

**UFRRJ**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**TESE**

**CAMINHOS DO SAGRADO: RITOS CENTRO-AFRICANOS E A  
CONSTRUÇÃO DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NO RIO  
DE JANEIRO DO OITOCENTOS**

**Eduardo Possidonio**

**2020**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**CAMINHOS DO SAGRADO: RITOS CENTRO-AFRICANOS E A  
CONSTRUÇÃO DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NO RIO  
DE JANEIRO DO OITOCENTOS**

**EDUARDO POSSIDONIO**

Sob a Orientação da Professora Doutora

**Margareth de Almeida Gonçalves**

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual.

*O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – E da Fundação Biblioteca Nacional.*

*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – And the Fundação Biblioteca Nacional.*

Seropédica, RJ  
junho de 2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P856 c Possidonio, Eduardo , 1980-  
Caminhos do Sagrado: ritos centro-africanos e a  
construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de  
Janeiro do Oitocentos. / Eduardo Possidonio. -  
Seropédica, 2020.  
368 f.: il.

Orientadora: Margareth de Almeida Gonçalves.  
Coorientador: John K. Thornton.  
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do  
Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História,  
2020.

1. centro-africanos. 2. cultos de aflição-fruição.  
3. ngangas. 4. quimbandas. 5. celebrações afro  
cariocas. I. Gonçalves, Margareth de Almeida, 1957-  
orient. II. Thornton, John K., -, coorient. III  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Programa de Pós-Graduação em História. IV. Título.

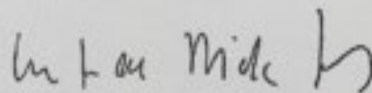
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E  
DOUTORADO

**EDUARDO POSSIDONIO**

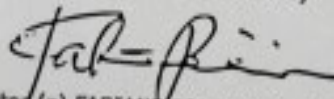
Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de  
DOUTOR EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História –  
Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e  
Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 30/06/2020

Banca Examinadora:



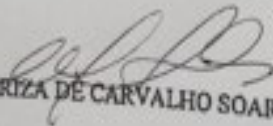
Doutor (a) MARGARETH DE ALMEIDA GONÇALVES - UFRRJ  
(Presidente e Orientadora)



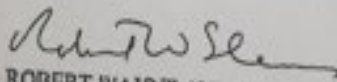
Doutor (a) FABIANE POPINIGIS - UFRRJ



Doutor (a) JOHN KELLY THORNTON - BOSTON UNIVERSITY



Doutor (a) MARIZA DE CARVALHO SOARES - UNIFESP



Doutor (a) ROBERT WAYNE ANDREW SLENES - UNICAMP



*Em memória de*

*Sueli da Silva Santos, Nair da Silva Pontes,  
Carlos Engemann e Arlete Lins Possidonio*

## AGRADECIMENTOS

Agradecer... Algo de suma importância quando se chega ao final de uma etapa como esta, principalmente pela certeza que carrego de que, da tese, solitária somente a responsabilidade sobre o texto, uma vez que sua elaboração só é possível com a participação de muitas mãos. Dessa forma, creio que, não por acaso, seja essa a etapa mais difícil de uma redação, principalmente no doutorado, já que, aumentado pelo cansaço, o risco de esquecer alguma pessoa ou determinada situação que tenha sido de fundamental importância na caminhada é muito grande. Assim, começo pedindo perdão pelas inevitáveis ausências, mas creiam, elas não podem cair na conta da ingratidão jamais... São, sim, resultado de uma fadiga inevitável de um fim de caminhada, que só não é maior que o alívio e a gratidão que envolvem o ponto final.

Começo agradecendo a minha esposa e companheira Eneida, que me proporcionou o apoio necessário ao longo de todo esse demorado período, que não envolve somente o doutorado, mas toda a trajetória acadêmica. Sem você nem sei como seria. Obrigado, minha amada. Aos meus pais, incríveis seres humanos que educaram muito bem todos os seus filhos no caminho da retidão e da boa batalha e que sempre foram os primeiros a me incentivar e entender as minhas ausências nesse período, e não foram poucas... Dona Ivone e Manoel, amo vocês. Privilegiado que sou, fui, desde cedo, abraçado por mais uma linda família, meus *paidrinhos*, Athos e Sandra. A ligação na hora certa, o bom incentivo, a palavra de carinho e o respeito à dolorosa ausência... Como sou grato... Amo vocês...

Irmãos tenho muitos, os de sangue e os do coração. Gisele, obrigado pela parceria e pelo presente lindo que cresceu junto com a tese, Miguelito. Thiago, companheiro de caminhada e de vida, em meio à tese me presenteou com a Dudinha, linda! Cássio, o presente que você me deu há oito anos, o livro da professora Linda Heywood, deu frutos, obrigado pelos meus sobrinhos! Júlio, irmão e amigo de todas as horas, meus sobrinhos são lindos. Valeska, obrigado pelas boas gargalhadas de nossas conversas, mesmo a distância elas chegavam na hora certa. Vanessa, minha irmã mais velha, obrigado por todas as boas vibrações que sei que emanam de você, meu sobrinho é lindo! Vivian, doçura e paciência... Mesmo não sendo seu forte, o companheirismo é incrível, sim, meu sobrinho é um modelo de tão lindo!

Amigos são muitos, talvez correndo o maior dos riscos, optei por representar todos eles pelo olhar da caminhada acadêmica. Moisés Peixoto Soares, companheiro de batalha, sempre disposto a trocar ideias e a debater hipóteses, além, é claro, da boa conversa jogada

fora, pausa de que todo pesquisador precisa. Estamos juntos nessa batalha! Sou grato por trabalhar com grandes figuras: como Aline Xavier, Márcia da Gama, Alessandro Araújo, Luciana Nascimento e Gustavo de Rezende, grandes companheiros do dia a dia e de compartilhamento de pesquisas. Nesse período, dividimos nossos sonhos e angústias, que variavam do serviço público à academia, obrigado por tudo! Jonis Freire e Karoline Carula, vocês continuam incríveis, obrigado por tudo. Aos demais companheiros de batalha que compartilharam das alegrias e angústias desta caminhada, agradeço, e, de forma muito especial, agradeço às mulheres incríveis que tive a sorte de ter como diretoras de minhas escolas: Paula Ferraz, logo no início da caminhada, e, atualmente, Nilce Gama e Fabricia Azevedo Aragão. Vocês sabem o quanto sou grato pela parceria estabelecida nos últimos anos. Karen Ferreira, Carlos Artigo, Neide Croner, meus sogros Ana Carvalho e Jefferson Carvalho, companheiros para todas as horas, agradeço a parceria e a compreensão pelas ausências... Companheira Claudiane Torres, grande amiga e excelente pesquisadora, com você descobri o fascinante mundo da pesquisa, é uma cachaça...

Querido Tateto *Munene*, sua generosidade é impagável, sempre disposto a esclarecer minhas muitas dúvidas acerca do sagrado afro-brasileiro. Tata *Giamba*, amigo de longa data, zeloso companheiro de todas as horas, pronto para atender minhas demandas de leitura, mesmo virtualmente, grande companheiro da minha estadia em Boston. Tata e Tateto, vocês são incríveis, não tenho como agradecer por tanto carinho. Ao Grupo de Pesquisa A Cor da Baixada, é muito gratificante chegar nesta etapa e acompanhar a produção de cada integrante. Nielson Bezerra, obrigado meu amigo, suas sementes estão frutificando... Marta Ferreira, Juliana dos Santos Lima, Vitor Hugo Monteiro, Eliana Laurentino, Edyanna Barreto, Daniela Cavaleiro e Moisés Peixoto, obrigado e sigamos na luta. Aos meus alunos da Pós-Graduação em História da África e da Diáspora Atlântica, do Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos, IPN, para os quais tive a alegria e a sorte de apresentar minhas hipóteses e amplamente discuti-las, além da importante contribuição deles pelo seu olhar sobre as religiões afro-brasileiras nos dias atuais com a qual sempre era brindado nas aulas.

Margareth de Almeida Gonçalves, elegância, erudição e, principalmente, o respeito ao pesquisador marcaram sua orientação. Sou muito grato por ter aceitado me acompanhar nesta caminhada do doutorado, suas constantes observações e apontamentos foram de suma importância para o desenvolvimento deste trabalho. À querida Mary del Priore, que, logo no início dessa caminhada, reuniu seus alunos do tempo de mestrado e ouviu de cada um o que esperava da vida acadêmica, reservando particulares observações especiais, que sigo rigorosamente. Mariza de Carvalho Soares, quanta generosidade, a você que me recebeu logo

após a defesa de minha dissertação e, de forma incrível, pontuou com diversas observações que serviram de norte para a redação desta tese, não sei como agradecer. Ressalto que, com todos que deram essas valiosas contribuições, divido os acertos da redação e assumo por completo a responsabilidade pelos possíveis equívocos.

Tania Bessone e Monique Gonçalves, obrigado por me receberem no Programa de Pós-Graduação da UERJ, para a eletiva de Tópicos Especiais em Política e Cultura, em que discutimos imprensa e a institucionalização de práticas científicas ao longo do Oitocentos. Aproveito e incluo Tânia Pimenta e Gisele Sanglard, que gentilmente me receberam como ouvinte no Programa de Pós-Graduação da Fiocruz, em que a arte e o ofício de curar foram apresentados e discutidos com excelência. Obrigado.

Robert Slenes, Bob, suas contribuições não somente na qualificação, mas em outras conversas e trocas de e-mail, foram de fundamental importância para a condução deste trabalho. Hoje entendo quando seus orientandos referem-se às flechas que você lança. Fabiane Popinigis, obrigado pelas instigantes provocações no momento da qualificação e os apontamentos apresentados. Aproveito para agradecer aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, em especial àqueles com quem tive contato ao longo das disciplinas obrigatórias do doutorado. Fábio Henrique Lopes, Luciana Mendes Gandelman e Marcello Otávio Basile, obrigado por todos os apontamentos recebidos ao longo de cada encontro. Roberto Guedes, obrigado pela parceria nesses últimos anos e especialmente pela disciplina de *Senhores forros*. Que momento importante para minha caminhada! Por fim, mas não menos importante, agradeço especialmente ao secretário do programa, Paulo C. Longarini, por toda presteza e paciência no decorrer de todo o processo. Você sabe fazer a diferença, obrigado por tudo.

Professor John Thornton e Linda Heywood, obrigado pela acolhida e, principalmente, pela troca, não somente enquanto estive no doutorado sanduíche na *Boston University*, mas desde o primeiro contato, com excelentes sugestões. Agradeço, em especial, a insistência em me aproximar de *Palo Monte* e as *Reglas afro-cubanas*, sim, elas tinham muito a me falar... Fui muito bem acolhido ao longo de minhas pesquisas em Boston, em especial, na *Mugar Libray*, onde mantinha meu espaço de estudo. Agradeço a todos na pessoa de Deirdre B. James, não tenho palavras para definir o que foi sua atenção ao longo de todo esse processo, da preparação à permanência em Boston. Ao *staff* da *Mugar Libray*, em especial aos companheiros do sexto andar, dedicado aos estudos africanos, Frances Restricks, Beth, quanta generosidade, obrigado por toda atenção e paciência. Rachel L. Dwyer, digo o mesmo para você. Gabeyehu Adugna, Gabe, companheiro, obrigado pelas boas conversas de final de

tarde. Vocês são incríveis. Agradeço ao querido companheiro Thomas Johnson, também integrante do mesmo time, pelas conversas, pelos livros e pelas oportunidades de apresentação de trabalhos no *New England Regional World History Association*. Em Boston tive a alegria de conhecer um seletto grupo de pesquisadores brasileiros, cada qual em sua área de atuação. Juntos, ao final de cada tarde, formávamos uma boa comunidade, e hoje somos amigos: Fábio Peixoto, Etyelle Araujo, Bernardo Frossard, Clarissa Veloso, Fabiane Abaurre, Murilo Arruda e Gabriela Sartori, com vocês dividi meus melhores dias em Boston.

Meus dois gatos: um agradecimento inusitado, que somente o pesquisador que os possui vai compreender, já que eles dispõem do dom de pressentir o momento certo em que você precisa de uma pausa, mesmo que esse aviso seja dado da maneira mais temerosa, como pisando ou deitando sobre o teclado, com o real risco de tudo ser perdido em definitivo...

Fui agraciado com importantes fomentos para desenvolver esta pesquisa, recebidos em diferentes momentos. Logo no início, a Fundação Biblioteca Nacional, que agradeço na figura da funcionária de carreira da instituição, Angela Di Sasio, por toda parceria. Da Capes recebi o financiamento, via Demanda Social, e, em especial, do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior, que me possibilitou desenvolver minha pesquisa em Boston.

## RESUMO

POSSIDONIO, Eduardo. *Caminhos do Sagrado: ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro do Oitocentos*. 2020. 358 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

A presente pesquisa tem por objetivo analisar a formação das práticas sagradas afro-brasileiras, ao longo do Oitocentos, pelo olhar da contribuição dos povos centro-africanos, grupo étnico que impactou o tráfico transatlântico até o seu término. O trabalho parte da análise dos primeiros pesquisadores brasileiros e o lugar reservado à compreensão das heranças centro-africanas em suas pioneiras contribuições. Seguindo para a primeira metade do século XIX, analisando as manifestações públicas de cultos de aflição-fruição realizadas nos principais logradouros da capital imperial, confundidas pelo olhar enviesado dos viajantes com festejos dominicais. A segunda metade do período foi marcada pela transição das celebrações para o interior das casas e sobrados situados nas freguesias urbanas da corte imperial, momento em que as lideranças religiosas disputavam palmo a palmo os espaços litúrgicos da urbe. Não por acaso, sacerdotes e sacerdotisas atuavam com desenvoltura a poucos metros uns dos outros. Com a interrupção do tráfico, a segunda metade da centúria marcou a necessidade de renovação das lideranças via complexos processos de iniciação ritualística, que, quando cruzados com fontes produzidas em solo centro-africano, demonstram um interessante desdobramento de um complexo processo de crioulização iniciado do outro lado do Atlântico. Tal processo resultou no nascimento de um cristianismo africano, sendo este a base para a compreensão dos rituais, que, pela desventura das lideranças carismáticas, que se viam envolvidas com a justiça, obrigadas a responder a demorados inquéritos e processos bem como a se submeter à exposição constante na imprensa, acabaram descortinando seus atos performáticos e suas escolhas no campo do sagrado. O cristianismo africano permitiu também lançar luz sobre as escolhas dos primeiros pesquisadores da questão do negro no Brasil, que optaram, muitas vezes, por silenciar ou, principalmente, não compreender as práticas sagradas centro-africanas, por acreditarem perdidas para o catolicismo romano. O trabalho conclui com a análise das primeiras décadas do século XX, permitindo não somente compreender os desdobramentos do período anterior, como desconstruir ideias preestabelecidas acerca das religiões afro-brasileiras, que se acreditava serem frutos de uma tradição.

**Palavras-chave:** Centro-africanos. Cultos de aflição-fruição. *Ngangas*. *Quimbandas*. Iniciações ritualísticas. Cura. Rituais.

## ABSTRACT

POSSIDONIO, Eduardo. *Paths of the Sacred: Central African rites and the construction of Afro-Brazilian religiosity in Rio de Janeiro in the 19th century*. 2020. 358 f. Thesis (Doctorate in History) - Postgraduate Program in History. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

This research aims to analyze the formation of Afro-Brazilian sacred practices, throughout the nineteenth century, through the eyes of the contribution of the Central African peoples, an ethnic group that impacted the transatlantic trafficking until its end. The work starts from the analysis of the first Brazilian researchers and the place reserved for the understanding of Central African heritage in their pioneering contributions. Then, starting in the first half of the 19th century, analyzing the public manifestations of affliction-fruition cults, held in the main streets of the imperial capital, confused by the biased look of travelers, as Sunday celebrations. The second half of the period was marked by the transition of celebrations to the interior of houses and *sobrados* located in urban parishes of the imperial court. Moment when religious leaders disputed the liturgical spaces of the city, not by chance, priests and priestesses acted with ease a few meters from each other. With the end of trafficking, the second half of the century marked the need for leadership renewal through complex processes of ritual initiation, which when crossed with sources produced in Central African soil, demonstrate an interesting unfolding of a complex process of Creolization initiated on the other side of the Atlantic, which resulted in the birth of an African Christianity, which is the basis for understanding the rituals, which due to the misfortune of the charismatic leaders who were involved with justice, obliged to respond to lengthy inquiries and processes, as well as constant exposure in the press, they ended up unveiling their performance acts and their choices in the field of the sacred. African Christianity also allowed us to shed light on the choices of the first researchers on the issue of blacks in Brazil, who often chose to silence or mainly do not understand the sacred Central African practices, because they believed they were lost to Roman Catholicism. The work concludes with an analysis of the first decades of the 20th century, allowing not only to analyze the developments of the previous period, but also to deconstruct pre-established ideas about Afro-Brazilian religions, which were believed to be the fruit of a tradition.

**Keywords:** Central Africans. Affliction-fruition cults. Ngangas. Kimbandas. Ritualistic initiations. Healing. Rituals.

## **LISTA DE ABREVIACÕES**

AN - Arquivo Nacional

BNdigital - Biblioteca Nacional Digital

BN - Biblioteca Nacional

LMCDC - Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte

LMCDDF - Livro de Matrícula da Casa de Detenção do Distrito Federal



## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Estalagem de Maria José Cordeiro, na Rua do Lavradio nº 42 (em destaque) ....	20
Imagem 2 - O Reino do Congo e seus vizinhos (Mapa) .....	41
Imagem 3 - <i>Pai Quintino</i> e seus seguidores .....	61
Imagem 4 - <i>Pai Quintino</i> , chefe da macumba da rua Araujo Leitão, no Engenho Novo. ....	65
Imagem 5 - “Yamanjá”, apresentada no trabalho de Magalhães Corrêa para “explicar” o <i>candomblé</i> no sertão carioca .....	70
Imagem 6 - “Oricha <i>Yemanjá</i> , Bahia” .....	71
Imagem 7 - “Throno ou bando esculpido do culto de Yêmanjá” .....	72
Imagem 8 - Dança do <i>Tambo</i> .....	112
Imagem 9 - Cidade de São Paulo de Loanda (Luanda) .....	115
Imagem 10 - Adoração ao bode .....	118
Imagem 11 - <i>Negertanz</i> .....	123
Imagem 12 - Slave Market at Rio de Janeiro - Augustus Earle .....	131
Imagem 13 - Juca Rosa em trajes ritualísticos .....	133
Imagem 14 - <i>Slave shop at Rio a Minas Merchant Bargaining</i> .....	134
Imagem 15 - Chifres ( <i>Os cornos</i> ) em uma loja do Rio .....	147
Imagem 16 - Rio de Janeiro: Serra dos Orgãos, Cabeça do Fraile .....	148
Imagem 17 - <i>Manipanso - marotte portée</i> .....	149
Imagem 18 - Negras novas levadas ao batismo .....	151
Imagem 19 - O negro feiticeiro .....	157
Imagem 20 - Dia de Reis em Cuba – <i>Días de Reyes</i> .....	159
Imagem 21 - “Negro Iniciado” – <i>négre costume pour su baptisé</i> .....	164
Imagem 22 - Feiticeiro e seus assistentes .....	177
Imagem 23 - Proximidades do Sagrado (Mapa) .....	189
Imagem 24 - Santo Antônio do nó-de-pinho .....	206
Imagem 25 - Figura de Santo Antônio. Reino do Congo, possivelmente do século XVII – XIX .....	209
Imagem 26 - Imagens de Santo Antônio do Congo .....	209
Imagem 27 – <i>Yowa</i> : a marca Kongo do cosmos e da continuidade da vida humana .....	214
Imagem 28 - Saberes da Kalunga – pensando o mundo contemporâneo a partir da epistemologia bacongo .....	216
Imagem 29 - Negro fandango <i>scene</i> , Campo St. Anna, Rio de Janeiro .....	218

Imagem 30 - Câmara Municipal da Vila de São João de Itaborahy (1920) .....	238
Imagem 31 - <i>Nkita Nsumbu</i> aberto .....	271
Imagem 32 - Inquice <i>Nkita Nsumbu</i> .....	272
Imagem 33 - Conteúdo do <i>Nkita Nsumbu</i> .....	273
Imagem 34 - Desenhos em forma de cruz em meio às orações .....	276
Imagem 35 - “Nos domínios da bruxaria” .....	278
Imagem 36 - Participantes do <i>candomblé</i> do Souza .....	280
Imagem 37 - Objetos ritualísticos do <i>candomblé</i> do Souza .....	281
Imagem 38 - Beco dos Ferreiros .....	297
Imagem 39 - Capela Imperial .....	299
Imagem 40 - Anúncio dos serviços do Dr. Corrêa Dutra .....	309
Imagem 41- Proximidades conflitantes .....	310
Imagem 42 - Assinatura de Laurentino .....	313
Imagem 43 - Anúncio médico .....	318
Imagem 44 - Leilão do espólio de Laurentino .....	322
Imagem 45 - Objetos apreendidos na ação policial na casa de Arsênio Vieira Magalhães ..	332
Imagem 46 - O Poder supremo do “Caboclo Cubatão” .....	333

