma vem!’: África coberta e descoberta no Brasil”, *Revista USP*, nº 12, dez./jan./fev., 1991-1992, p. 48-67.
- \_\_\_\_\_. *Na Senzala uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)*. In: LIBBY, Douglas Cole & FURTADO, Júnia Ferreira. (orgs.), *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 291-292.
- \_\_\_\_\_. *The Brazilian internal slave trade, 1850-1888: Regional economies, slave experience and the politics of a peculiar market*. In: Walter Johnson. (Org.). *Domestic Passages: Internal Slave Trades in the Americas, 1808-1888*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*/Carlos Eugênio Líbano Soares, Flávio dos Santos Gomes, Juliana Barreto Farias. – Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: APERJ, 1998.
- SOARES, Luís Carlos. “O povo de Cam” *na capital do Brasil: A escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro. Faperj-7Letras, 2007.

- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUSA, Jorge Prata de. *A política dos escravos: indisciplina, insurreição e religiosidade*. Texto inédito.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro*. *Tempo*, vol. 6, num. 11, julho, 2001, UFF.
- SOUZA, Rafael Pereira de. “*Batuque na cozinha Sinhá num quer!*”. Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890). Dissertação de mestrado: UFF, 2010.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- THOMPSON, Robert Ferris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American art and philosophy*. Vintage Books, New York, 1954.
- THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In: HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico – 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Kingdom of Kongo: Civil Wars and Transition, 1641-1718*. Wisconsin Press, 1983.
- VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, séculos XV-XVII*. *Tempo*. Rio de Janeiro, v. 3 nº 6, p. 95-118, dez. 1998.
- \_\_\_\_\_. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VANSINA, Jan. *O Reino do Congo e seus vizinhos*. In: OGOT, Bethwell Allan (editor) *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. UNESCO III. Brasil. Ministério da Educação IV. Universidade Federal de São Carlos, 2010, p. 654.