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	15
CAPÍTULO 1 - JOGANDO LUZ SOBRE O OBJETO: OS PRIMEIROS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS E O LOCAL DOS CENTRO-AFRICANOS .....	39
1.1 Reino do Congo e o cristianismo africano .....	39
1.2 Os centro-africanos pelo olhar dos primeiros pesquisadores: a Escola Nina Rodrigues e o I Congresso Afro-Brasileiro do Recife. ....	45
1.3 As <i>macumbas</i> cariocas: o que viu Arthur Ramos .....	58
1.4 A Bahia como padrão .....	65
1.5 As <i>macumbas</i> em Magalhães Corrêa .....	72
1.6 O olhar de Édison Carneiro.....	76
CAPÍTULO 2 - LAURENTINO INOCÊNCIO DOS SANTOS: AS POSSIBILIDADES DO SAGRADO NO RIO DE JANEIRO DO OITOCENTOS .....	81
2.1 Referências do sagrado .....	83
2.2 Tráfico transatlântico: demografia carioca na primeira metade do Oitocentos .....	91
2.3 Costumes afro-litúrgicos do Rio de Janeiro do Oitocentos .....	95
2.4 O olhar do viajante: o visto e o compreendido .....	102
CAPÍTULO 3 - FAZER O SANTO DE CABEÇA: INICIAÇÃO E APRENDIZAGEM NAS CASAS AFRO-CARIOCAS DO OITOCENTOS .....	141
3.1 Cotidianos do sagrado .....	141
3.2 Iniciações .....	150
3.3 Fazer o Santo de Cabeça – Iniciações para a segunda metade do século XIX .....	161
3.3.1 A iniciação entre os africanos ocidentais.....	161
3.3.2 A iniciação entre os centro-africanos.....	186
CAPÍTULO 4 - RITUAIS AFRO-BRASILEIROS E COSTUMES CENTRO-AFRICANOS .....	213
4.1 A cura .....	219
4.2 Os inquices – as medicinas sagradas .....	221
4.3 Para além da cura: “amansar senhor” .....	252

4.4 Para além da cura: a busca pelos amores – amarrações que atravessaram o Atlântico ...	263
4.5 Encerrando as “sessões” .....	277
<b>CAPÍTULO 5: PAI E MÃE DE SANTO NO OITOCENTOS: TRÂNSITO, CONFLITOS, POSSIBILIDADES E HERANÇAS .....</b>	<b>283</b>
5.1 A arte de curar e seus conflitos .....	283
5.2 Conexões: as possibilidades do encontro .....	301
5.3 Concorrência e possibilidades: médicos x curandeiros .....	308
5.4 Trânsitos e possibilidades .....	312
5.5 “Heranças” e espólios de Laurentino... ..	319
5.6 “Amarrando os trabalhos” .....	327
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>337</b>
<b>FONTES .....</b>	<b>340</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>348</b>

## INTRODUÇÃO

Treze panelas de barro, uma toalha branca, dois castiçais com velas acesas, um copo com água e outro com vinho, em outro copo, um ovo quebrado com mais um pouco d'água, quiabos, pés de galinha, pimenta-da-costa, pólvora, uma porção de carne fresca, *manipansos*<sup>1</sup> e, no centro da mesa, Santo Antônio, acompanhado de São Cosme e São Damião. Esse foi o cenário preparado para a cerimônia ritualística na Rua do Lavradio, número 42 (Imagem 1), no dia 24 de agosto de 1899. O local era a estalagem para moças de “função”, antigo “Hotel Alliança”, da proprietária Maria José Cordeiro, portuguesa, viúva, de 36 anos, que, passando por momentos de desventura, não tardou em buscar o auxílio do sagrado afro-brasileiro, na figura do pardo Leopoldo, da preta Justina e do afamado *Rei Mandinga*, como, em letras garrafais, foi chamado pelo jornal *O Paiz* o preto Antônio Francisco. Com 52 anos de idade, era dono de um espaço litúrgico na Rua dos Inválidos, 152, logradouro bem próximo da estalagem da portuguesa que precisava de seus auxílios, praticamente no mesmo quarteirão.<sup>2</sup>

A história, na verdade, começara meses antes, quando a portuguesa Maria José Cordeiro viu sua filha mais nova perder a saúde. A dona da “casa de alugar cômodos a meretrizes” procurou então, no mês de junho de 1899, auxílio dos rituais afro-brasileiros, sob o comando de uma liderança carismática, para curar sua filha com “banhos de ervas”. A notícia, veiculada no sábado pelo jornal *O Paiz*, afirmou que a portuguesa procurou na ocasião pelos serviços de Antônio Francisco, chamado de *Rei Mandinga* pela imprensa,<sup>3</sup> mas, na verdade, segundo depoimento dela prestado no inquérito policial, a primeira ajuda partiu do pardo Leopoldo, apresentado por uma sua conhecida também de nome Maria, afirmando que o pardo tinha poderes curativos com o manejo certo das plantas. O curandeiro cobrou pelo ritual a quantia inicial de cinquenta mil réis e, acreditando na eficácia de seu ato performativo, combinou que somente receberia a outra parte do combinado, cento e cinquenta mil réis, após a melhora completa da filha de Maria José Cordeiro. A princípio, a menina

---

<sup>1</sup> Manipansos eram pequenas estatuetas de madeira, de variados tamanhos e formas, sempre presentes nas cerimônias afro-brasileiras do Oitocentos, tendo sua origem entre os povos centro-africanos, amplamente traficados e desembarcados no Sudeste brasileiro até 1850. Outros exemplos de estatuetas existiam no Rio de Janeiro, oriundas de outras regiões africanas, contudo popularizou-se na imprensa do período chamar qualquer semelhante objeto pelo nome centro-africano. Dessa forma, seu uso e conhecimento foram propagados pela corte, como demonstrei em: POSSIDONIO, Eduardo. *Entre ngangas e manipansos – a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. Salvador: Saggá, 2018.

<sup>2</sup> Relato baseado na matéria do jornal *O Paiz*, de 26 ago. 1899, seguida do inquérito policial aberto contra os envolvidos e posterior processo. Notícia veiculada em um sábado, em que o jornal propagandeava em sua capa: “*O Paiz* é a folha de maior tiragem e de maior circulação da América do Sul”. Processo de Antônio Francisco. Art. 157. CT691.C1959/F11. Arquivo Nacional.

<sup>3</sup> *O Paiz*, 26 ago. 1899.

apresentou melhoras, para a esperança de todos os envolvidos, contudo, dias depois, teve seu estado agravado, vindo a óbito.<sup>4</sup>

O que levava os moradores da capital republicana, e, nesse caso, até há pouco tempo do Império, a procurar lideranças religiosas para alcançarem a cura de seus males físicos? Sabe-se que o atestado de óbito da menina Rita foi assinado pelo Dr. Benjamin Baptista, conhecido “cirurgião do Hospital da Misericórdia”, que, até o ano de 1895, mantinha seu consultório particular nas proximidades do hospital, na freguesia de São José,<sup>5</sup> situado na rua de mesmo nome, número 100, próximo à igreja do santo que nomeava a região, ou seja, no coração administrativo da corte.<sup>6</sup> Contudo, no ano em que foi procurado por Maria José da Conceição, era seu vizinho de trabalho, atendendo na Rua de São Pedro, número 226,<sup>7</sup> bem próximo à casa de mulheres de “função”, comandada pela portuguesa. O Dr. Benjamin Baptista era especialista em tratamento de sífilis, moléstias venéreas e as que atingiam as vias urinárias, além de fazer “operações em geral”.<sup>8</sup> O Morro de Santo Antônio separava a casa da portuguesa do primeiro consultório do médico-cirurgião, mas com rápido acesso pela Rua da Carioca. Em 1899, quando precisou atestar o óbito de sua filha, estava ainda mais próxima, a poucos metros pela Rua do Regente, esquina com o consultório.<sup>9</sup> Todavia, para o tratamento, ela preferiu o caminho do sagrado. Essa não seria a primeira vez em que os caminhos de médicos e curandeiros se aproximavam, na esfera geográfica e no espaço de disputa pelo paciente/fiel. Cabe questionar: como se davam esses embates? As armas eram as mesmas? A maioria da população tenderia a seguir as escolhas da portuguesa ao longo do Oitocentos, preferindo curandeiros à medicina oficial?

O que se sabe é que Maria José Cordeiro, mesmo não alcançando a ventura na busca pela cura física de sua filha, voltou a procurar os serviços de Leopoldo, agora para melhorar a sua sorte nos negócios da estalagem, tendo em vista que algumas das mulheres que abrigava na chamada “função”, nome comum para a prostituição no período, não estavam alcançando sucesso em seus negócios. Dessa vez, a liderança religiosa prometia “armar uns santos” para que a portuguesa deixasse de ser infeliz. Teria o escrivão compreendido “armar” no lugar de

---

<sup>4</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 5-5v. Art. 157. CT691. C1959/F11. Arquivo Nacional.

<sup>5</sup> O Rio de Janeiro do Oitocentos era dividido administrativamente pelas paróquias da cidade.

<sup>6</sup> *Jornal do Commercio*, 11 ago. 1895.

<sup>7</sup> *Jornal do Commercio*, 6 jan. 1898.

<sup>8</sup> Ver notas 6 e 7.

<sup>9</sup> Tal noção de proximidade entre as ruas, casas e locais específicos foi possível graças à análise de plantas da cidade do Rio de Janeiro para o século XIX, sendo a principal delas, que norteou o referenciamento geográfico deste trabalho: GOTTO, Edward. *Plan of the City of Rio de Janeiro Brazil*. London [Londres, Inglaterra]: Robert J. Cook, 1871. 1 atlas (29 plantas), col., litografia, 65,5 x 98. Disponível em: Biblioteca Nacional Digital (doravante bndigital, conforme a ferramenta de busca se apresenta): [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart326448/cart326448.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart326448/cart326448.pdf) Acesso em; 7 jul. 2019.

“amarrar”? Novamente, as imagens católicas foram colocadas lado a lado com os *manipansos* e, sobre a mesa, os mesmos elementos já descritos, como quiabos, arruda, pés de galinha, pimentas, pipoca e velas. Toda cerimônia realizava-se em um quarto específico da estalagem, separado previamente para os rituais. Próximo à mesa, no chão, uma toalha branca forrada recebia pequenos vasilhames de barro, todos “riscados a giz com diversas cruzes”. Outros vasilhames com água, arruda e ovos encontravam-se depositados nos cantos dos quartos, cuidadosamente posicionados por Leopoldo. Somente após essa celebração, foi que Maria José Cordeiro conheceu Antônio Francisco, que tinha um espaço litúrgico a poucos minutos da casa da portuguesa, na Rua dos Inválidos, e que deu continuidade ao trabalho iniciado por Leopoldo. Como não trocou nada dos objetos utilizados nas cerimônias, é possível intuir que tenha recebido a indicação do primeiro sacerdote ou até mesmo que trabalhassem em conjunto.<sup>10</sup> Antônio Francisco, por sua vez, cobrou a quantia de cem mil reis para continuar o mesmo trabalho, como alardeou *O Paiz*.<sup>11</sup> Os valores cobrados pelos dois líderes religiosos também se aproximavam, cabendo um questionamento: há possibilidade de se pensar em um repertório para as celebrações afro-brasileiras ao longo do Oitocentos, dada a semelhança das cerimônias e seus valores? E quanto aos elementos escolhidos por ambas as lideranças, qual a base litúrgica e de onde partiam as cerimônias que envolviam, por exemplo, cruces de giz riscadas em pontos estratégicos do cenário sagrado? Qual a função das imagens católicas lado a lado com os *manipansos* e em que circunstâncias e espaços de correlação o catolicismo e as religiões tradicionais africanas teriam se encontrado e se fundido?

A cerimônia marcada para o dia 24 de agosto de 1899 por Antônio Francisco não chegou a ser realizada na estalagem, uma vez que o titular da sétima delegacia de polícia, o Dr. João C. do Rego Barros, que também era advogado com escritório constituído na capital federal,<sup>12</sup> recebera denúncia de que existia um “antro de feitiçaria” e tratou de averiguar. O líder religioso não foi encontrado no momento da batida policial, mas, dentro do quarto reservado para cerimônias, foi encontrada trancada a brasileira, solteira, Justina Maria da Conceição, de 40 anos, que morava na Travessa de São Diogo. A chave do quarto estava em poder da dona do antigo “Hotel Alliança”. Justina informou que era lavadeira de ofício e que tinha ido buscar as trouxas para lavar. Quando questionada pelo delegado acerca do fato de estar trancada em um quarto e não haver roupas no cômodo, “apenas trapos”, disse que não

---

<sup>10</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 6-7. Art. 157. CT691.C1959/F11. Arquivo Nacional.

<sup>11</sup> *O Paiz*, 26 ago. 1899.

<sup>12</sup> Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil e industrial do Rio de Janeiro para 1903, p. 439.

saberia informar.<sup>13</sup> Estaria a brasileira Justina em algum ritual que exigisse sua reclusão e/ou recolhimento? Seriam comuns tais rituais de iniciação entre as casas afro-cariocas<sup>14</sup> do Oitocentos?

O que ficou claro em todos os depoimentos, tanto no inquérito policial quanto no processo, foi que o intuito de Maria José Cordeiro era o de alcançar a boa sorte, como deixou claro a também moradora da estalagem Luiza Levy, de 24 anos. Antônio Francisco tinha como objetivo “retirar o caiporismo” da casa da portuguesa, ou seja, a má sorte que se abatera sobre sua vida e a de suas inquilinas.<sup>15</sup> O curioso é que o profissional do jornal *O Paiz* usou expressões parecidas com as do inquérito policial: “tudo [cenário e objetos sacros] para preparar sessão que poria cobro á *caipora* de Maria Cordeiro”.<sup>16</sup> Em outro ponto, ressaltou que, além da busca da ventura, “os trabalhos não eram para fazer o mal”, como afirmou, por exemplo, Euphemia de Jesus.<sup>17</sup> Interessante pensar e questionar a acumulação de poderes e funções entre os que se dedicavam a comandar a cerimônia afro-carioca. Cabe lembrar que o pardo Leopoldo, antes de cuidar do restabelecimento do equilíbrio e da sorte, comandou um ritual para devolver a saúde à filha da portuguesa. Seria comum essa acumulação de funções? O que esperavam os participantes de uma casa afro-carioca ou brasileira do Oitocentos, além da saúde e da ventura?

Suspeitei que o uso, pelo escrivão, do termo “armar” uns santos pudesse ser, na verdade, “amarrar” pelo fato de Rita de Cassia Carmem, brasileira de 25 anos, que também labutava na “função” e morava na estalagem, ter afirmado que sabia da realização de “trabalhos” e que o sacerdote fora ao espaço “fazer a armação” (creio ser “amarração”). Rita era desafeta de Maria José Cordeiro, tanto que viu em sua porta azeite e um pó em forma de

---

<sup>13</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 15-15v. Art. 157. CT691. C1959/F11. Arquivo Nacional.

<sup>14</sup> Aproprio-me do termo cunhado por Mary C. Karasch em *A vida dos escravos no Rio de Janeiro* para analisar a construção de uma cultura africana em terras cariocas, marcada principalmente pelo que a autora destacou ser a “africanidade central”, ou seja, a bagagem cultural dos povos predominantes no tráfico transatlântico para o Rio de Janeiro entre os anos de 1808 e 1850, que acabaram por construir a vida e a cultura escrava na cidade. Ver: KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000, p. 19-66. Acredito que, associado à noção de transculturação e repertório, o termo afro-carioca permita compreender as relações e evoluções estabelecidas para além da primeira metade do Oitocentos, período analisado por Karasch. Destaco que essa categoria abre possibilidades de jogar por terra mitos e crenças acerca da presença negra no que tange a seus mais variados aspectos, que são, sem dúvida, muito caros para os brasileiros, como o samba, a capoeira, entre tantas outras manifestações, mas principalmente quanto ao objeto que conduz essa pesquisa, as religiões afro-brasileiras. Pensar em afro-carioca, afro-baiano, afro-pernambucano permite compreender que não existe na história do Brasil assertivas como “o samba veio da Bahia” ou “o candomblé é baiano”. Onde houve escravidão africana, existiu o tambor, o canto a dança, o culto à ancestralidade, portanto cada local e cada região brasileira contribuíram com suas particularidades. Dessa forma, o termo afro-carioca foi aqui empregado com a intenção de jogar luz sobre a peculiaridade do maior porto de desembarque de escravizados ao longo da primeira metade do Oitocentos até sua definitiva proibição.

<sup>15</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 8-8v. Art. 157. CT691. C1959/F11. Arquivo Nacional.

<sup>16</sup> *O Paiz*, 26 ago.1899, grifo do original.

<sup>17</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 9-9v. Art. 157. CT691. C1959/F11. Arquivo Nacional.



cruz, e que observava do seu quarto que sessões de “defumação” passaram a ser feitas constantemente nos espaços comuns da casa. O atraso de vida, segundo Rita, passou a ser compreendido como feitiçaria, obra maléfica feita por alguém, com o intuito claro de prejudicar a portuguesa, e, como desafeta, carregava a culpa pelo caiporismo do espaço.<sup>18</sup> Pairava, portanto, no imaginário dos participantes, que o mal tinha uma origem e intenção, e que, da mesma forma que atuavam para fazer o bem, os mesmos agentes se incumbiam de promover a má sorte para os desafetos. Cabe pensar: como isso era compreendido pelos participantes? E qual gramática fornecia tal entendimento, já que muito diferia do universo judaico-cristão bem estabelecido entre bem e mal?

---

<sup>18</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 10-11. Art. 157. CT691.C1959/F11. Arquivo Nacional.

<sup>19</sup> GOTTO, Edward. *Plan of the City of Rio de Janeiro Brazil*. London [Londres, Inglaterra]: Robert J. Cook, 1871. 1 atlas (29 plantas), col., litografia, 65,5 x 98. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart326448/cart326448.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart326448/cart326448.pdf). Acesso em: 7 jul. 2019.

Imagem 1 - Estalagem de Maria Jose Cordeiro, na Rua do Lavradio, nº 42 (em destaque)



Fonte: GOTTO, 1871.<sup>19</sup>

Rita de Cássia não seria a única a espreitar os rituais praticados dentro da casa de “função” da Rua do Lavradio. Emília Rosa de Souza, brasileira de 24 anos, além de corroborar os demais depoimentos acerca dos objetivos das cerimônias, relatou ter encontrado “umas pipocas” em seu quarto, não sabendo para que elas serviam.<sup>19</sup> Já Ana Vieira, conterrânea de Maria José Cordeiro, com 30 anos na ocasião, afirmou que “via por várias vezes pelo buraco de sua fechadura” os líderes religiosos, Leopoldo e Antônio Francisco, “matando galinhas a fim de fazer despachos para tirar o atraso da vida”. Também

<sup>19</sup> GOTTO, Eduard. *Plan of the City of Rio de Janeiro Brazil*. Cartográfico: Brazil, [1866], 1871. Disponível em bndigital: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart326448/cart326448.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart326448/cart326448.pdf) Acesso em 07/07/2019.

observou, por mais de uma ocasião, a preta Justina dar “banhos de ervas” em Maria José. Fausta Maria da Conceição, brasileira de 20 anos de idade, mesmo sabendo das frequentes cerimônias, disse que não conteve o susto ao ser surpreendida com pipocas caindo sobre sua cama, jogadas pela fresta da janela de seu quarto.<sup>20</sup>

É bem provável que os ritos não se desenrolassem apenas no quarto com as imagens católicas, *manipansos*, vasilhames e demais artefatos litúrgicos, em que estava trancada e/ou recolhida Justina, a que “lavava roupas”, mas também sabia ministrar banhos de ervas.<sup>21</sup> Acredito que, para serem observados pelo buraco da fechadura ou pelas frestas das janelas, alguns atos performáticos desenrolavam-se no quintal da estalagem, que, como é possível observar na Imagem 1, além de ser uma das maiores construções da Rua do Lavradio, tinha um grande pátio interno. Caberia pensar em cerimônias públicas e privadas naquele contexto em que, por necessidade litúrgica, algumas deveriam ser realizadas em espaços fechados e devidamente preparados, sendo outras realizadas a céu aberto ou na presença de pessoas não envolvidas com a celebração? A publicidade de tais eventos facilitaria a atuação dos agentes oficiais, desejosos de um projeto civilizatório de nação?

A defesa de Maria José Cordeiro, apresentada em setembro de 1889, quando já se desenrolava o processo, com a coordenação do afamado juiz Dr. Francisco Viveiros de Castro, jogou luz nos reais motivos que levaram os envolvidos à sede da Sétima Delegacia de Polícia e, posteriormente, a responder criminalmente pelo artigo 157 do Código Penal de 1890. Rita de Cassia Carmem, moradora da estalagem, porém desafeta de Maria José Cordeiro, era amiga de Alice, amásia do escrivão da delegacia em questão, o Major Conceição. Dessa maneira, o advogado não poupou críticas a toda a situação, afirmando que todo processo seria “oriundo de uma polícia cujos destinos” estariam “entregues a escrivães e inspectores seccionaes”. E, de forma astuciosa, deixou claro que sua cliente era católica devota, por isso mantinha um oratório; que os elementos presentes no flagrante eram comestíveis que seriam posteriormente preparados com a simples finalidade de alimentação, e que, se o delegado encontrara penas pelos espaços do quarto, foi porque sua cliente preferia comprar galinhas vivas, para ter um alimento fresco e de qualidade.<sup>22</sup> Seria essa uma criação de hábeis advogados visando libertar seus clientes das malhas da justiça e que, posteriormente, acabaria no imaginário popular como “estratégia” dos participantes para “enganar” seus senhores?

---

<sup>20</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 11-12. Art. 157. CT691. C1959/F11. Arquivo Nacional.

<sup>21</sup> Estaria escondida no momento da batida policial, por ser uma liderança religiosa acostumada com os desmandos oficiais?

<sup>22</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 49-49v. Art. 157. CT691. C1959/F11. Arquivo Nacional.

No momento, não me atarei à estratégia de defesa, já que ficará evidenciado à frente que ela seria desnecessária, mas sim às revelações de contendas e de relações entre os participantes e os agentes da lei. Isso explica o fato de o jornal *O Paiz* ter dedicado um grande espaço para apresentar não uma denúncia a fim de cessar celebrações futuras, mas apenas para expor ainda mais os envolvidos. Não por acaso que o título foi escrito em letras garrafais – **O REI MANDINGA**<sup>23</sup> – e que, no dia seguinte aos depoimentos prestados na delegacia, o jornal tenha apresentado, com riqueza de detalhes, as informações que deveriam ficar contidas entre os envolvidos no desenrolar dos atos oficiais na polícia. Cabe, portanto, questionar: quais as relações estabelecidas entre os agentes da lei e os que atuavam na imprensa carioca ao longo do Oitocentos, a ponto de um profissional saber o que havia ficado contido nos autos do inquérito e na mente dos envolvidos?

O processo acima transcorreu em um momento crucial para as casas afro-cariocas e consequentemente brasileiras, tendo em vista a possibilidade de tipificação da prática de curandeirismo e espiritismo como crime pelo novo Código Penal de 1890, além de servir para lançar luz como um verdadeiro farol sobre dois períodos: o século XIX que findava e que, foi de primordial importância para a organização e composição das religiões de matrizes africanas no Brasil, bem como para a compreensão do século que aflorava, já que as religiões ganhavam novas composições, que passariam, inclusive, a ser compreendidas como tradições, sem que, para tal, muitas das práticas do Oitocentos fossem analisadas. Demonstrar a importância desse período constitui um dos objetivos deste trabalho.

A verdade é que a sorte dos envolvidos no processo foi restabelecida, ao menos ao final de todo o ocorrido, julgados pelo jurista Viveiros de Castro, integrante da Nova Escola do Direto. Autor de *Questão do Direito Penal*, em que publicou e comentou diversas sentenças, em seu segundo capítulo intitulado *A liberdade de consciencia perante o Codigo Penal: Pratica do Espiritismo*, colocou na íntegra a sentença proferida no caso de Antônio Francisco e os demais envolvidos nas celebrações da Rua do Lavradio, número 42.<sup>24</sup> A defesa construída pelo advogado de Maria José Cordeiro se mostrou desnecessária na afirmação de que a portuguesa seria católica, já que o jurista achou natural que a dona do estabelecimento, que vivia dos aluguéis dos cômodos às moças em questão, quando estas não pagassem em dia, colocasse uma cruz de azeite em suas portas para que fossem embora. Já as que pagavam em dia recebiam pipocas em seus aposentos para manter a boa ventura em suas

---

<sup>23</sup> *O Paiz*, 26 ago. 1899.

<sup>24</sup> CASTRO, Augusto Olympio Viveiros. *Questões do Direito Penal*. Rio de Janeiro: Jacinto Ribeiro dos Santos, 1900, p. 103-113.

vidas e para que continuassem em dia com seus compromissos. E questionava: “Constituirá este facto um delicto? Ha ahi um ataque contra a saúde pública que a previdência do legislador deve reprimir?”.<sup>25</sup> Ele destacou:

Felizmente o art. 157 do Código Penal está revogado pelo § 3º do art. 72 da Constituição Política da República. A plena liberdade religiosa é um direito do cidadão, a consciência um asylo inviolável. Por mais ridícula que pareça a crença nos efeitos attractivos das pipocas de milho e nos efeitos repulsivos das cruces de azeite, ninguém pode ser por este facto processado e punido.<sup>26</sup>

Não cometiam, portanto, crime algum, segundo o juiz, aqueles que acreditassem em práticas compreendidas como “fetichistas”, tendo em vista a liberdade religiosa concedida pela Constituição Republicana de 1891, que anulava, portanto, segundo seu entendimento, o artigo 157 do Código Penal. Baseou-se também em um importante trabalho de seu tempo, dedicado a compreender a contribuição dos africanos para a formação da sociedade brasileira, ao lado dos ameríndios e europeus. Referia-se aos artigos publicados na *Revista Brasileira*, por Raymundo Nina Rodrigues, para ressaltar a existência de uma “superstição fetichista” no país, citando, para tal, o caso de um importante político imperial, que somente aceitou assumir a presidência de uma província quando se consultou com uma preta mina, *Mãe de Terreiro* de sua confiança. Destacou também, pelo olhar do médico maranhense, as fortes influências que o catolicismo sofria no Brasil, resultante da “feitiçaria e idolatria do negro”. Ressaltou, inclusive, que, enquanto na Bahia o “notável” professor de medicina legal já gozava de reputação europeia, justamente dedicando-se aos estudos do “fetichismo africano”, a capital federal, ao contrário, perseguia quem participasse de tais cultos. Chegou a questionar se haveria diferença entre acreditar em uma cruz de azeite ou de giz, para a devoção às relíquias dos santos, aos bentinhos sagrados ou mesmo à água benta.<sup>27</sup>

Dessa forma, o juiz julgou improcedente a denúncia apresentada contra Antônio Francisco, Justina Maria da Conceição, Luiza Levy, Maria José Cordeiro, Ana Vieira de Carvalho e até Leopoldo de tal, que nunca apareceu para ser ouvido... Cabe, a essa altura, questionar: como os estudos iniciados por Nina Rodrigues, presentes em um processo criminal e usados para a absolvição dos envolvidos, influenciariam a compreensão dos cultos afro-brasileiros, no século que se iniciaria logo após a sentença do Dr. Viveiros de Castro? Essas e outras questões apresentadas anteriormente nortearam a redação do presente trabalho.

---

<sup>25</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 52v.-53. Art. 157. CT691. C1959/F11. Arquivo Nacional.

<sup>26</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 525v. Art. 157. CT691. C1959/F11. Arquivo Nacional.

<sup>27</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 58v.-59v. Art. 157. CT691. C1959/F11. Arquivo Nacional.

Como objeto central desta pesquisa, tem-se a análise das contribuições dos povos centro-africanos, no campo do sagrado, em um dos momentos cruciais para a formação das religiões atualmente compreendidas como de matriz africana. Refiro-me ao século XIX, momento de maior aporte de africanos desembarcados nos portos americanos, também do fim do tráfico dos viventes, extinguindo uma constante renovação de almas, e, portanto, de conhecimentos trocados e ressignificados. Cabe, portanto, a construção e o repasse dos conhecimentos com a bagagem que existia em solo brasileiro após 1850. Para tal, analisei as contribuições sagradas centro-africanas, pelo olhar ritualístico de suas manifestações. Escolhi, para tanto, um recorte que contemplou todo o século XIX e as duas primeiras décadas do século XX. Dessa forma, trabalhei com um grande escopo de fontes.

Dessas fontes, as principais, que me colocaram em contato com os rituais centro-africanos em solo brasileiro e seus atos performáticos, não foram, como a maioria das que se apresentam diante dos historiadores, preparadas para esse fim, tendo, portanto, que ser, na maioria das vezes, reinterpretadas, respeitando sua historicização. Destaco como exemplo os relatos de viajantes que sempre fizeram parte da paisagem colonial brasileira, já que se tratava do Novo Mundo, a ser explorado e divulgado. Entretanto a chegada da corte portuguesa e a consequente abertura dos portos permitiu também que centenas desses viajantes registrassem em seus diários de bordo as impressões e descobertas do Império nos trópicos. Certamente, a quase totalidade desses trabalhos, muitos ainda por serem (re)descobertos, não deixava escapar duas coisas, as belezas da cidade do Rio de Janeiro, já promovendo um verdadeiro espetáculo na entrada da Baía de Guanabara, e o sobressalto deles ao desembarcarem na urbe e se depararem com um dos mais africanizados espaços da América. Dessa maneira, modos, línguas, feições, comportamentos, trabalho, conhecimentos, entre tantas outras peculiaridades apresentadas por africanos e crioulos, eram ressaltados nas escritas, nas aquarelas desses viajantes, entre outras formas de representação que preferissem. Cada qual com sua visão de mundo, sendo uma considerável parcela abolicionista, esses observadores carregavam a escrita com o que acreditavam ser uma denúncia. Foram eles que captaram riquíssimas manifestações religiosas, muitas a céu aberto, diante de grande multidão, mesmo que não tivessem a noção de que acompanhavam um ritual sagrado e de suma importância para os envolvidos.

Outro importante escopo de fontes encontra-se nos jornais, revistas e periódicos produzidos ao longo do Oitocentos. Evidentemente, também lancei mão dessas possibilidades para o início do século XX, principalmente me valendo do advento da modernidade, que levou para os jornais brasileiros a fotografia. A “feitiçaria”, as “casas de dar fortuna”, as

“mandingas” e “macumbas”, tão expostas nas páginas da imprensa ao longo do século XIX, que, com riqueza de detalhes, buscava expor tais práticas, acreditando que com isso fosse possível reforçar a noção de construção de nação civilizada que se formava, ganharam novos contornos e destaques com a já dita tecnologia do século passado. Como certa vez me afirmou a historiadora Mary del Priore, “o século XIX era o momento em que todos queriam falar”. De fato, na tentativa de extirparem a ação de sacerdotes e sacerdotisas afro-brasileiras, acabaram, mesmo sem saber, produzindo um verdadeiro material etnográfico das casas afro-cariocas, tomando aqui de empréstimo a analogia que Carlo Ginzburg propôs entre os inquisidores, os antropólogos e os historiadores, em que os primeiros, na ânsia de conseguir a confissão, buscavam, ao longo do desequilibrado processo de interrogatório da vítima, encontrar sua culpa, arrancando ao máximo as características de suas celebrações compreendidas como heréticas e que, segundo o citado autor, não é “tão diferente do que nós procuramos”.<sup>28</sup>

Os mais variados rituais foram expostos na imprensa carioca, desde processos de iniciação ritualística, até cerimônias festivas ou cotidianas celebrações, revelando, dessa forma, objetos, costumes, participantes, locais de cerimônias, entre outras importantes informações, que, cruzadas com outras fontes, como as ligadas à justiça, possibilitaram ampliar o campo de visão, como no caso já exposto do inquérito policial e posterior processo que envolveu os participantes dos rituais da Rua do Lavradio, número 42. Por seu turno, os processos do Oitocentos e do início do século XX apresentam uma característica extremamente importante para este trabalho. Mesmo diante de uma situação inóspita, que era a de se encontrar em uma sala de delegacia ou da justiça, depondo diante de autoridades que visavam a todo instante, na mesma proporção já exposta (inquisidor - antropólogo - historiador), construir a culpa dos envolvidos, destaco que sim, era possível ouvir as vozes dos adeptos das tradições que atravessaram o Atlântico e se ressignificaram em solo americano e brasileiro. Afirmando isso pelo fato de a maioria dos envolvidos não compreender seus cultos como algo criminoso e, portanto, reprochável. O que eles tentavam, certamente, era se desvencilhar da ideia de feitiçaria, já que esta ganhava significados contrários ao que buscavam, mesmo em solo centro-africano, conforme demonstrarei ao longo deste trabalho. Dessa maneira, não viam problemas em relatar com riqueza de detalhes os caminhos que haviam escolhido para realizarem seus atos performáticos, como evidenciei na abertura desta

---

<sup>28</sup> GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo, CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 206.

introdução, com os ritos presididos por Leopoldo, Antônio e Justina. Cabe lembrar que nem os dois últimos negaram perante as autoridades o que faziam, tentando apenas se livrar da ideia de maldade, o que os aproximaria da feitiçaria.

Ainda quanto aos documentos produzidos pela justiça, lancei mão dos livros de matrícula da Casa de Detenção da Corte, posteriormente Casa de Detenção do Distrito Federal, edificação anexada em um dos raios já construídos da Casa de Correção da Corte, sendo a primeira para abrigar presos à espera de seus julgamentos ou rápidas prisões, como foi a maioria aqui analisada. Com profundas modificações em 1950, a antiga Casa de Correção deu lugar ao Complexo Penitenciário Frei Caneca, posto abaixo em 2006.<sup>29</sup> Entre os muitos funcionários da detenção nos idos do Império, o responsável pelo fichamento dos que adentravam os muros do cárcere deixou um importante legado para historiadores interessados nos mais variados assuntos do período. Ali, nacionalidade, naturalidade, procedência dos africanos presos, filiação, paternidade, endereços, traços físicos, vestimenta, motivações para a prisão, entre outros dados, revelaram-se uma importante fonte para ser cruzada, por exemplo, com as publicações na imprensa. Por exemplo, o *Jornal do Commercio* noticiou, na década de 1880, a prisão, na freguesia de São José, de Francisco Firmo, acusando-o de manter *casa de dar fortuna*. Ao cruzar essa notícia com a ficha de matrícula registrada em sua passagem pela detenção, revelou-se um velho africano benguela, o que, evidentemente, proporcionou novos contornos para o ritual realizado em seu espaço litúrgico, como se verá no decorrer deste trabalho. No campo das letras, destaco também o *Almanaque Laemmert*, principalmente na composição de trajetórias, cargos e funções que de alguma forma se relacionassem à vida das pessoas anônimas ou não, a seu tempo aqui estudadas.

Interrompo aqui a descrição das fontes, para cumprir um compromisso assumido com a historiadora Martha Abreu, ainda na minha defesa do mestrado, que era a de dar visibilidade ao manuseio das fontes hoje disponíveis na Rede Mundial de Computadores (*World Wide Web*). Como parte deste trabalho foi financiado pela Fundação Biblioteca Nacional, começo destacando seu riquíssimo acervo, já disponibilizado na Biblioteca Nacional Digital (BN Digital),<sup>30</sup> na qual, ressalto, pode-se encontrar a maioria dos relatos dos viajantes disponíveis para pesquisa e download. No que tange à imprensa, seria hoje impensável estruturar os atuais trabalhos historiográficos que lançam mão de jornais, revistas

---

<sup>29</sup> ARAUJO, Carlos Eduardo Moreira de. Da casa de correção da corte ao Complexo Penitenciário da Frei Caneca: um breve histórico do sistema prisional no Rio de Janeiro, 1834-2006. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, n. 1, 2007.

<sup>30</sup> <http://bndigital.bn.gov.br/>



e periódicos, sem pensar no importantíssimo acervo disponibilizado pela Hemeroteca Digital,<sup>31</sup> com suas ferramentas de busca, cabendo ao pesquisador se apropriar de seus mecanismos tanto de acertos quanto de falhas para ter diante de si uma rica possibilidade de acompanhar trajetórias, principalmente no século XIX. As fichas de matrícula da Casa de Detenção tanto da corte quanto da capital federal encontram-se em poder do Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), situado no bairro de Botafogo. Há pelo menos quatro anos tal acervo já se encontra digitalizado e disponível para consulta online.<sup>32</sup>

Outras importantes plataformas que guardam um vasto acervo do Oitocentos digitalizado e disponível para consulta são as *brasilianas*, das instituições federais, entre as quais destaco a Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, da Universidade de São Paulo (USP),<sup>33</sup> que disponibiliza viajantes, almanaques, dicionários, manuscritos, literatura, entre outros gêneros. A *Bibliothèque Nationale de France* possui a *Gallica*,<sup>34</sup> com obras raras para se pensar o Brasil no contexto colonial e imperial. Por fim, destaco a *Internet Archive*,<sup>35</sup> com um gigantesco acervo relacionado à África Centro-Occidental, região aqui estudada, mas também com outros relevantes materiais.

Encontrei ainda a possibilidade de me defrontar com rituais afro-brasileiros e poder buscar suas referências centro-africanas na profícua literatura do século XIX, em que raramente o elemento africano e seus descendentes poderiam ser ocultados. Confrontados com fontes anteriores, ajudaram a compor o complexo quebra-cabeças da análise dos rituais no século XIX. Em se tratando de rituais, práticas e manifestações afro-brasileiras, creio que nada melhor que analisar os primeiros estudiosos brasileiros que se debruçaram nessa empreitada, mas não somente o resultado de seus trabalhos, e sim como fontes, tendo em vista que o que produziram foi resultado que tiveram da interação com espaços litúrgicos afro-brasileiros, com velhos africanos, seus filhos e netos, mas que beberam em suas fontes. Refiro-me aos trabalhos de Raymundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro e seus contemporâneos companheiros de trabalho dos primeiros Congressos Afro-Brasileiros do Recife e da Bahia, nas primeiras décadas do século XX.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

<sup>32</sup> <http://aperj.godocs.com.br/>

<sup>33</sup> <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/1>

<sup>34</sup> <https://gallica.bnf.fr/accueil/fr/content/accueil-fr?mode=desktop>

<sup>35</sup> <https://archive.org/>

<sup>36</sup> João José Reis foi quem primeiro apresentou tal possibilidade, mesmo que com ressalvas, já que seu objeto de análise era o *calundu* do século XVIII. Neste trabalho, em que o século XIX é o recorte principal e a produção de tais autores acabou de certa forma por silenciar a compreensão centro-africana na esfera do sagrado, mas que, aqui, caberá adequadamente. Ver: REIS, João José. *Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto da Cachoeira, 1785. Rev. Bras. de Hist.* São Paulo, v. 8, n 16, p. 57-81, mar./ago. 1988, p. 58-59.

Visando compreender os espaços da cidade e as dinâmicas que envolviam os participantes das celebrações afro-cariocas, fiz a leitura da urbe pelo olhar da *Plan of the City of Rio de Janeiro Brazil*, de Eduard Gotto,<sup>37</sup> publicado em 1866. Trata-se de uma obra rica em detalhes no mapeamento da ocupação urbana da corte, além de apresentar cada logradouro, suas construções com a devida numeração para o período, possibilitando muito mais do que a noção de localização, por exemplo, a compreensão do espaço destinado ao sagrado na estalagem de Maria José Cordeiro, mesmo que em 1899. O trabalho de Gotto é uma referência para leitura da urbe no Oitocentos. Fiz uso também do *Guia Plano da Cidade do Rio de Janeiro*, de Robert Leeder, com finalidade parecida com a de Gotto, sendo este publicado em 1858.<sup>38</sup>

Para compreender tais manifestações e buscar a gramática cultural centro-africana, ao longo de toda a redação deste trabalho, confrontei os rituais afro-cariocas com fontes que me remeteram ao cenário dos povos bacongus, ambundos e ovimbundos dos vários reinos da África Centro-Occidental. A região possui um vasto escopo de fontes, já que entrou em contato com Portugal no final do século XV, no contexto da expansão marítima, quando dois reinos, inicialmente, o do Congo e do Ndongo, entraram em diferentes, porém complexos, processos de conversão ao cristianismo europeu. Assim como no Brasil, a região foi amplamente registrada pelas lentes dos que se colocavam no comércio transatlântico, contudo o denso material está no campo eclesiástico, tendo em vista a grande empreitada iniciada após os primeiros contatos entre portugueses e congolezes, e continuando pelos séculos seguintes. Diários de bordo, cartilhas para novos e jovens missionários, dicionários e traduções do quicongo, quimbundo e umbundo para as línguas europeias, entre outros importantes materiais, revelaram costumes, organizações sociais, um complexo cosmograma que muito bem comportou as contribuições do catolicismo missionário, criando uma nova religião africana, que desembocaria na América.

Dessa maneira, entre as fontes centro-africanas, destaco a *Monumenta Missionária Africana*, que corresponde a uma rica compilação de documentos oficiais e eclesiásticos que remontam aos primeiros contatos e trocas diplomáticas entre o soberano do Congo e o de Portugal, estendendo-se até o final do século XVII. Como já exposto, dediquei grande

---

<sup>37</sup> GOTTO, Edward. *Plan of the City of Rio de Janeiro Brazil*. London [Londres, Inglaterra]: Robert J. Cook, 1871. 1 atlas (29 plantas), col., litografia, 65,5 x 98. Além do original disponível na Biblioteca Nacional, atualmente é possível consultar o trabalho de Gotto e navegar por ele através da plataforma do CECULT-UNICAMP: [https://www.ifch.unicamp.br/cecult/mapas/mapasgotto/intro\\_gotto.html](https://www.ifch.unicamp.br/cecult/mapas/mapasgotto/intro_gotto.html). Acesso em: 21 abr. 2020.

<sup>38</sup> LEEDER, Roberto. *Guia Plano da Cidade do Rio de Janeiro 1858*. Biblioteca Nacional. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart309960/cart309960.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart309960/cart309960.jpg). Acesso em: 21 jan. 2020.

atenção aos trabalhos dos missionários católicos e aos dos protestantes, que, na segunda metade do século XIX, mesmo tentando propagar suas crenças, acabaram registrando, com precioso “olhar etnográfico”, a realidade religiosa de cada povo. Quando comparados e analisados pela perspectiva da longa e densa duração dos fenômenos religiosos, acabaram por subsidiar e embasar os fenômenos afro-sagrados no Sudeste brasileiro, em especial, no Rio de Janeiro. Também lanço mão da etnografia do século XX, que em muito se valeu dos trabalhos anteriores para a compreensão das práticas religiosas de seus objetos de pesquisa.

Entre as fontes com que trabalho, um grande número é composto de imagens produzidas nos mais variados contextos, passando pelo advento da fotografia, utilizada como prova em processo do Oitocentos, além de objetos litúrgicos expostos nas páginas dos jornais, ou por pranchas produzidas por viajantes em suas curtas ou longas passagens pelo Império do Brasil. Tomei os devidos cuidados com os objetivos e resultados de cada uma dessas imagens apresentadas. Como bem afirmou William J. T. Mitchell em *O que as imagens realmente querem?*, não se deve confundir o desejo do artista com o desejo da imagem e até mesmo do espectador: “O que as imagens querem não é o mesmo que a mensagem que elas comunicam ou o efeito que produzem [...]”.<sup>39</sup> Dessa maneira, como propõe esse autor, a imagem deve ser ajudada (lembrada) a encontrar seu objetivo, a partir do diálogo com o outro. Dessa forma procedo ao longo do trabalho, captando detalhes do sagrado em imagens que, muitas vezes, não foram pensadas para aquele fim, e até mesmo já ganharam outras interpretações ao longo das produções historiográficas. Exemplo disso é a imagem de Augustus Earle, *Negro fandango scene, Campo St. Anna, Rio de Janeiro, 1822* (Imagem 29), na qual negros cantam e dançam com profunda alegria, que foi, a meu ver, acertadamente colocada na capa de *Memória do Jongo*, obra organizada por Silvia Hunold Lara e Gustavo Pacheco, recuperarem e repercutirem as gravações históricas do Vale do Paraíba com descendentes de escravos em Vassouras no ano de 1949.<sup>40</sup> Contudo, com base na construção da análise do capítulo 2, em que não por acaso o cenário é o Campo de Santana, logradouro público carioca das celebrações a céu aberto de aflição-fruição, a imagem pode, sim, ganhar uma nova abordagem na esfera do sagrado, já que, depois que o intento ritualístico fosse alcançado, a festa se estabeleceria.

Portanto as imagens utilizadas ao longo deste trabalho não têm, em hipótese alguma, uma função ilustrativa, mas sim são tomadas como elementos de composição da escrita,

---

<sup>39</sup> MITCHELL, William John Thomas. O que as imagens realmente querem? In: ALLOA, Emmanuel (org.). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 185.

<sup>40</sup> LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo. *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: CECULT, 2007.

visando a uma melhor compreensão de cada ritual então exposto. Para isso, foram apresentadas com suas historicidades, desde uma fotografia no jornal, expondo objetos apreendidos em cerimônias afro-cariocas estrategicamente montadas para ajudar na condução da negação de tais crenças por parte da opinião pública, até lideranças religiosas que se permitiram fotografar diante de seus altares, correspondendo a uma representação um pouco mais próxima do cotidiano sagrado dos que aqui descrevi. Assim também as imagens produzidas por viajantes, cada qual com uma formação intelectual e religiosa, uma noção diferente da instituição escravidão. Uns tinham experiência de Brasil, já que aqui permaneciam por longo período, outros tinham passagens rápidas, comuns em uma cidade que também se colocava como entreposto comercial. Portanto cada imagem apresentada no trabalho faz parte da construção e apresentação dos rituais ao longo do Oitocentos até o início do século XX.

O foco, como exposto, ao longo de toda pesquisa foram os processos ritualísticos, públicos e privados. Compreendo, portanto, ritual como um evento especial, formalizado e estereotipado, ocorrendo com um propósito coletivo. Foi o que me possibilitou identificar, por exemplo, complexos e organizados rituais, pelo olhar dos viajantes que desembarcaram no início do século XIX no Rio de Janeiro, mesmo que estes em nenhum momento os compreendessem como tais. Foi, portanto, a partir da noção de estabilidade e diferença, tomada de empréstimo da antropologia, que os rituais se descortinaram no decorrer do trabalho, por meio da narrativa denunciativa e depreciativa dos jornais e periódicos, que se colocavam como vozes dos que pretendiam construir a nação. Desse modo, rituais eram colocados em relevo, justificando sua cotidianidade.<sup>41</sup> Não por acaso, reforcei, ao longo de toda escrita, que os eventos religiosos afro-brasileiros faziam parte da rotina e, principalmente, do imaginário de todo o tecido social no Rio de Janeiro.

Trabalho com a perspectiva de rituais como performances, tomada de empréstimo da teoria defendida por Stanley Tambiah, em que os rituais públicos repetiam suas promessas em “sequências invariantes e estereotipadas”, sem abrir mão da noção do contexto em que os agentes se colocavam, o que certamente definiria as demandas de cada momento.<sup>42</sup> A comunicação simbólica defendida por esse autor, de sequências padronizadas de palavras e atos, caracterizadas por vários graus de “formalidade (convencionalidade), estereótipo (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição)”, derivava do ato performático,

---

<sup>41</sup> PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002, p. 8-11.

<sup>42</sup> TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Culture, thought, and social action*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, 124-125.

valorizando os enunciados de cada cerimônia, em que a fala, segundo o conceito de John L. Austin, ganhava a força do fazer, além dos variados meios de comunicação utilizados no evento, permitindo que os participantes experimentassem a eficácia e a intensidade dele.<sup>43</sup>

Ao cruzar as informações cerimonialistas encontradas no Rio de Janeiro com as de outras regiões do Brasil, da América, sendo a maioria de Cuba, com informações obtidas nas mais variadas regiões centro-africanas, percebi a necessidade de pensar tais atos performativos como resultados de um repertório. Para tal, tomei de empréstimo o conceito criado por Charles Tilly ao longo de toda sua carreira, sofrendo, por isso, diversas transformações e acréscimos em seu entendimento.<sup>44</sup> Dessa forma, apropriei-me da noção de *repertório cultural*, em que reivindicações coletivas improvisam scripts compartilhados, apresentando-os em forma de petição. Se pensado para os cultos afro-brasileiros, cada espaço constituído como litúrgico tornava-se, por conseguinte, propício a propagação e trocas no campo do sagrado.<sup>45</sup>

A maioria das cerimônias analisadas ao longo deste trabalho se aproximava do conceito de *cultos de aflição*, criado por Victor Turner, resultado de suas análises ao longo de três anos de pesquisa de campo entre os Ndembu, na atual Zâmbia, no decorrer da década de 1950. Tais rituais eram resultados dos dramas sociais, fixos e rotineiros, já que os valores da sociedade eram exagerados nos conflitos. A forma de resolverem tais questões seria por meio de complexas cerimônias de iniciação ou de aflição, buscando a cura para males físicos e espirituais, a reparação de conflitos sociais, quase sempre causados por espíritos ancestrais que acabaram esquecidos pelos vivos em suas homenagens ou invocações, celebradas por um especialista investido para tal.<sup>46</sup> Pautado na noção de bem-estar social, John Janzen, analisando os rituais terapêuticos na região do Baixo Congo (Zaire), nos quais buscavam a cura por meios de rituais aflitivos, apropria-se da terminologia indígena *ngoma*, usada na maioria das vezes para designar tambores, para pensar uma instituição terapêutica que transformava pessoas em curandeiras, após passarem pelo complexo processo de cura.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Culture, thought, and social action*. Cambridge..., 1985, 128.

<sup>44</sup> Para maior compreensão das mudanças no pensar repertório por Charles Tilly, ver: ALONSO, Angela. Repertório, segundo Charles Tilly: história de um conceito. *Sociologia & Antropologia*, v. 2, n. 3, p. 21-41, 2012.

<sup>45</sup> TILLY, Charles. *Repertoires of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

<sup>46</sup> TURNER, Victor. *The Drums of Afflictions: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. New York: Ithaca, 1981, p. 16.

<sup>47</sup> JANZEN, John. *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1992. JANZEN, John M. *Lemba, 1650-1930: A drum of affliction in Africa and the New World*. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1982.

Rijk van Dijk, Ria Reis e Marja Spiereburg, em *The quest for fruition*, questionaram a maneira como Janzen interpretou o *Ngoma*, destacando que o autor privilegiou a noção de cura alcançada pela aflição, abrindo mão de uma análise mais profunda das questões sociais que envolviam os participantes do ritual, entre elas, questões políticas. Dessa forma, esses autores propuseram a noção de *cultos de fruição*, que, segundo eles, permitiria uma forma mais abrangente de compreensão dos conflitos e organizações sociais que desembocavam nos rituais.<sup>48</sup> Por seu turno, Robert Slenes, com diversos trabalhos voltados para a compreensão das heranças centro-africanas no Sudeste brasileiro, entre elas as manifestações sagradas, atualmente propõe analisar tais situações pela abordagem do conceito *cultos de aflição-fruição*, partindo da necessidade de observar a finalidade de cada culto não somente sua fase inicial, já que a maioria dos cultos, liturgicamente, começava pela aflição, mas a eliminação desta poderia, sim, proporcionar uma grande festa e alegria.<sup>49</sup> Tal junção, *aflição-fruição*, permitiu-me melhor analisar e buscar respostas para os cultos públicos realizados nas principais praças e logradouros do Rio de Janeiro oitocentista, os quais, na sua totalidade, foram compreendidos como festa, diversão e algazarra, por aqueles que foram testemunhas oculares de tais cerimônias, mas sem o conhecimento necessário para pensarem de outra forma.

Neste trabalho, procurei, sempre que possível, chamar as lideranças religiosas por seus nomes litúrgicos, propagados e amplamente respeitados entre seus seguidores. A noção de feitiçaria, como já destaquei, não era a mesma para os participantes das cerimônias afro-brasileiras, se comparada à dos agentes envolvidos na perseguição da crença, como aqueles que veiculavam as notícias em jornais e periódicos ou os agentes da lei, responsáveis, nos momentos de inquéritos e processos, por descreverem depoimentos, quase sempre conduzindo a narrativa para a construção da culpabilidade dos envolvidos. Para manter a distinção entre o descrito e o compreendido, usei como um farol voltado para o Oitocentos a percepção de Evans-Pritchard, ao separar magia e feitiçaria entre os Azande no Sudão da década de 1920, onde essa última era vista como causadora de males físicos e espirituais, em nada se assemelhando com a hereditariedade dos bruxos, que tinham suas funções bem delimitadas na sociedade.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> DIJK, Rijk van; REIS, Ria; SPIERENBURG, Marja. *The quest for fruition through ngoma: the political aspects of healing in South Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000.

<sup>49</sup> SLENES, Robert W. *Metaphors to Live By in the Diaspora: Conceptual Tropes and Ontological Wordplay among Central Africans in the Middle Passage and Beyond*. In: ALBAUGH, Ericka A.; LUNA, Kathryn M. de (ed.). *Tracing language movement in Africa*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 349.

<sup>50</sup> PRITCHARD, Edward. E. Evans. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

Optei por apresentar os fatos históricos em solo centro-africano e seus desdobramentos, cruzando-os com as situações ocorridas em solo brasileiro, principalmente no Rio de Janeiro, ao longo de toda a redação do trabalho, e não em forma de capítulo separado. Acredito que tal escolha em muito reforçará a noção de ampla proximidade entre as duas margens do Atlântico, que, de tão intensas, acabaram acertadamente denominadas por Alberto da Costa e Silva como “um rio chamado Atlântico”.<sup>51</sup> Creio que, dessa forma, pude melhor observar costumes comuns partilhados nas regiões da África Centro-Occidental, que serviram de base para a propagação da gramática cultural no território americano, em que a noção de *ventura e desventura*, ou seja, a crença em que a boa e a má sorte eram causadas por interferência do sobrenatural, e era necessário ter um líder carismático com expertise para reequilibrar e estabelecer a ordem natural das coisas por meio de complexos rituais de aflição-fruição. Além de um conjunto básico de símbolos, tais como a proeminência dos espíritos ancestrais, divindades ligadas à natureza, a noção de que encanto se combatia com outro encanto, complexos ritos de passagem envolvendo doença e cura, seguida de um conjunto de oposições binárias no entendimento metafórico e metonímico do sagrado.<sup>52</sup>

Trabalho com a proposta de analisar fragmentos biográficos no que tange às escolhas no campo do sagrado, portanto foram várias as figuras anônimas para seu tempo que acabaram por se revelar pelos meios oficiais da justiça. Contudo o fio condutor do trabalho é a figura do preto Laurentino Inocência dos Santos, afamado sacerdote afro-carioca, conhecido nas páginas da imprensa como *Curandeiro da Glória*, que, por ao menos duas décadas, manteve seu ofício de líder religioso, e assim o fez passando por dois regimes políticos, do Império à República, sofrendo e percebendo as transformações legislativas que se chocavam com seu fazer. E, mesmo não tendo respondido – pelo menos que eu tivesse encontrado – a nenhum “rico” processo, como Antônio Francisco e tantos outros que foram desfraldados ao longo deste trabalho, Laurentino também se deixou perceber ao longo de seu tempo, constituindo grande clientela e fiéis, articulações sociais e políticas. Dessa maneira, as análises que se seguiram, de casas semelhantes às de Laurentino, prestaram um duplo serviço: o primeiro, evidentemente, de se mostrarem e darem ao pesquisador a possibilidade

---

<sup>51</sup> SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

<sup>52</sup> CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. *Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study*. *Comparative Studies in and History*, v. 18, n. 4, p. 458-475, out. 1976. SLENES, Robert. “Malungo, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, dez./jan./fev. 1991-1992.

de tirar suas conclusões com as observações; o segundo, a oportunidade de lançar luz sobre o culto do conhecido como “curandeiro da Glória”.<sup>53</sup>

Não pretendo, contudo, cair na armadilha sobre a qual, há tempos, alertou Pierre Bourdieu, em *A ilusão biográfica*, ao apresentar os riscos de estabelecer o “postulado do sentido da existência”, ou seja, a preocupação com um “projeto original”. Quando, por exemplo, no segundo capítulo, volto o olhar para a primeira metade do Oitocentos, tendo em vista o ano de 1821 como data aproximada do nascimento do curandeiro da Glória, não pretendi incorrer no “conjunto coerente e orientado”, que desemboca no “desde pequeno” ou “desde então”,<sup>54</sup> mas utilizei o pretexto de circunscrever seu período de infância, visando lançar luz nos complexos rituais públicos do contexto, que foram os formadores das casas conhecidas como *de dar fortuna*, da segunda metade da centúria. Isso com a constante observância dos fenômenos descontínuos, justapostos sem alguma razão prévia, como deveria ser a própria travessia do Atlântico para diversos grupos étnicos da primeira metade daquele século.

Outro importante ponto a destacar como foco do trabalho são as escolhas no campo do sagrado centro-africano. Procurei não transformar o objeto em um novo “dar sentido”, buscando em tudo ou apresentando em todas as manifestações analisadas somente a possibilidade de contribuição dos bacongos, ambundos e ovimbundos, mas colocando as mais variadas possibilidades, ou seja, as inconstâncias que marcam os processos. Portanto, neste trabalho, a constância respeitada foi a apresentada por Bourdieu, do nome próprio, da identidade biológica, não por acaso, é a *signum authenticum*, a assinatura que dá

---

<sup>53</sup> Destaco alguns trabalhos que se dedicaram a compreender trajetórias de pessoas comuns nos dois lados do Atlântico e, pelo olhar da micro-história, foi possível recompor suas trajetórias e escolhas: CASTILHO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva: A Nineteenth-Century Candomblé Priestess in Bahia. *Slavery & Abolition*, v. 31, n. 1, p. 1-27, 2010; MAMIGONIAN, Beatriz; RACINE, Karen R. *The Human Tradition in the Black Atlantic, 1500-2000*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2010; MAMIGONIAN, Beatriz. José Majojo e Francisco Moçambique, marinheiros das rotas atlânticas: notas sobre a reconstituição de trajetórias da Era da Abolição. *Topoi*, v. 11, n. 20, p. 75-91, 2010; MAMIGONIAN, Beatriz G. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017; REIS, João José dos. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; REIS, João José dos; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus de. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1822 - c. 1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; SWEET, James. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010; SWEET, James. Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora. *American Historical Review*, v. 114, n. 2, p. 279-306, 2009; CANDIDO, Mariana. African Freedom Suits and Portuguese Vassal Status: Legal Mechanisms for Fighting Enslavement in Benguela, Angola, 1800-1830. *Slavery and Abolition*, v. 32, n. 3, p. 447-459, 2011; FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge Press, 2012. GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé: andarilhas da alma na época barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

<sup>54</sup> BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 184-185.



autenticidade aos documentos oficiais, que fornece as condições jurídicas,<sup>55</sup> como quando Laurentino Inocêncio dos Santos reconhece, via assinatura, em um período de poucos letrados, uma confissão de dívidas, abrindo possibilidades de os pesquisadores hoje terem contatos com as mais variadas perspectivas de análise partindo desse simples documento oficial. Ou seja, adotei, ao longo de todo trabalho, principalmente para a segunda metade do século XIX, o *método onomástico*, proposto por Ginzburg em *O nome e o como*, em que o nome funciona como o fio de Ariadne, o que permite ao pesquisador distinguir um indivíduo do outro, aliado aqui às possibilidades tecnológicas das instituições citadas anteriormente, assim, a identificação acabou por conduzir os trabalhos.<sup>56</sup>

Da mesma forma como Ginzburg desfraldou exemplos de como, nos vastos arquivos italianos, era possível, partindo de um nome, encontrar outras informações adicionais, tendo na “bússola preciosa” a possibilidade de circunscrever e compreender o entorno do investigado, o mesmo método foi utilizado para as fontes do Rio de Janeiro, nas quais uma notícia jornalística de prisão de um líder religioso me remetia ao inquérito e, muitas vezes, ao processo. Ali, os agentes envolvidos – por exemplo, um delegado – permitiam-se conhecer, assim fui encontrando suas funções e atribuições também nas páginas dos jornais ou no *Almanak Laemmert*, reservado à apresentação da fina flor da sociedade. Dessa forma, foi possível, muitas vezes, perceber como os interesses se chocavam, e iam muito além de uma prisão em noite de ronda policial. Outras tantas vezes, os mesmos nomes apresentados em um jornal abriam a possibilidade de encontrar seus momentos de infortúnios quando entravam nos corredores da Casa de Detenção, onde suas fichas apresentavam uma miríade de alternativas. Assim, corroborando Ginzburg, “pouco a pouco emerge uma biografia, seja inevitavelmente fragmentária, e a rede das relações que a circunscrevem”.<sup>57</sup> Este trabalho é, portanto, o estudo das biografias coletivas, vistas de baixo.

No primeiro capítulo desta tese, apresento o início do cristianismo no reino do Congo e como tal conversão, passando por uma compreensão de mundo centro-africano, acabou por criar uma nova crença, na qual os fundamentos das religiões tradicionais dialogavam constantemente com o cristianismo missionário. Foi essa nova religião que desembarcou ao longo de séculos nos portos americanos, principalmente no Sudeste brasileiro, o que certamente acabou por influenciar, mesmo que não tivessem o mesmo conhecimento de

---

<sup>55</sup> BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica...*, 2002, p. 186-187.

<sup>56</sup> GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989, p. 174-175.

<sup>57</sup> GINZBURG, Carlo. *O nome e o como...*, 1989, p. 175-177.

África Centro-Occidental que a historiografia apresenta, os primeiros pesquisadores brasileiros que se debruçaram sobre a temática negra, principalmente na esfera sagrada. A Escola formada por Nina Rodrigues acabou por desembocar no I Congresso Afro-Brasileiro do Recife. Dessa maneira, os primeiros autores dedicados à questão do negro no Brasil, como Arthur Ramos, que presenciou as *macumbas* cariocas nas primeiras décadas do século XX, Édison Carneiro, seu seguidor, entre outros, produziram importantes materiais, que servem de fonte, tendo em vista que muitos dos informantes conviveram com velhos africanos. Demonstro, nesse capítulo também, como a Bahia transformou-se em uma espécie de padrão para as abordagens das religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro.

No segundo capítulo, abordo o século XIX propriamente dito, com foco na primeira metade da centúria, momento de maior aporte do tráfico transatlântico, portanto o de maior renovação entre as lideranças recém-desembarcadas e as já estabelecidas na corte. Além de ser o período em que as celebrações se apresentavam com características diferentes, sendo públicas, nos principais espaços urbanos do Rio de Janeiro, dessa forma, depara-se com as principais referências que forjaram as lideranças da segunda metade, principalmente aqueles nascidos no Brasil. Para compreender tais rituais, lancei mão dos viajantes, que invariavelmente se encantavam no primeiro momento com as belezas naturais da Baía de Guanabara, porta de entrada da cidade, seguido pelo espanto ao constatarem ser o Rio uma cidade africanizada. Trabalho com a noção de olhares enviesados para compreender o que viram, mas não compreenderam essência de tais manifestações. Para lançar luz a tais rituais, cruzo as informações do Rio de Janeiro com práticas em solo centro-africano, utilizando fontes produzidas por missionários católicos e protestantes em diferentes momentos e atuações, compreendendo, portanto, as cerimônias como cultos de aflição-fruição.

No terceiro capítulo, trabalho com as complexas iniciações ritualísticas, que formavam membros e principalmente novas lideranças religiosas ao longo do Oitocentos. Tais cerimônias foram marcadas pela presença do cristianismo africanizado desenvolvido em solo centro-africano, partindo das reformas empreendidas por Afonso I e suas transformações até o final do tráfico transatlântico para o Brasil, momento em que todos os elementos para a construção das religiões afro-brasileiras estavam no tabuleiro. Demonstro nesse capítulo como importantes rituais faziam parte do cotidiano da corte, como cantos, rezas, apresentações públicas, amuletos, permitindo que o universo sagrado fosse adaptado ao dia a dia de todo tecido social do Rio de Janeiro. O processo iniciático envolvia uma série de padrões performáticos, diferindo apenas quanto a qual grupo étnico liderava e cerimônia. Fossem centro-africanos ou ocidentais, o ponto de encontro eram os símbolos do catolicismo.

Além das fontes já destacadas, trabalho nesse capítulo com as narrativas presentes nos jornais e periódicos do período, em que rituais afro-cariocas passaram a ser constantemente questionados por uma imprensa desejosa por formar uma opinião contra tais práticas. Visando complementar as informações da imprensa, cruze-as com inquéritos policiais e processos movidos na justiça do Rio de Janeiro, já que depoimentos, acusações, defesa, objetos, entre outras práticas, acabavam por revelar preciosos detalhes dos processos iniciáticos, bem como de todo ritual.

O quarto capítulo dá continuidade aos *atos performáticos* de forma mais ampla, cruzando fontes já descritas com outras que me aproximam de rituais em solo centro-africano, além das importantes observações feitas em trabalhos de campo por antropólogos. Apresento a visão de mundo dos bacongós, amplamente propagada nos dois lados do Atlântico e que acabou pautando as cerimônias. A busca pela cura tornou-se um dos principais motivos para se encontrar uma casa afro-carioca. Uma vez que Laurentino Inocêncio dos Santos foi conhecido ao longo de toda sua atuação como “curandeiro da Glória”, busquei reconstruir, por meio da análise de depoimentos, os principais detalhes de várias cerimônias curativas, que contavam com um princípio básico centro-africano de receber via transe um parente falecido ou ancestral divinizado, além do preparo das medicinas sagradas, compreendidas como inquices, visando restabelecer a ordem natural das coisas. Por meio de complexos rituais, foi possível ficar diante de lideranças que se apresentavam liturgicamente com seus nomes e funções, o que permitiu lançar luz na formação de cada sacerdote ou sacerdotisa. Também de fundamental importância foi compreender quais plantas medicinais faziam parte das cerimônias. Elas foram cruzadas com importantes manuais médicos do contexto, não somente para atestar sua eficácia, mas para perceber que os conhecimentos fitoterápicos afro-brasileiros serviam de base para os mencionados guias. Destaco outros importantes motivos que levavam a frequentar tais espaço, como amansar senhor, amarrações, fechar os corpos, riscar e cantar pontos, entre outros caminhos a fim de se buscar a ventura para os frequentadores.

No quinto e último capítulo, apresento as possibilidades de vida e relacionamentos que se apresentavam aos *Pais e Mães de Santo* que viviam nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro, quais redes de relacionamentos eram criadas e as reais possibilidades de ganho e de construção de patrimônio, já que, além de inventário, Laurentino Inocêncio dos Santos deixou heranças e questões judiciais pendentes, justamente por ter acesso a crédito das mais variadas formas. Outro importante ponto trabalhado foram os reais incomodados com as seculares práticas de curandeirismo promovidas por líderes afro-cariocas ao longo do

Oitocentos. A chegada da doutrina kardecista no Rio de Janeiro, na década de 1870, abriu uma ampla possibilidade de diálogo com casas que realizavam cultos pautados na gramática sagrada centro-africana, permitindo não somente uma ressignificação litúrgica do credo, bem como a criação de estratégias de sobrevivência diante do novo regime republicano, que, de forma contraditória ao estado laico constitucional, aumentou sistematicamente as investidas contra espaços sagrados afro-brasileiros.

## CAPÍTULO 1

### JOGANDO LUZ SOBRE O OBJETO: OS PRIMEIROS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS E O LOCAL DOS CENTRO-AFRICANOS

#### 1.1 Reino do Congo e o cristianismo africano

O Reino do Congo é uma região africana extremamente documentada, como destaquei na Introdução, desde o contato com os portugueses no contexto da expansão marítima comercial, que lançou no Atlântico as nações ibéricas europeias, ao final do século XIV. Na ocasião, o Congo era um reino centralizado na figura de um rei, pelo cargo chamado de *mani*, a capital administrativa era *Mbanza Congo*, que mais tarde seria chamada de São Salvador (Imagem 2). Não havia uma total aceitação do poder do rei, assim, as elites locais, nobres se comparadas à estrutura lusa, promoviam as administrações provinciais. O soberano congolês no momento do primeiro contato com os europeus era *Nzinga a Nkuwu*, e a rainha, *Nzinga a Nlaza*. A partir de seu reinado, uma profunda transformação ocorreria no Congo, como resultado da diplomacia estabelecida a princípio com os portugueses e, posteriormente, com outras nações, incluindo o Vaticano.

O primeiro contato entre os emissários de Dom João II, comandados por Diogo Cão, e os habitantes do Reino do Congo, ocorreu em 1483, na província do Soyo, chamada de Sonho posteriormente pelos portugueses. Da primeira dificuldade no contato para o desenvolvimento de uma profícua relação diplomática não demorou muito, já que ambas as partes se surpreendiam com o que viam, procuravam entender o diferente de acordo com sua leitura de mundo. Essas relações foram descritas principalmente, como destacou John Thornton, pelo olhar dos próprios congolese, que participaram ativamente da diplomacia estabelecida,<sup>1</sup> além, é claro, de uma vasta quantidade de relatos produzida por representantes europeus, imbuídos de uma moral católica, portanto, missionária. E mesmo tais escritos deixam evidente para historiadores contemporâneos, conhecedores da cultura bacongo, que os congolese empregaram, nas mais variadas circunstâncias, sua maneira de compreender a realidade em face de todas as transformações iniciadas no reino a partir do século XV. A partir do primeiro contato,<sup>2</sup> nasceu uma intensa relação diplomática entre Portugal e Congo,

---

<sup>1</sup> THORNTON, John. Com contribuição de WINDMULLER-LUNA, Kristen. The Kingdom of Kongo. In: LAGAMMA, Alisa (org.). *Kongo power and majesty*. New Haven and London: The Metropolitan Museum of Art New York, 2015, p. 88.

<sup>2</sup> Diversos autores no campo da antropologia e da história produziram trabalhos em que relatavam tal contato e seus desdobramentos. Dessa forma, creio que um balaço historiográfico fugiria da intenção deste trabalho,

que promoveu a conversão do reino africano ao catolicismo pelas mãos do rei e de parte da elite da terra.

Diogo Cão enviou emissários ao *mani* congo, mas, sendo a província do Soyo distante da capital do reino Mbanza Congo, demoraram os portugueses a regressar. Ele então resolveu partir para Portugal levando consigo os três congoleses presentes em sua embarcação, prometendo voltar em três luas.<sup>3</sup> Mesmo não conseguindo cumprir o tempo proposto, estabelecia-se ali uma importante relação diplomática, já que portugueses e congoleses, levados e deixados como emissários, permaneceram em contato intermitente com a cultura do outro, enquanto esperavam o retorno da comitiva portuguesa. Além, é claro, da língua,<sup>4</sup> já que se tornaram importantes tradutores e interlocutores das primeiras significativas trocas, estabelecidas ainda ao final do século XV. O retorno de Diogo Cão com os três congoleses batizados, falando português, vestidos à moda europeia e descrevendo o que viram e viveram no continente europeu provavelmente abriu uma janela de possibilidades para as elites congolesas, desejosas de ampliação e manutenção de seus poderes. Dentro da cosmogonia baconga, o mundo dividia-se entre o espaço dos vivos e dos mortos, tendo o grande oceano, a Calunga, como a linha horizontal que separava o mundo físico do espiritual. A *Luvemba*, ou seja, a morte, iniciava a entrada do espírito no universo da Calunga.<sup>5</sup> Os constantes contatos mediados por sacerdotes dos cultos tradicionais centro-africanos eram feitos através de incorporações, momento em que os espíritos interfeririam diretamente na realidade dos viventes.

---

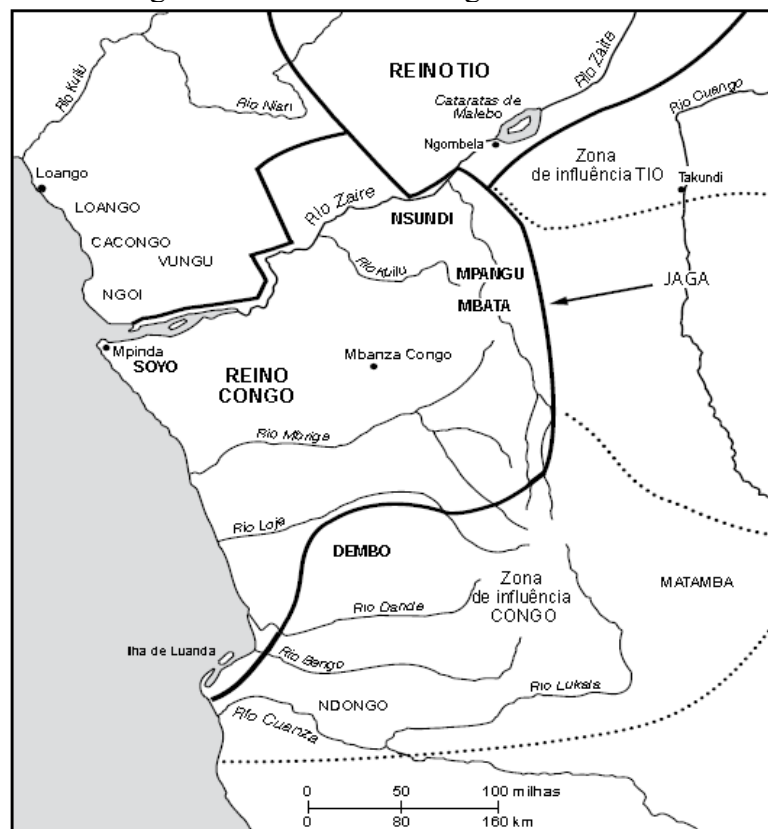
contudo destaco os que considero como principais autores para tal questão: CARDONA, Giorgio Raimondo. Africani e Portoghesi: l'altra faccia della scoperta. *Quaderni Portoghesi*, Pisa, n. 4, 1978. HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press, 1985. THORNTON, John. *The Kingdom of Kongo: Civil Wars and Transition, 1641-1718*. Madison: Wisconsin Press, 1983. THORNTON, John. Com contribuição de WINDMULLER-LUNA, Kristen. *The Kingdom of Kongo*. In: LAGAMMA, Alisa (org.). *Kongo power and majesty*. New Haven and London: The Metropolitan Museum of Art New York, 2015. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 (em especial, o segundo capítulo). Para um balanço historiográfico sobre o Congo, ver: SAPEDE. Thiago Clemente. *Muana Congo, Muana Nzambi a Mpungu: poder e catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. São Paulo: Alameda, 2014. Cap 1.

<sup>3</sup> BRÁSIO, Padre António. *Monumenta missionária africana*. África Ocidental (1471-1531). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, MCMLLII, p. 33. v. 1.

<sup>4</sup> BRÁSIO, Padre António. *Monumenta missionária africana*. África Ocidental (1471-1531). ...., MCMLLII, p. 41. v. 1. Garcia Resende, em um relato muito próximo ao de Rui de Pina para o mesmo momento, informou que os congoleses já respondiam em português ao desembarcarem na Europa, demonstrando que a viagem foi de aprendizagem.

<sup>5</sup> KIA BUNSEKI, Fu-Kiau. *N'Kongo ye nza Yakun'zungidila: Nza-Kôngo*. Kinshasa: Office National de la Recherche et de Développement, 1969. KIA BUNSEKI, Fu-Kiau. *African cosmology of the Bantu-Kôngo: tying the spiritual knot: Principles of life & living*. Brooklyn, N.Y.: Athelia Henrietta Press, Pub. in the name of Orunmila, 2001.

Imagem 2 - O Reino do Congo e seus vizinhos



Fonte: VANSINA, 2010, p. 654.<sup>6</sup>

Anne Hilton, em *The Kingdom of Kongo*, interpretou a chegada e o retorno dos portugueses entre os bacongos como os mortos que atravessavam a Calunga e retornavam para o mundo dos vivos.<sup>7</sup> Dessa forma, o contato entre os dois povos foi facilitado, já que uma das partes compreendia a outra como divindade. Entretanto, compartilho, nessa seara, das observações de John Thornton. Segundo esse autor, assim como Portugal, o Congo contava com um regime monárquico, em que uma complexa rede clientelista formava-se ao redor do rei, cuja autoridade era constantemente questionada por algum membro da nobreza local, desejosa de ampliar seus laços nos negócios do reino. Assim, as elites congolezas logo perceberam as possibilidades de lançarem mão das tecnologias lusitanas, além de contarem com o apoio da Igreja, para um projeto de centralização de poder.<sup>8</sup> Acrescento a essas observações a célebre análise do embaixador Alberto da Costa e Silva, de que, se por algum

<sup>6</sup> VANSINA, Jan. O reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethwell Allan (ed.). *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. UNESCO III. Brasil. Ministério da Educação IV. São Paulo: Universidade Federal de São Carlos, 2010, p. 654.

<sup>7</sup> HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 50. Outro autor que compartilhou da mesma interpretação: CARDONA, Giorgio Raimondo. *Africani e Portoghesi: l'altra faccia della scoperta. Quaderni Portoghesi*, Pisa, n. 4, p. 145-161, 1978.

<sup>8</sup> THORNTON, John. *The Kingdom of Kongo: Civil Wars and Transition, 1641-1718*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1983, p. 106-107.

momento os portugueses foram compreendidos como divindades retornadas do mundo dos mortos, os congoleses não tardaram a perceber que aqueles “morriam” com frequência, em razão das doenças tropicais desconhecidas pelos recém-chegados. Além de não serem tão alvos como se imaginava na cosmogonia baconga ser a representação dos que viviam no mundo dos espíritos.<sup>9</sup>

Princípios religiosos pautados pela visão de mundo ou compreensão das tecnologias portuguesas na manutenção da centralização do reino, estabelecimento do catolicismo como instrumento dessa última possibilidade, entre outros fatores, o certo é que as fontes desses primeiros contatos revelam que *mani* Soyo, chefe da porta de entrada do reino, e *mani* Congo ansiavam pelo batismo católico, que era interpretado como propagador de distinção entre a elite do reino. Interessante destacar que, com toda possível e real confusão que esse primeiro contato proporcionava, e como dito nas primeiras fontes produzidas por variados agentes do reino lusitano, características culturais e religiosas saltavam dessas informações, por exemplo, no contato feito em 1491, na província do Soyo, por ocasião do batismo do velho líder da província, ao qual esteve presente “muita gente com arcos”, flechas e com “atabaques e trombetas de marfim”, “tudo segundo seu costume”. Como destacou o cronista, os homens se apresentavam nus da cintura para cima, com os corpos pintados de branco e vermelho, carregando “penachos na cabeça”, feitos de penas de papagaio e “de outras aves diversas”.<sup>10</sup> Tal descrição é muito próxima das características dos líderes religiosos centro-africanos, com o típico aparato na cabeça, comum por séculos, nos dois lados do Atlântico, como se observará no Rio de Janeiro do século XIX, aqui analisado.

O sétimo rei do Congo, segundo a tradição oral, *Nzinga a Nkuwu*, em contato com os emissários congoleses retornados de Portugal, enxergou diversas possibilidades no estreitamento dos laços entre os dois reinos. Relatos de cronistas acerca dos desdobramentos desse primeiro momento deixam clara a insistência do rei em receber rapidamente o batismo cristão, antes mesmo de que a solicitada igreja ficasse pronta na capital *Mbanza* Congo. O primeiro a receber o batismo, alegando questões de idade avançada, foi o *mani* Soyo e seu filho menor. Em homenagem aos monarcas portugueses, o governante do Soyo mudou seu nome para Dom Manoel, o mesmo do irmão da rainha de Portugal, Dona Leonor. Surpreendem também os constantes pedidos em cartas pelo pronto envio ao reino do Congo

---

<sup>9</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, 2002, p. 359-361. Segundo esse autor, os portugueses teriam confundido “as vênias da hospitalidade com adoração”.

<sup>10</sup> BRÁSIO, Padre António. *Monumenta missionária africana...*, MCMLLII, p. 58-59. v. 1. HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 50-51.



de padres para missões, arquitetos, carpinteiros, entre outras estruturas do reino português, ampliando a rede de relacionamentos entre os reinos. No Congo, com a morte de Dom João I, chega ao poder seu filho mais novo, Dom Afonso I, responsável pela reforma religiosa e implementação do catolicismo no reino africano. Nascia o que John Thornton e Wyatt MacGaffey chamaram de catolicismo africano.<sup>11</sup>

Do encontro entre as duas culturas, iniciou-se um processo de crioulização, que resultou na conversão do reino do Congo ao cristianismo, pautada, segundo John Thornton, por uma compatibilização entre o catolicismo propagado prioritariamente via ordens missionárias e o sistema religioso tradicional existente antes da chegada dos europeus. Essa real conversão ocorreu, segundo Thornton, graças à existência de um complexo sistema de correvelações, como a visão recebida por Dom Afonso I, quando, por ocasião da crise sucessória, precisou enfrentar seu irmão pagão, que, apoiado por parte da elite congoleza insatisfeita com os novos costumes católicos, apresentou-se com um exército em maior número para combater seu irmão. No alto do céu do reino, Afonso teria avistado a imagem da Cruz de São Tiago Apóstolo, informando que venceria a batalha. Mandando pintar os escudos dos soldados com a cruz, sagrou-se vitorioso na batalha.<sup>12</sup> Após a conversão, Afonso I, que já havia recebido educação europeia, passou a encaminhar os filhos da elite congoleza para Portugal e demais países católicos, promovendo, desde então, profundas transformações no reino.

Os planos de Afonso de transformar o reino em um Estado cristão foram além da devoção pessoal, da instrução religiosa e da construção de igrejas e escolas. Uma verdadeira transformação cultural teve lugar durante o seu longo mandato. No Congo de Afonso, os membros da elite adotaram títulos como duque, marquês e conde, e, em pouco tempo, os processos legais portugueses se misturaram aos anteriores para reger os procedimentos judiciais. Além disso, o calendário religioso

---

<sup>11</sup> O historiador John Thornton e o antropólogo Wyatt MacGaffey formularam a ideia de cristianismo africano, como resultado do encontro entre culturas europeias e os povos bacongos entre os séculos XVI e XVIII. Segundo esses autores, ocorreu um “diálogo de surdos”, em que missionários cristãos enxergavam suas práticas religiosas, e, por seu turno, os povos centro-africanos viam suas formas tradicionais de compreenderem o sagrado, ou seja, cada parte acreditava se fazer entender. MACGAFFEY, Wyatt. *Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa*. In: SCHWARTZ, Stuart B. (org.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. New York: Cambridge University Press, 1994, p. 249-268. Para maior compreensão das práticas religiosas centro-africanas, a partir das transformações empreendidas por Afonso I e seus reflexos no campo do sagrado na América, ver: THORNTON, John. *The Kingdom of Kongo and Palo Mayombe: Reflections on an African-American Religion*. *Slavery & Abolition*, v. 37, n. 1, p. 1-22, 2016.

<sup>12</sup> THORNTON, John. *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750*. *The Journal of African History*, v. 25, n. 2, p. 147-167, 1984. Para a mesma ocasião, Cécile Fromont lançou mão do conceito de “espaço de correlação”, segundo o qual agentes apresentavam ideias radicalmente diferentes e após confrontá-las, convertiam-nas em partes, criando uma nova teia de significados, permitindo focar em estratégias de sintaxe, como ilustrações, discursos, textos etc. Dessa maneira, a autora deixou de lado as armadilhas como as ideias de empoderamento ou de respostas às opressões. FROMONT, Cécile. *Under the sign of the cross in the kingdom of Kongo: Religious conversion and visual correlation in early modern Central Africa*. *Anthropology and Aesthetics*, n. 59-60, p. 109-123, Spring/Autumn 2011.

da Igreja católica governava a vida do reino, e os filhos de famílias tanto de elite como comuns aprendiam o catecismo com professores locais, recebiam nomes cristãos e congoleses e eram batizados. Havia sempre uma escassez de padres no reino, mas as cruzeiras eram onipresentes nas aldeias e as visitas dos padres serviam para lembrar aos moradores sua condição de cristãos.<sup>13</sup>

Como se evidencia, a conversão do reino do Congo ocorreu de forma diferente do território colonial americano, já que, em solo africano, todo o corpo missionário era obrigado a seguir as ordens do *mani* Congo, que, desde Afonso, estabeleciam as regras e os limites para atuações, abrindo caminho para um cristianismo popular, diferente da imposição ortodoxa dos territórios coloniais. O reino africano foi, portanto, o local de gestação de uma cultura “crioula atlântica”.<sup>14</sup> Por consequência, acredito que a nova religião, nascida desse contato, foi o alicerce para a formação, do outro lado do Atlântico, das religiões afro-brasileiras ao longo de toda a era do tráfico transatlântico. Assim, qualquer tentativa de compreender as escolhas no campo do sagrado no Rio de Janeiro ao longo do Oitocentos passa obrigatoriamente pelo cruzamento de informações e fontes do que ocorria do outro lado do oceano, nos estados centro-africanos, fornecedores constantes de mão de obra escravizada.

Contudo, por longo tempo, a produção historiográfica brasileira não reservou a devida atenção para a contribuição centro-africana no campo do sagrado, todavia, nas últimas décadas, a tentativa de preencher essa lacuna vem apresentando consideráveis resultados. Nesse sentido, importantes trabalhos questionaram o foco dado aos africanos ocidentais a partir dos primeiros estudos sobre o negro no Brasil, iniciados por Raimundo Nina Rodrigues, médico maranhense.<sup>15</sup> Aqui proponho olhar para esses primeiros trabalhos no Brasil, identificando o que viram de contribuição dos povos chamados até então de bantos, comparando com o que hoje já se entende como “cultura crioula atlântica”.

---

<sup>13</sup> HEYWOOD, Linda M. *Jinga de Angola: a rainha guerreira da África*. São Paulo: Todavia, 2019, p. 10-11.

<sup>14</sup> THORNTON, John K.; HEYWOOD, Linda Marinda. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660*. New York: Cambridge University Press, 2007. THORNTON, John K. Afro-Christian syncretism in the kingdom of Kongo. *Journal of African History*, v. 54, p. 53-77, 2013, p. 55.

<sup>15</sup> REGINALDO, Lucilene. “Uns três congos e alguns angolas” ou os outros africanos da Bahia. *História Unisinos*, v. 14, n. 3, p. 257-265, set./dez. 2010. MENDES, Andrea. *Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Gomeia*. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2014. (Série Recôncavo da Guanabara, v. 1).

## 1.2 Os centro-africanos pelo olhar dos primeiros pesquisadores: a Escola Nina Rodrigues e o I Congresso Afro-Brasileiro do Recife

É interessante pensar em Raimundo Nina Rodrigues e lembrar de *Tenda dos milagres* de Jorge Amado, em que, segundo boa parte da crítica, o personagem principal, o mulato Pedro Arcanjo, *Ojuobá*, os olhos de *Xangô*, seria o responsável por defender e propagar a miscigenação na Bahia, o que o associa a Manuel Querino<sup>16</sup>. Já seu principal opositor na literatura, o professor da Universidade da Bahia, o catedrático Nilo Argolo, defensor ferrenho da inferioridade racial e propagador da necessidade de criação de leis que promovessem o *apartheid* no Brasil, seria a representação de Raimundo Nina Rodrigues.

Creio que os excessos cometidos pelos estudiosos ao longo do século XX e propagados pelo século XXI se deram em várias frentes. A começar por aqueles que viram o médico maranhense como real vilão e propagador de uma inferioridade negra e, principalmente, como o grande responsável pela diminuição da importância da presença centro-africana no Brasil. Apesar de, em parte, concordar com ambas as observações, creio que Nina Rodrigues estaria longe do professor Nilo Argolo. E não se trata de uma defesa, apenas a historicidade de quem foi pioneiro nos estudos do negro no Brasil e o enxergou como colono, responsável também pela formação da nação, assim como fez Frank Tannenbaum em relação à América do Norte, em *Slave and Citizen: the negro in the Americas*.

É bem verdade que suas conclusões sobre os centro-africanos ajudaram a propagar a ideia de pobreza mítica para o início do século XX. Era com desdém que afirmava, em *Os africanos no Brasil*, que havia encontrado na Bahia “uns três congos e alguns angolas”,<sup>17</sup> e, como homem de seu tempo e preso às suas ideias, buscava hierarquizar os seres que povoaram o país. Nessa perspectiva, acabou por empregar a mesma metodologia com seu objeto de estudo, os africanos. Dessa maneira, não encontrou dificuldades para apresentar sudaneses como superiores:

No entanto, por mais avultada que tivesse sido a importação dos Negros da África austral, do vasto grupo étnico dos Negros de língua *tu* ou *bantu* – e o seu número foi colossal –, a verdade numérica conseguiu levar à dos Negros Sudaneses, aos quais,

---

<sup>16</sup> Manuel Raimundo Querino, escritor, pintor e etnógrafo baiano. Autor de diversos livros em que apresentava o elemento africano como dotado de civilidade e com grandes contribuições para a formação da sociedade brasileira, contestando, assim, o discurso eugenista, corrente no século XIX. Para mais informações, ver: <http://www.dicionario.belasartes.ufba.br/wp/verbete/manuel-querino-manoel-raymundo-querino/>. Acesso em: 10 ago. 2020.

<sup>17</sup> RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, [1932]/2010.

além disso, cabe incontestemente a primazia em todos os feitos em que, da parte do Negro, houve na nossa história uma afirmação da sua ação ou dos seus sentimentos de raça.<sup>18</sup>

A hierarquização permeou os trabalhos do médico maranhense e, uma vez que o elemento centro-africano, no final do século XIX, estava marcado pela forte presença do catolicismo, esse autor prontamente descartou a contribuição litúrgica desses povos na formação do Brasil: “[...] é preciso que se considerem todos os nossos Negros de procedência *bantu*, porquanto são estes dentre os Negros são de pobreza mítica reconhecida.”<sup>19</sup>

Efetivamente, Nina Rodrigues, em seu tempo, buscou fazer o caminho inverso, tendo em vista que trabalhos do Oitocentos, impressões deixadas por uma vasta gama de viajantes, entre outras produções, ressaltavam a supremacia dos centro-africanos perante os demais escravizados dentro do Brasil, incluindo práticas e costumes, como o canto nas ruas,<sup>20</sup> além de práticas sagradas. Ao realizar seus estudos na Bahia, marcada ao final do tráfico transatlântico por um forte aporte de africanos ocidentais, tratados à época no Rio de Janeiro por minas e em Salvador por nagôs, sentiu a necessidade de voltar suas observações para tal grupo. Outro importante ponto a destacar é que seu olhar se voltou para o exótico, para aquilo que mais se afastasse dos elementos europeus e católicos. É evidente que, nesse quesito, uma característica amplamente africana era a propagação da religião cristã desde os tempos de Afonso I, o *mani* Congo responsável pela propagação do catolicismo no maior e mais importante reino da África Centro-Occidental. Dessa forma, o catolicismo africano praticado no Brasil esteve presente em todas as manifestações das religiões tradicionais, mais tarde conhecidas como afro-brasileiras.

Mesmo com toda hierarquização, que colocaria em segundo plano a participação centro-africana na formação religiosa do Brasil, Nina Rodrigues apresentou importantes caminhos que posteriormente foram seguidos. Destaco um importante documento reproduzido na íntegra pelo autor, o relato do bispo Dom João Correia Nery, denunciando a existência do culto denominado *Cabula* no Espírito Santo.<sup>21</sup> É interessante notar que a prática

---

<sup>18</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, [1932]/2010, p. 26-27.

<sup>19</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, [1932]/2010, p. 247. Arthur Ramos também transcreveu na íntegra o mesmo documento, um ano depois do lançamento da obra de Nina Rodrigues. Ver: RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, [1934]/2001, p. 99-103.

<sup>20</sup> EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil: ou diário de uma visita à terra do cacauero e das palmeiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1856]/1976, p. 78.

<sup>21</sup> Robert Slenes, principal propagador das heranças centro-africanas no Sudeste brasileiro, lançou mão de tal documento para compreender uma revolta escrava na região produtora de café, no ano de 1854, tendo como organizadores lideranças religiosas que se aproximaram em muitos das práticas realizadas no Espírito Santo em

analisada por Dom Nery foi interpretada como “uma seita misteriosa” que parecia ser de “origem africana”,<sup>22</sup> destacando que, antes da abolição da escravidão, apenas os pretos – e muito reservadamente – praticavam tal culto, o que vejo como tática do clérigo na tentativa de desqualificar as celebrações em sua prelazia, já que diversas fontes e trabalhos são claros em demonstrar a ampla participação da sociedade nos cultos liderados por sacerdotes afro-brasileiros.<sup>23</sup>

Contudo sua análise referente ao período posterior à abolição da escravatura em muito permite lançar luz sobre as abordagens ao longo desta tese. Acreditava Dom Nery que, em sua prelazia, mais de oito mil participantes já tinham sido “iniciados”.<sup>24</sup> A noção de iniciação foi de grande importância para os mais variados grupos de procedência africana desembarcados nas Américas, uma vez que a travessia tornava-se um ritual de passagem para uma nova vida, mesmo indesejada, mas que era a realidade apresentada. Compreender as iniciações realizadas na cidade do Rio de Janeiro é a possibilidade de percorrer o caminho que construiu as religiões afro-brasileiras ao longo do Oitocentos, tendo em vista que as iniciações permitiam a continuidade da crença e, principalmente, a formação de novas lideranças.

Mesmo sem perceber, Dom Nery apontou caminhos para a compreensão dos cultos de origem centro-africana e suas complexas interações em solo brasileiro, principalmente ao relacionar a *Cabula* com o espiritismo, provavelmente o kardecista, que, ao longo de 1900, já havia encontrado um forte número de adeptos no país, contando com suas raízes bem solidificadas. Na *Cabula*, assim como no espiritismo, um espírito denominado *Tatá* apresentava os caminhos para sanar as necessidades temporais e espirituais. Aqueles que dominassem tal prática recebiam o nome litúrgico de *camaná*s, que representava sua iniciação na crença e os diferenciava dos *caialós* (profanos). Para a realização de tal ritual, era preciso proferir “palavras sagradas”, sendo aqueles reconhecidos por seus gestos e saudações secretas entre a população.<sup>25</sup>

Para profundo espanto do bispo, práticas católicas eram incorporadas ao culto, causando-lhe enorme revolta e estranheza ou mesmo a crença na perda da ortodoxia, como

---

1900. Ver: SLENES, Robert. L'arbre nsanda replante: cultes d'affliction Kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-est (1810-1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris: EHESS, v. 67/68, p. 242-244, 2007.

<sup>22</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil...*, [1932]/2010, p. 281.

<sup>23</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007. Ao longo de todo trabalho, essa autora demonstra o variado público que frequentava a casa de Rosa.

<sup>24</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil...*, [1932]/2010, p. 282.

<sup>25</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil...*, [1932]/2010, p. 282.

propagou Nina Rodrigues. Acreditava o clérigo que as incorporações católicas no culto serviam para atrair fiéis. No Rio de Janeiro do Oitocentos, também foi possível encontrar tal conclusão por parte das autoridades ao tomarem nota dos testemunhos e declarações nos mais variados processos sofridos por lideranças afro-brasileiras.<sup>26</sup> As reuniões da *Cabula* recebiam o nome de *mesas* que, por sua vez, ganhavam denominações católicas como Santa Bárbara, Santa Maria, São Cosme, São Damião, entre outros. Os líderes religiosos ganhavam o nome de *embandas* e seus ajudantes o de *cambône*.<sup>27</sup> Típicos nomes oriundos do quimbundo e do quicongo, como demonstrou Slenes, em *A árvore de nsanda transplantada*, ao relacionar os cultos de Vassouras com os do Espírito Santo. No Rio de Janeiro do Oitocentos, diversas lideranças afro-brasileiras apresentavam-se dessa mesma forma, homens e mulheres, como se verá mais adiante, o que possibilita uma análise ampliada de uma gramática de valores amplamente difundida no Sudeste brasileiro, principalmente nas regiões urbanas da corte.

Outros elementos do culto analisados por Dom Nery e destacados por Nina Rodrigues estariam ligados aos elementos do cosmograma bacongo, em que se estruturava o credo nos dois mundos, o dos vivos e dos mortos, e onde se dava a interferência por intermédio do líder carismático:

Há certa cerimônia para se acenderem as velas: 1º se acende uma a leste, em honra do mar *carunga*, depois uma a oeste e outras duas ao norte e ao sul; finalmente muitas outras em torno do *camucite*. Chamam as velas – *estereiros*. Aparece então o *embanda*, descalço, com um lenço amarrado na cabeça, ou com o *camolele* (espécie de gorro), tendo um cinto de rendas alvas e delicadas.<sup>28</sup>

Saltam aos olhos a importância dedicada ao mar incorporado como um elemento ritualístico e a sua função na cosmologia dos praticantes. Evidentemente, seria impossível esperar tal compreensão por parte de Dom Nery; por seu turno, Nina Rodrigues também não encontrava em suas motivações a necessidade de aprofundar o que descrevia, da mesma forma como dedicou seu tempo aos rituais iorubás. Outro importante elemento apresentado na descrição foi o sacerdote denominado *embanda* e seus ornamentos. Cabe questionar se a composição escolhida para o ritual do Espírito Santo fora algo aleatório ou fazia parte de uma gramática que se repetia ao longo do Oitocentos.

---

<sup>26</sup> Cito como exemplo o processo movido contra Sebastião José da Rosa, talvez o mais conhecido líder religioso do Oitocentos, ao menos pelas páginas da imprensa. Por conta das imagens católicas utilizadas em suas cerimônias, foi acusado, entre outras coisas, de querer confundir as famílias de bem, com elementos da religião oficial do Império. SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2007.

<sup>27</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil...*, [1932]/2010, p. 282-283.

<sup>28</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil...*, [1932]/2010, p. 283.

Ao longo do ritual, “O *cambone* traz um copo de vinho e uma raiz. O *embanda* mastiga a referida raiz e bebe o vinho”. Na ocasião, todos os iniciados trajavam branco,<sup>29</sup> enquanto o sacerdote fazia uso da *enba*, compreendida por Slenes como a *pemba*, ou seja, argila branca centro-africana, que era passada no corpo dos iniciados e, por vezes, misturada ao vinho e às raízes, para se produzir a *engira*. Ressalto que semelhante elemento foi utilizado tanto por Leopoldo quanto por Antônio Francisco ao realizarem suas cerimônias na estalagem da portuguesa, ao menos em dois momentos, quando as cruzes eram colocadas nas portas das inquilinas, e com o mesmo formato, riscadas ao lado dos vasilhames depositados em específicos cantos da sala. Os dois também foram acusados, ao longo do inquérito, de se comunicarem com “santos”. Outra forma como a *enba* era utilizada na *Cabula* no Espírito Santo permite compreender um pouco mais de sua função, já que o *embanda* a atirava para o ar, e ao som das palmas e tambores, recebia os espíritos, provavelmente dos ancestrais, responsáveis pela comunicação e interlocução com os vivos. Era o momento em que agiam os “*tata guerreiro, tátá flor de carunga, tátá rompe-serra, tátá rompe-ponte, etc.*”.

Sem nem fazer ideia, assim eu creio, Nina Rodrigues transcreveu essa e outras fontes que atualmente permitem apontar seu equívoco: não eram os centro-africanos dotados de pobreza mítica. Isso ficará evidente nos quatro capítulos seguintes, entretanto, mais uma vez, ressalto que não se trata de diminuir o importante e pioneiro trabalho do médico maranhense radicado em terras baianas, muito menos cair na armadilha de apresentar um trabalho às avessas.

Por esse motivo, fico com as observações de Arthur Ramos, declarado discípulo de Nina Rodrigues, que não viu problemas em contrapor as ideias de seu mestre com base em novas metodologias e fontes disponíveis em seu tempo, capazes de apresentar inexactidões de trabalhos anteriores, mas ressaltando: “Se a ciência de nossos dias infirma a exatidão de certos postulados da época em que trabalhou Nina Rodrigues, nem por isso podemos deixar de reconhecer quão fecundos foram e continuam a ser os resultados de suas investigações”.<sup>30</sup> Dedicado aos estudos das religiões negras, o também médico legista denominou, em seus estudos, os de “candomblés” na Bahia, “catimbós” em alguns estados do Nordeste e para o Rio de Janeiro, seriam as “macumbas”, que conheceu e nas quais se aprofundou, visitando morros cariocas ao integrar o Serviço de Higiene Mental nas Escolas do Distrito Federal, a convite de Anísio Teixeira entre os anos de 1934-1939.

---

<sup>29</sup> RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil...*, [1932]/2010, p. 284-285.

<sup>30</sup> RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro...*, [1934]/2001, p. 31.

Outro ponto importante no trabalho de Arthur Ramos, o etnógrafo e médico legista, foi que ele dedicou um capítulo de *O negro brasileiro* aos estudos das contribuições centro-africanas no campo do sagrado, intitulado *Os cultos de procedência banto*, com base em suas experiências na cidade do Rio de Janeiro e Niterói, dentro das chamadas *macumbas*, e, como já destacado, à cerimônia da *Cabula* analisada por Dom Nery no Espírito Santo, com a diferença de ressaltá-la como uma manifestação banta. Além de comparar com algumas cerimônias africanas, sendo esse outro destaque de seu trabalho, a tentativa de compreensão de tais práticas, com suas origens do outro lado do Atlântico, como era feito com os nagôs na Bahia e, conseqüentemente, os minas no Rio de Janeiro. Ramos leu a versão em italiano do padre capuchinho Antonio Cavazzi, *Istoria Descrittione de tre regni: Congo, Matumba et Angola*.

Contudo o autor repete as mesmas impressões de Nina Rodrigues ao comparar “bantos e sudaneses” e, mais uma vez, os primeiros são classificados como detentores de uma pobreza mítica, que teria sucumbido diante da liturgia “jeje-nago” e do catolicismo,<sup>31</sup> não levando em consideração a evangelização e conversão do Reino do Congo, que já ia avançada nos tempos do capuchinho Antonio Cavazzi, e desconhecendo a capacidade hoje amplamente reconhecida de adaptação dos centro-africanos a novas práticas religiosas, sem com isso abrirem mão de suas bases religiosas.<sup>32</sup> Não por acaso, destacou os cultos sobreviventes no Rio de Janeiro e em Niterói, que analisou como “deturpados e transformados”<sup>33</sup>. Todavia são de grande importância as observações coletadas no campo de trabalho do médico etnógrafo.

Arthur Ramos abre os trabalhos dedicados aos centro-africanos com um importante questionamento no campo da etnografia, diante da “riqueza de contribuições” no campo da linguística de “origem banto”, contrastando com “nada ou quase nada sobre as religiões e os cultos bantos”. Talvez até os dias atuais seja este um dos primeiros questionamentos que movem pesquisadores no Brasil quando decidem seguir os vestígios do objeto aqui estudado: a forte presença das línguas centro-africanas no vocabulário do país, além consagradas e celebradas contribuições no campo cultural, mas ainda rechaçada na esfera sagrada. Isso posto, destaco que os trabalhos etnográficos que impactaram o campo das religiosidades africanas no Brasil partiram de observações feitas do final do século XIX, por Nina Rodrigues, e de pesquisas de campo realizadas na primeira metade do século XX, tais como

---

<sup>31</sup> RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro...*, [1934]/2001, p. 98.

<sup>32</sup> CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study. *Comparative Studies in and History*, v. 18, n. 4, p. 458-475, out. 1976.

<sup>33</sup> RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro...*, [1934]/2001, p. 86.



os trabalhos de Arthur Ramos, Édison Carneiro, Roger Bastide, entre outros pesquisadores. Foi exatamente essa proximidade com o Oitocentos que me fez tomar de empréstimo uma importante observação de João José Reis, de que esses primeiros escritores conviveram com velhos africanos, filhos e netos daqueles que implantaram casas religiosas nas mais variadas regiões do Brasil, aqui, em particular, no Rio de Janeiro.<sup>34</sup> Trata-se, portanto, de uma importante oportunidade de iluminar o passado, através de suas lentes, por exemplo, quanto aos elementos ritualísticos presentes na *Cabula* descrita por Dom Nery e captada pelo médico maranhense, que em muito complementam as escolhas de Leopoldo e Antônio Francisco na capital federal.

O contexto desses primeiros observadores era de profundo desprezo pela contribuição dos centro-africanos no campo do sagrado. Antes mesmo da publicação de *O negro brasileiro*, por Arthur Ramos, em 1934, Paulo Barreto, jornalista e cronista da cidade do Rio de Janeiro, com o pseudônimo de João do Rio, escrevia, durante a *Belle Époque* carioca, entre os meses de fevereiro e março de 1904, na *Gazeta de Notícias*, e em dezembro do mesmo ano, publicadas em forma de livro, crônicas apresentando as *Religiões do Rio*. Mesmo não sendo um cientista, a escrita de João do Rio, como a da maioria dos homens da literatura e da imprensa, estava marcada pelo cientificismo do Oitocentos e suas permanências no século XX. Como bem destacou Juliana Barreto Farias, esse autor acreditava ter “um olhar civilizado”, expressão que figura em *Religiões do Rio*, ao abordar as mais variadas cenas negras, além de não se reconhecer como filho de uma mulata. Assim como Nina Rodrigues, acabou hierarquizando os africanos e suas práticas na cidade do Rio de Janeiro, mesmo não existindo evidências de que tenha lido os trabalhos do médico maranhense, mesmo este já tendo lançado, em 1894, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*.<sup>35</sup> Essa produção, sim, aproximava e muito o personagem Nilo Argolo, criado por Jorge Amado, do real Nina Rodrigues.

Quero reforçar que as poucas abordagens do cronista com “olhar civilizado”, João do Rio, buscaram diferenciar os grupos de africanos que ele encontrou na cidade entre mais e menos civilizados, em diversos aspectos:

O *eubá* para os africanos é como o inglês para os povos civilizados. Quem fala o *eubá* pode atravessar a África e viver entre os pretos do Rio. Só os *cambindas* ignoram o *eubá*, mas esses ignoram até a própria língua, que é muito difícil.

---

<sup>34</sup> REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto da Cachoeira, 1785. *Rev. Bras. de Hist.*, São Paulo. v. 8, n. 16, p. 57-81, mar./ago. 1988, p. 58-59.

<sup>35</sup> FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *Belle Époque* carioca. *Revista de História*, v. 162, p. 243-270, 1º sem. 2010.

Quando os *cambindas* falam, misturam todas as línguas... Agora os *orixás* e os *alufás* só falam o *eubá*.<sup>36</sup>

Esse autor coloca o iorubá na esfera civilizatória como língua mais importante e de certa forma obrigatória, sem levar em conta idiomas e costumes da África Centro-Ocidental, preferindo apresentar os cabindas como grupos que, sem nenhuma identidade, misturavam todas as línguas. Tal depreciação estendeu-se para o campo do sagrado, principalmente quando descreve uma iniciação ritualística dos minas, a chamada *Feitura de iaô* ou simplesmente *feitura de santo*. O autor simplesmente nega a possibilidade de iniciação centro-africana<sup>37</sup> ao afirmar que os negros cabindas eram “gente ordinária”, já que, assim como na língua, copiavam os processos de iniciação ritualística dos grupos de procedência mina. Análise adiante complexas cerimônias ritualísticas de iniciação que não somente cumpriam objetivos litúrgicos como também formavam novas lideranças em solo brasileiro, discordando, portanto, das observações feitas pelo cronista em suas publicações.

Contudo, nas entrelinhas do preconceito de João do Rio, é possível perceber detalhes dos rituais entre os cabindas no início do século XX, quando ele compara as divindades, o que possibilita compreender as conexões estabelecidas, ao que acredito, durante o século XIX. Divindades comparadas e colocadas ao lado no mesmo panteão descortinam as mais variadas e complexas conexões entre os grupos de procedência desembarcados na costa brasileira ao longo do tráfico transatlântico, o que, na visão do cronista carioca e de seu informante, tratava-se de pobreza ritualística:

Orixalá é Ganga-Zumba, Obaluaci, Cangira-Mungongo, Exu, Cubango, Orixá-oco, Pombagira, Oxum, a mãe d'água, Sinhá Renga, Sapanam, Cargamela. E não é só aos santos dos *orixás* que os *cambindas* mudam o nome, é também aos santos das igrejas. Assim S. Benedito é chamado Lingongo, S. Antônio, Verequete, N. Senhora das Dores, Sinhá Samba.

Para os *cambindas* serve para santo qualquer pedra, os paralelepípedos, as lascas das pedreiras e esses pretos sem-vergonha adoram a flor do girassol que simboliza a lua...

Eu estava atônito. Positivamente Antônio achava muito inferiores os *cambindas*.<sup>38</sup>

É provável que as informações não correspondessem plenamente à realidade litúrgica dos cabindas analisados por João do Rio, já que cargos podem ter sido confundidos com divindades, por exemplo, *Ganga-Zumba*, e como o interesse de João do Rio não era o da real

---

<sup>36</sup> RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976, p. 2. (Coleção Biblioteca Manancial, n. 47).

<sup>37</sup> Em nenhum momento, João do Rio usa os termos mina ou bantos, todavia fica evidente em sua narrativa que se refere a tais grupos.

<sup>38</sup> RIO, João do. *As religiões no Rio...*, 1976, p. 7.

compreensão, ao que tudo indica, não se ateve a apurar as informações que recebia acerca dos centro-africanos. A aproximação com os santos católicos, destacada pelo cronista, passa pela realidade do cristianismo africano propagado entre os bacongós e ambundos, iniciada pela atuação de Afonso I e continuada pelos monarcas que o sucederam. Não acredito que Santo Antônio, São Cosme e São Damião estivessem por acaso no quarto reservado para cerimônias na Rua do Lavradio, 42, na estalagem da portuguesa Maria José Cordeiro. O mais provável é que fizessem parte de uma ampla ressignificação, servindo como modelo as diversas reinterpretações ocorridas ao longo de um extenso processo de criouliização sucedido nos dois lados do Atlântico.

Outro ponto apresentado por João do Rio sobre os cabindas foi sua adoração por pedras, paralelepípedos e outros objetos ligados à abstração e à natureza, o que, logicamente, foi interpretado por ele como atraso civilizatório, e se a linha de Nina Rodrigues fosse aqui observada, seria a da pobreza mítica. Como não tinha nenhuma obrigação de analisar o que observava pelo cruzamento de informações, João do Rio não tinha a menor noção das sociedades secretas conhecidas como *kimpasis* ou *lembas*, que sacralizavam objetos dos mares e rios, principalmente as pedras, nem que semelhantes práticas já ocorriam no Oitocentos carioca.<sup>39</sup> O que se tem de concreto é que suas análises contribuíram para a propagação do preconceito contra o sagrado centro-africano, permeando boa parte do século XX: “Por negro cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco. Cambinda é burro e sem-vergonha!”<sup>40</sup> bradava Antônio, o africano informante de João do Rio, exatamente no momento em que lhe apresentava o cotidiano de uma filha de santo dentro da influência iorubana.

Os escritos de João do Rio, além de não serem contestados por longa data, alcançaram pesquisas posteriores. Por exemplo, Arthur Ramos, em seu capítulo *Os cultos de procedência banto*, ao citar Luciano Gallet, autor de *O negro na música brasileira*, publicado em 1928, estava na verdade apresentando na íntegra parte do trabalho do cronista carioca publicado no ano de 1904, como a ideia simplória de adoração a pedras, paralelepípedos e girassóis, além da ideia de que “recebiam” como santo “Ganga-Zumba”, entre outros.<sup>41</sup> Entretanto Arthur Ramos avança na análise, se comparado aos estudos etnográficos de Nina Rodrigues e às crônicas de João do Rio. Com base nos estudos de Cavazzi, compreende a diferença entre

---

<sup>39</sup> SLENES, Robert W. *A grande greve do crânio do tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro*. In: HEYWOOD, Linda M. *Díaspóra negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010.

<sup>40</sup> RIO, João do. *As religiões no Rio...*, 1976, p. 8.

<sup>41</sup> RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro...*, [1934]/2001, p. 86-87.

*Nzambiam-pungu* ou *zambi ampungu*, divindade suprema nas regiões do Congo Angola em que atuou o padre capuchinho, comparado com *Nganga Zumbi* como título de liderança entre os sacerdotes centro-africanos. Ramos não comete o mesmo erro do cronista ao associar o cargo com a divindade. Também reconhece, de certa forma, que houve uma apropriação, por parte de missionários católicos, ao darem aos objetos sagrados os nomes centro-africanos, o que contribuiu para o amplo processo de crioulização nos dois lados do Atlântico.

Registrou, no que chamou de *macumbas* cariocas, cantigas em homenagem a *Zambi*. Destaco que suas observações foram feitas na década de 1930, portanto em um contexto muito próximo dos rituais que analiso ao longo do Oitocentos, principalmente d seu final. Tendo em vista que o líder religioso Laurentino Inocêncio dos Santos, que serve como fio condutor para uma análise maior da centúria, exerceu plenamente suas atividades como sacerdote afro-carioca até o ano de sua morte, em 1895, as cantigas ouvidas e registradas por Arthur Ramos também ecoavam em sua residência na Ladeira dos Guararapes, na freguesia da Glória, sendo, provavelmente, palavras como estas que algumas depoentes da casa de “função” de Maria José Cordeiro também não compreenderam:

Dos Santos do céu  
Zambi é o maior  
Êh!  
É com Nossa Senhora!<sup>42</sup>

Demonstrando uma intensa conexão com as crenças praticadas em uma África Centro-Occidental em que entram em contato o catolicismo e as religiões tradicionais dos Reinos do Congo, Ndongu, Matamba, Benguela, Loango, Cacongo e Ngoyo, regiões atlânticas que amplamente se relacionaram com os portos escravistas americanos, principalmente o Rio de Janeiro. Relembro que Santo Antônio, São Cosme e São Damião estavam em perfeita harmonia com os demais elementos utilizados no ritual comandado por Leopoldo e Antônio Francisco, cabendo questionar: essa seria uma prática isolada de finais do Oitocentos ou se estabelecia quase como regra para a conexão com o sagrado nas casas afro-cariocas? Segundo Arthur Ramos, os negros da Bahia já não sabiam mais quem era *Zambi-ampungu*, já os do Rio de Janeiro, apenas que era o “maior dos santos”.<sup>43</sup>

Outra importante contribuição de Arthur Ramos foi a descrição das pequenas estatuetas comumente presentes em cerimônias lideradas pela gramática litúrgica centro-africana. Para tal, lança mão, como já destacado, da produção de Antonio Cavazzi e do

---

<sup>42</sup> RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro...*, [1934]/2001, p. 90.

<sup>43</sup> RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro...*, [1934]/2001, p. 92.

português literato Ladislau Batalha, que viveu na colônia lusa de Angola na segunda metade do século XIX. Tais estatuetas fizeram parte do imaginário popular carioca, graças à propagação de crenças bacongas e ambundas, e na cidade eram chamadas de *manipansos*, conforme mencionado na análise do jornal *O Paiz*, ao receber a priori e sem esforço o resultado do inquérito contra os envolvidos nas cerimônias da estalagem da portuguesa. Em solo centro-africano, essas estatuetas receberam, além de *manipansos*, o nome de *inquices*, entre outros. Ramos, por sua vez, destacou o termo *itiqui*, presente na obra do capuchinho, e *iteque*, nos trabalhos de Batalha. Desse último, apresentou importante citação em que evidenciava como feiticeiro uma liderança religiosa de Luanda, o *quimbanda*, ou seja, o mesmo nome cerimonial usado pelo sacerdote do culto realizado no Espírito Santo da *Cabula*, ressaltado nas obras de Ramos e Nina Rodrigues como *embanda*.

Na citação usada por Ramos, o *quimbanda* lança mão de bebida alcoólica e borrrifa na estatueta *iteque*, mastiga comida e, da mesma forma, oferece à imagem, passando esta por numerosas transformações que, nas palavras do português, exalavam “um aroma nauseabundo”. Talvez isso explique a existência do copo com vinho utilizado por Leopoldo e Antônio Francisco, cabendo lembrar que todos os testemunhos ressaltaram a existência de tais objetos, podendo creditar essa observância à importância litúrgica que tinham. Apesar de dar maior atenção ao tema que autores anteriores, Ramos não avançou no cruzamento de informações, mesmo tendo possibilidades para isso. Dessa maneira é possível ressaltar que importantes informações no campo do sagrado encontram-se na *Carta Quarta* de Ladislau Batalha. As análises sobre os *iteques* foram apresentadas por ele quando, em 5 de setembro de 1877, em Cambambe, interior de Angola, reclamava em carta de percalços com sua saúde física, já tendo sofrido, inclusive, de “febre biliosa”. Não contando com a presença de médicos formados nas academias, muito menos de boticas, o tratamento estaria nas mãos dos “indígenas”. Destaco sua compreensão das causas das doenças: “Como saberás, a doença é aqui atribuída a feitiçarias, pelo que a adivinhação e o sortilégio constituem o elemento mais essencial no tratamento de qualquer enfermidade”.<sup>44</sup>

Semelhante crença levou Maria José Cordeiro a confiar o tratamento de sua filha a Leopoldo, embora, por morar na capital federal, estivesse, como destaquei, a poucos metros do consultório do doutor Benjamin Baptista e, sem dúvida, de muitos outros formados na medicina oficial. Todavia preferiu, mais de uma vez, buscar auxílio no sagrado, feitiço combatido com outro encanto. O “caiporismo” lançado sobre a vida de Maria José Cordeiro

---

<sup>44</sup> BATALHA, Ladislau. *Costumes angolenses*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1890, p. 29.

foi por vezes atribuído a sua desafeta, que ocupava, provavelmente sem pagar em dia, um dos quartos de sua estalagem. Combater os malefícios de um agente da feitiçaria teria feito parte das escolhas iniciais da maioria dos moradores da capital federal e, anteriormente, da corte, assim como fez a portuguesa da Rua do Lavradio e como constatou Ladislau Batalha quanto ao interior de Angola? Ao observar uma cerimônia de cura, Batalha destacou que amigos e familiares dos doentes se reuniam em torno do sacerdote em preparação de rituais que levassem à ventura.<sup>45</sup> Esse autor apresentou ricos detalhes da paramentação de um *quimbanda* em busca de seu intento, a cura. Sua descrição lança luz sobre possíveis gestos e práticas de Leopoldo e Antônio Francisco:

Trazem um panno enrolado á cintura, ou uma tanga de *licondes*, untada de azeite de palma, com que também amaciam todo corpo nú. A tiracollo para um e outro lado, vêm-se cordas, correias e os fios de contaria onde penduram o *jango* (facão), a caixa de tabaco de cheiro, e a muchilla, uma espécie de malinha onde veem os ingredientes essenciaes da feitiçaria (como um chifre, uns boccadinhos de pelle de animal, e certas madeiras aromáticas *poídas*, isto é, reduzidas a pó, taes como a *tacúla* e a *quicéa*). Não falta na mencionada mala uma infinidade mais de objectos, cujo inventario completo se tornaria difficil: - *mavó* (certa terra), um pouco de chumbo de caça, algumas cargas de pólvora, uns pedaços de *colla* e *gengibre*, etc.<sup>46</sup>

Paramentado, era nessa hora que o *quimbanda* trazia pendurado ao pescoço a pequena estatueta feita de amuleto, citada por Ramos. A instigante descrição feita por Ladislau Batalha pode ser a chave de conexão para se compreender o sagrado afro-carioca do Oitocentos. Até aqui, elementos fortemente presentes: o sacerdote ricamente paramentado, levando na cabeça uma espécie de *cassungu*, sendo ele o responsável pela conexão com os ancestrais ou demais divindades, pela busca da cura ou pela reversão de um feitiço, as “madeiras aromáticas” “reduzidas a pó”, que o próprio Batalha descreveu como barro amarelo, a *pemba* ou terra dos mortos, presente até aqui nas escolhas de Ladislau, Antônio Francisco e do *embanda* da *Cabula* do Espírito Santo.

Voltando a Arthur Ramos, o médico e etnógrafo apresentou outro importante caminho para o desdobramento das práticas religiosas no século XX, com a incorporação do espiritismo kardecista nas práticas compreendidas como oriundas dos bantos. Com base no trabalho de Augusto Bastos, *Traços geraes sobre a ethnographia do districto de Benguella*, Ramos destacou a aproximação das crenças no que chamou de “processo clássico da evocação dos espíritos”, que seria a busca pelos ancestrais e parentes mortos, presentes nas religiões tradicionais centro-africanas desembarcadas na América, com o espiritismo

---

<sup>45</sup> BATALHA, Ladislau. *Costumes angolenses...*, 1890, p. 29.

<sup>46</sup> BATALHA, Ladislau. *Costumes angolenses...*, 1890, p. 30.

kardecista desembarcado no Brasil ao longo da década de 1870 e rapidamente integrado às mais variadas camadas sociais.

Arthur Ramos destacou, ao longo de todo o capítulo *Os cultos de procedência banto*, a atuação dos *quimbandas* em Angola, mas, quando voltou seu olhar para o Rio de Janeiro, concluiu: “Pouco adianta descrever todos os atos e funções do *quimbanda* entre os povos bantos, porque pouca cousa destas cerimônias sobrevivem entre os afro-brasileiros, a não ser um ou outro nome de significação translata”.<sup>47</sup> Acredito ser possível, a esta altura, discordar do autor. Destino um capítulo para a análise de rituais centro-africanos nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro, onde a presença dos *quimbandas*, *quimbombos*, *quimbandeiras* foi constante dentro das casas cariocas, e seus atos performáticos acabaram descortinados pelos depoimentos daqueles que se viram obrigados a enfrentar inquéritos policiais e/ou demorados processos, indo além do que acredito serem meras significações translatas. E foram esses sacerdotes e sacerdotisas os responsáveis, ao longo do Oitocentos, pela conexão realizada entre os vivos e seus parentes falecidos. Essa, por sinal, foi a principal característica observada por Ramos, e creio que seu olhar estava correto quanto a essa questão. Ao visitar e estudar o “terreiro” do Honorato, no alto de um morro em Niterói, Ramos ressaltou que:

O que caracteriza, porém, a macumba de influência banto, não é o santo protetor, mas um espírito familiar que, desde tempos imemoriais, surge invariavelmente, encarnando-se no *umbanda*. Como já vimos, é o que acontece entre os povos bantos, com o seu culto dos antepassados e deuses lares. No terreiro do Honorato, esse espírito é o de *Pai Joaquim*, que “há 24 anos lá trabalha”, informam-me, convencidos. É ele quem, após os cânticos iniciais ao santo protetor, dá início aos trabalhos.<sup>48</sup>

Na análise de Ramos, *umbanda* poderia ser uma nação, “Linha de Umbanda”, e, no caso do terreiro em Niterói, um cargo de liderança. Destacou que, nos espaços visitados no Rio de Janeiro, encontrou diversas “linhas”, tais como “Angola”, “Omolocô”, “Jeje”, “Cambinda branca”, “linha de africano cruzado”, “Rebolo”, “Moçambique”, “Cassange”, sendo que, em um mesmo espaço, várias linhas poderiam se manifestar.<sup>49</sup> Ou seja, a primeira metade do século XX ainda era marcada pelo complexo encontro e ressignificações, comuns ao longo de todo século XIX, em que o Sudeste se manteve alimentado pelo tráfico dos vivos – o transatlântico até 1850, e, até o fim do regime escravista, o tráfico interno, também responsável por levar novos grupos e ideias para as regiões em que desembarcavam.

---

<sup>47</sup> RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro...*, [1934]/2001, p. 97.

<sup>48</sup> RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro...*, [1934]/2001, p. 104-105, grifos do autor.

<sup>49</sup> RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro...*, [1934]/2001, p. 111.

Ressalto que não busco, aqui, “o mito da fundação”, que norteou os debates pós Nina Rodrigues, principalmente ao longo da primeira metade do século XX, mas procuro encontrar as bases que possibilitaram formar um alicerce do que ficou conhecido no Brasil como religiões de matriz africana, como a captada por Ramos no que se refere ao culto aos ancestrais e aos espíritos familiares de influência centro-africana. Essa foi, de fato, uma das tantas bases oferecidas por esses grupos na composição das estruturas religiosas no Sudeste brasileiro. Outro fator de aproximação das casas analisadas por Ramos com a realidade do Oitocentos foi a disposição litúrgico-espacial do que chamou de terreiro, principalmente o de Honorato em Niterói: porta de entrada, antessala, existência de dois quartos, um para objetos do culto, outro com a presença de altares, mesa para consultas chamadas de camarinhas.<sup>50</sup> Cabe lembrar que, mesmo contando com um amplo pátio onde realizava cerimônias “públicas”, debaixo dos atentos olhares pelos buracos de fechaduras e frestas de janelas, Maria José Cordeiro mantinha um quarto reservado para cerimônias especiais. Foi nesse espaço que a polícia encontrou Jacinta, a “lavadeira”. Creio que a composição apresentada por Ramos conduza outros entendimentos ao longo deste trabalho, cabendo, a meu ver, questionar: o que viu o autor no Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XX?

### 1.3 As *macumbas* cariocas: o que viu Arthur Ramos

João do Rio não foi o único literato e jornalista a divulgar nas páginas de jornais costumes e práticas das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro. Antônio Eliezer Leal de Souza, mais conhecido como Leal de Souza, foi um poeta, escritor e jornalista que, a partir do ano de 1924, portanto anterior à publicação de Arthur Ramos, prontificou-se a visitar, analisar e descrever o que entendia de suas observações das casas com práticas espíritas e afro-cariocas, com publicações no jornal *A Noite*, intituladas *No mundo dos espíritos*, que, ao final do mesmo ano, acabou virando livro com o mesmo nome. Esse autor ainda publicaria, no ano de 1933, o livro *O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda*. Esse último trabalho foi pautado em suas muitas visitas ao famoso Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, do médium Zélio Fernandino de Moraes, tido miticamente até os dias atuais como fundador da *umbanda*, no ano de 1908, na cidade de Niterói. Não por acaso, o presente trabalho contempla como fonte inqueritos e processos movidos contra lideranças religiosas e participantes de cultos afro-brasileiros não só na corte no século XIX, mas também na

---

<sup>50</sup> RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro...*, [1934]/2001, p. 104.



Imperial Cidade de Niterói e na Vila de Itaboraí, na busca por compreender práticas e manifestações sagradas do que mais tarde ficariam conhecidas como *umbanda* e *candomblé* no século XX.

Voltando a Leal de Souza, esse autor foi um dos primeiros a utilizar o termo *umbanda* como prática religiosa, sem dúvida, movido pelas Federações Espíritas, que já existiam, além do relato de fundação da religião, criada por Zélio Moraes, que teria seguido as instruções do caboclo das sete encruzilhadas, um típico resultado do encontro entre culturas centro-africanas, com as ameríndias. Entretanto Leal de Souza, como filho de seu tempo, optou por priorizar os cultos em que predominava o espiritismo kardecista, em detrimento dos cultos marcados pela cultura africana. Para comprovar isso, basta consultar suas publicações no jornal *A Noite* e perceber nas manchetes de cada matéria e, evidentemente, em seu conteúdo, a maneira respeitosa como tratava uma doutrina e como descaracterizava a outra. No primeiro caso, estão “Entre os obreiros da salvação”<sup>51</sup> ou “Sob as tendas dos filhos de São José”,<sup>52</sup> “O Centro Espirita Beneficente Filhos de Maria de Nazareth”,<sup>53</sup> ou até mesmo a manchete abordando o espaço litúrgico de Zélio de Moraes, “O Centro Nossa Senhora da Piedade A falange da rua Laura de Araujo - Um louco em uma sessão espírita”.<sup>54</sup> Era outro o tratamento dispensado às casas que visitou no mesmo período, com visíveis manifestações afro-brasileiras, pois não poupava críticas já na manchete: “O Espiritismo na Macumba – Do cavallo de S. Jorge à conjura das trevas – Outros aspectos e scenas de feitiçaria”.<sup>55</sup>

Contudo, mesmo adotando tal postura, sua narrativa acostumada a ouvir os agentes envolvidos nas celebrações kardecistas, acabava dando voz aos envolvidos, até mesmo às entidades presentes nas celebrações afro-cariocas. Dessa forma, analisar algumas das descrições de Leal de Souza possibilita a aproximação não só com o que era celebrado nas primeiras décadas do século XX, mas, principalmente, o que Arthur Ramos teve contato no Rio de Janeiro, as práticas de herança afro-brasileiras, com maior ênfase para as práticas centro-africanas. Destaco, para comparação, a casa de *Pai Quintino*, que, no exercício de suas funções, era chamado de *Pai Raphael de Ubanda*, situada na Rua Araújo Leitão, no Engenho Novo, a mesma citada acima em “O Espiritismo na Macumba”, com duas visitas registradas no ano de 1924, sempre na companhia de Carlos Alberto Nóbrega da Cunha, diretor, no mesmo período, do *Diário de Notícias*, jornal que, ao longo de toda a segunda metade do

---

<sup>51</sup> *A Noite*, 10 jan. 1924.

<sup>52</sup> *A Noite*, 22 jan. 1924.

<sup>53</sup> *A Noite*, 26 jan. 1924.

<sup>54</sup> *A Noite*, 7 maio 1924.

<sup>55</sup> *A Noite*, 29 jan. 1924.

século XIX, emprestou suas páginas para uma constante perseguição às casas afro-cariocas. O diretor do jornal era um dos muitos pesquisadores da religiosidade de matriz africana do período. Não por acaso, seu nome figura entre os participantes do I Congresso Afro-Brasileiro de Recife, em 1934, em que apresentou um trabalho intitulado “Macumba no Rio de Janeiro”, muito provavelmente com a experiência adquirida dos trabalhos de campo realizados juntamente com Leal de Souza. Sua participação foi atestada por outros autores e veículos de comunicação,<sup>56</sup> porém sua apresentação não entrou nos anais do evento, publicados em dois volumes em 1937.<sup>57</sup>

A chegada de Leal de Souza à Rua Araújo Leitão deu-se à meia-noite, hora importante para as manifestações afro-brasileiras, como será exposto adiante. Segundo ele, “reinava a treva”, o som que chegava aos ouvidos dos visitantes era o de “palmas acompanhando um sussurro melancólico de vozes”. Chamo a atenção para o altar de *Pai Raphael de Ubanda*,<sup>58</sup> que autorizou a entrada dos visitantes:

Ao fundo, numa espécie de altar, forrado de pano branco, com ornatos vermelhos, imagens diversas, e numerosas, em quadros, e, sobretudo, em estatuetas, representando santos da igreja e talvez ídolos barbarescos; tijellas cheias de água, contendo pedras e cruces de pao; latas, copos, vidros, um cachimbo, velas accesas em candelabros, um polvarim, garrafas, pacotes de velas, caixas de phosphoros.<sup>59</sup>

A instigante disposição da casa de *Pai Raphael de Ubanda* salta aos olhos pela mistura de elementos, que, sem um conhecimento prévio do contato e dos desdobramentos do cristianismo africano presente no Reino do Congo, com Afonso I, e sua propagação pelas vastas regiões da África Centro-Occidental, poderiam facilmente ser confundidos com a “pobreza ritualística” bradada por Nina Rodrigues e que contribuíram para que Arthur Ramos acompanhasse a mesma conclusão de seu mestre, como já exposto. A observação de Leal de

---

<sup>56</sup> *O Correio de São Paulo*, 18 out. 1934. Com a manchete **O 1º Congresso Afro-Brasileiro instalar-se-á em Recife em novembro próximo**, o jornal destacou o que seria o evento, ressaltando algumas das apresentações: “A parte científica constará de leitura e discussão de trabalhos sobre ethografia, ethnologia, folk-lore, arte, anthropologia, sociologia e psicologia social, podendo-se desde já anunciar os seguintes: ‘O negro no folk-lore e na literatura do Brasil’, de Renato Mendonça; ‘Influencia Ethnologica do africano no Brasil’, de Rodrigues de Carvalho; ‘O negro na história de Alagoas’, de Alfredo Brandão; ‘O negro na arte popular e domestica de Pernambuco’, de Gilberto Freyre em collaboração de Cicero Dias; ‘Macumba no Rio de Janeiro’, de Nóbrega da Cunha; ‘O negro na poesia brasileira’, de Odorico Tavares; ‘Potencia Revolucionaria do negro americano’, de Adherbal Jurema. Apresentarão também memórias: Arthur Ramos, Roquette Pinto, Ruy Coutinho, Ulysses Pernambuco, Geraldo de Andrade, Mario Marroquim, Edson Carneiro, Samuel Campello, etc. Trabalhos estes que serão posteriormente publicados [...]”.

<sup>57</sup> ESTUDOS afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife. Edição fac-similar. v. VI. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, [1937]/1988. NOVOS estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife. Edição fac-similar. v. VII. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, [1937]/1988.

<sup>58</sup> *A Noite*, 29 jan. 1924.

<sup>59</sup> *A Noite*, 29 jan. 1924.

Souza, “representando santos da igreja e talvez ídolos barbarescos”, em muito se aproxima da narrativa do jornal *O Paiz* acerca do *Rei Mandinga*: “[...] volveu de novo a *igrejinha* da rua dos Inválidos [...] manipanços, santos, taes como S. Damião, S. Cosme etc.”<sup>60</sup> Dom Nery na *Cabula* do Espírito Santos, em 1900, destacou que os elementos católicos serviam para iludir os fiéis. Ou seja, salta aos olhos a semelhança da casa de *Pai Quintino* (*Pai Raphael de Ubanda*), descrita por Leal de Souza, com os rituais da Rua do Lavradio, principalmente por compará-los com altares de igreja e as imagens católicas estarem dispostas ao lado de elementos antropomórficos de herança africana.

O avanço tecnológico trouxe para o século XX a possibilidade de estampar fotografias e imagens. Não por acaso, denúncias contra casas afro-cariocas nesse período vinham quase sempre acompanhadas de imagens dos objetos amontoados nas antessalas das delegacias cariocas, portanto não representavam a disposição utilizada nos espaços litúrgicos. Contudo o caso de *Pai Quintino* não se tratou de uma convencional batida policial, já que ele abriu sua casa para a entrada de Leal de Souza, Nóbrega da Cunha, entre outros. Dessa forma, a fotografia estampada na primeira página do jornal *A Noite* configura um rico e importante momento de apresentação de uma casa afro-carioca (Imagem 3).

Imagem 3 - *Pai Quintino* e seus seguidores



Fonte: A NOITE, 29 jan. 1924.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> *O Paiz*, 26 ago. 1899, grifo do original.

<sup>61</sup> *A Noite*, 29 jan. 1924. Com a legenda: “Pae Quintino, paramentado e com a sua espada de Ogun, em seu canzel, em companhia de seu auxiliar e de uma creança”.

*Pai Quintino* permitiu-se fotografar paramentado, ao lado de seu auxiliar de culto e de uma pequena criança, o que abre importantes possibilidades de se pensar na continuidade da crença, ao se passarem os conhecimentos para os mais novos. Voltando ao espaço da Rua Araújo Leitão, é possível perceber o altar forrado de branco. A notícia do *A Noite* atesta que a mesa continha adornos em vermelho, as diversas imagens já citadas, em forma de estatuetas e quadros, e, ao chão, “encruzando as lâminas, uma espada de dois sabres de Comblaim”. As duas espadas ao lado de *Pai Quintino* serviam de baioneta do fuzil Comblaim, provavelmente um modelo de 1870, as três espadas perfuravam uma folha, “cheias de cruces de giz”, “uma estrellada de metal”, “punhaes de várias dimensões”.<sup>62</sup>

Com uma vela acesa e um rosário enrolado em um santo de gesso, *Pai Raphael de Ubanda* passava tais objetos em papéis amassados. Diante dos que assistiam seus atos performáticos, o sacerdote fez um sinal para a preta Guiomar, mandando que ela amarrasse aqueles papéis na saia, e, batendo palma, entoava o seguinte refrão: “Oia o nó, Guimá!”<sup>63</sup> Os pontos riscados, cantados e as amarrações foram analisados no século XX por Robert Farris Thompson, em *Flash of the spirit*, quando tratou dos *Quatro momentos do sol*,<sup>64</sup> apresentando o cosmograma baongo. Os objetos dispostos não só estavam em consonância com a maneira de compreender o universo do sagrado dos povos centro-africanos, como compunham um repertório litúrgico, aproximando as casas afro-cariocas ao longo do século XIX. Não por acaso, a incorporação acontecia exatamente quando se riscava o ponto no chão:

Riscou, a giz, um círculo no chão, e, dentro do círculo, uma cruz, sobre o qual emborcou o Santo. Apanhando um copo, entornou cachaça em quatro pontos diversos, em torno da imagem emborcada; rabiscou deante de nós e nosso companheiros umas figuras cabalísticas, que foram cobertas de pólvora. Apagou as velas que lhe ardiam aos pés e mandou chegar fogo aos desenhos de pólvora, que deflagravam, ao canto, cadenciado a palmas:  
- Quema o maus oio! Quema a má língua!<sup>65</sup>

Cabe lembrar a disposição cerimonialista elaborada pelos participantes da *Cabula*, apontando para o horizonte e o seu oposto, além de permitirem a compreensão dos riscos a giz, feitos por Leopoldo e Antônio Francisco, ao lado das vasilhas. A incorporação vinda após o ponto ser riscado fazia com que *Pai Raphael de Ubanda* falasse em línguas ditas africanas por Leal de Souza, sendo que o próprio sacerdote, em momento de transe, deu a

---

<sup>62</sup> *A Noite*, 29 jan. 1924.

<sup>63</sup> *A Noite*, 29 jan. 1924.

<sup>64</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

<sup>65</sup> *A Noite*, 29 jan. 1924.

seguinte explicação: “- A minha língua é a língua de Angola, mas eu me experico p’ra os meos fio comprehendê”.<sup>66</sup> Evidenciando a importância ritualística que o quimundo exercia dentro das casas afro-cariocas, não foram poucos os casos demonstrados neste trabalho, dentro dos inquéritos e processos movidos contra lideranças afro-religiosas do Oitocentos, em que surgiram observações como: “rituais em línguas africanas” ou “o uso de língua gentílica”, deixando claro que palavras de comando e ação eram proferidas seguindo uma liturgia africana ou ao menos tendo esta por base. Outro elemento presente na cena era a cachaça, objeto ritualístico presente em todas as celebrações africanas e afro-brasileiras, como tem se evidenciado até aqui.

*Pai Raphael de Ubanda* não só comandava a cerimônia, dando conselhos em particular e no coletivo, como era o responsável por conduzir os médiuns presentes na casa para a incorporação. Chamo a atenção para a jovem Sebastiana, preta “de lindas faces, pés descalços e vestido branco”, que, ajoelhando-se diante do sacerdote, bebeu um pouco do vinho (mesma bebida do ritual no Lavradio, em 1899) servido em uma taça e, batendo palmas, cantava: “Ogum eh! Ogum eh!”, o que rapidamente fez Nóbrega da Cunha segredar no ouvido de Leal de Souza e dos demais acompanhantes da comitiva: “Ogum é São Jorge”, e pediu atenção informando que a médium incorporaria em breve seu espírito. Terminou por informar a Leal de Souza que os presentes acreditavam que a jovem Sebastiana recebia “São Jorge”, mas ressaltava Nóbrega da Cunha que se tratava do “cavalo do Santo”.<sup>67</sup> Tal expressão, “cavalo”, tornou-se comum nas práticas afro-cariocas, principalmente na *umbanda*, para designar o médium que incorporava um guia ou entidade espiritual. Segundo Nei Lopes, a palavra seria uma derivante do termo em quimundo *mukuavalu* ou *kavalu*, significando cônjuge, aproximando-se, assim, do termo iorubano *iaô*, *iyawo*, esposa, sendo o domínio do corpo do médium comparado à posse do ato sexual.<sup>68</sup>

A crença na incorporação do próprio santo conecta no tempo e no espaço as apropriações do catolicismo no Reino do Congo, sem que as tradições bacongós fossem deixadas de lado. Ao contrário, o diálogo de ambas as culturas que se encontravam possibilitaram um constante processo de criouliização. Destaco a trajetória da jovem aristocrata congoleza Beatriz Kimpa Vita, que, no início do século XVIII, em meio às crises sucessórias no reino provenientes da derrota na batalha de Ambuila, liderou um movimento conhecido como antonianos, em que todas as sextas-feiras afirmava incorporar o próprio

---

<sup>66</sup> *A Noite*, 29 jan. 1924.

<sup>67</sup> *A Noite*, 29 jan. 1924.

<sup>68</sup> LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 339.

Santo Antônio.<sup>69</sup> Diante de uma religião tradicional, em que os ancestrais eram divinizados, cultuados e, nas celebrações, incorporados, não é difícil a compreensão dos santos católicos como tais ancestrais, tendo em vista que, de fato, todos aqueles que foram canonizados passaram, em algum momento, pelo mundo dos vivos.

Semelhante a Dona Beatriz Kimpa Vita, que, no início do século XVIII, recebia Santo Antônio para auxiliar os desalentados em meio à crise política e social do Reino do Congo, Sebastiana, o cavalo de São Jorge, recebia o santo para atender os que buscavam em *Pai Raphael de Ubanda* auxílio para as “doenças ou negócios”,<sup>70</sup> ou seja, dava consultas e apontava para uma imagem do santo, na qual se depositavam as doações oferecidas ao longo dos atendimentos. Durante os rituais dedicados a *Ogum* ou São Jorge, diversas cantigas eram entoadas. As captadas por Leal de Sousa estavam em português, como a que segue, anotada na festa em homenagem ao dia do santo católico, em que toda comitiva que havia visitado o espaço de *Pai Quintino* retornou para acompanhar os festejos dedicados ao santo:

- Viva Ogun!
- Viva o general de Umbanda!
- Viva a espada do nosso general!
- Viva o cavallo do nosso general!<sup>71</sup>

Importante ressaltar que, no ano de 1924, o nome *umbanda* popularizava-se como denominação da prática religiosa, não por acaso o viva da cantiga era solicitado ao *Pai Raphael de Ubanda*, que carregava o culto no nome. Sua vestimenta também se aproximava de uma farda militar; o sabre de *Comblaim* foi amplamente utilizado pelo exército brasileiro na Guerra do Paraguai. A imagem do sacerdote publicada na edição de *A Noite* do dia de São Jorge foi a mesma publicada em janeiro do mesmo ano, porém em versão ampliada, revelando com riqueza de detalhes aos leitores de então e para a historiografia o rosto de uma liderança forjada nos costumes do século XIX atuando nas primeiras décadas do novo século (Imagem 4).

---

<sup>69</sup> THORNTON, John K. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. New York: Cambridge University Press, 1998.

<sup>70</sup> *A Noite*, 29 jan. 1924.

<sup>71</sup> *A Noite*, 23 abr. 1924.

Imagem 4 - *Pai Quintino*, chefe da Macumba da rua Araujo Leitão, no Engenho Novo



Fonte: A NOITE, 1924.<sup>72</sup>

Curiosamente, a edição do jornal *A Noite* do dia 23 de abril trazia, como de costume, em destaque na primeira página, a coluna de Leal de Souza *No mundo dos espíritos*, ladeada por uma publicação dedicada à festa católica em homenagem ao mesmo São Jorge cultuado na casa do *General da Umbanda*, acompanhada de grande foto da imagem do padroeiro e de uma multidão de fiéis que acompanhava a procissão em louvor ao santo. De modo interessante, o jornal, de certa forma, apresentava, quatrocentos anos depois, os desdobramentos de um profícuo e instigante processo de crioulização iniciado no Reino do Congo, sob a liderança do rei Afonso I.

#### 1.4 A Bahia como padrão

*No anno dois mil, quando os nossos melhores romances já não tiverem mais leitores, alguns estudiosos subirão as escadas das bibliotecas para folhear "O SERTÃO CARIOCA". É o destino das coisas que nascem para durar sempre. É a sorte dos bons documentos.*

Edgard Roquete Pinto<sup>73</sup>

Cumpra-se a profecia de Roquete Pinto, tendo em vista que o naturalista então ligado ao Museu Nacional dedicou um livro inteiro para estudar o que se entendia à época por

---

<sup>72</sup> *A Noite*, 23 abr. 1924.

<sup>73</sup> Prefácio de *O sertão carioca*, de: CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, 1936, p. 7.

sertão, região voltada para “o interior, o coração das terras”, ou o lugar de mato longe da costa, segundo o Dicionário de Antônio Moraes e Silva.<sup>74</sup> Publicado em 1933, *O sertão carioca* tinha como objetivo apresentar as terras distantes da Cidade do Rio de Janeiro, as terras que hoje vão da região de Jacarepaguá até o bairro de Pedra de Guaratiba. Ao abordar a vida e os costumes da região, Magalhães Corrêa dedicou o nono capítulo à *Religião*, abordando o que chamou de *candomblé*, e o capítulo dezenove foi intitulado *A macumba*.

*O sertão carioca* foi publicado originalmente no volume 167 do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), como exposto, no ano de 1933, com destaque para o capítulo intitulado *Religião*, que também ganhou o nome de *Assistência*. Isso foi feito na tentativa de apresentar, em forma de denúncia, as dificuldades enfrentadas pelos moradores das áreas longínquas para terem acesso à medicina oficial. Dessa forma, ele acabou por se aproximar da realidade das práticas afro-cariocas exercidas ao longo de todo o século XIX, estendendo-se para as primeiras décadas do período em que escreveu sua obra. A busca por líderes religiosos, conhecidos à época como “curandeiros”, para tratarem de males nem sempre espirituais, mas sim de questões físicas de saúde era abordada por ele:

O espiritismo é praticado por typos sem escrúpulos, que dizem não ganhar, mas recebem dinheiro para fazer o bem a seus protegidos, fórmula para coonestar a sua profissão. Fazem toda a sorte de curas, até praticam a gynecologia em pobres inexperientes, verdadeiros curandeiros, e o povo quanto mais humilde, mais neles confia.<sup>75</sup>

Magalhães Corrêa adotou o termo espiritismo logo no início de seu trabalho de forma generalizada, para falar não simplesmente da prática de Kardec, mas também de todas as manifestações afro-brasileiras. A crítica desferida por Corrêa é pertinente ao seu tempo, ao longo de todo o século XIX e início do XX. Jornais do Oitocentos teciam as mesmas críticas em relação às cobranças feitas pelos serviços prestados pelas lideranças religiosas, sem contar que as autoridades imperiais constantemente associavam a liturgia de tais casas, com o crime de estelionato, previsto no Código Criminal de 1830 em seu art. 264, §4: “Em geral todo, e qualquer artificio fraudulento, pelo qual se obtenha de outrem toda a sua fortuna, ou parte della, ou quasquer títulos”.<sup>76</sup> Havia raríssimas exceções, como no caso do *Rei Mandinga*, em

---

<sup>74</sup> SILVA, Antônio Moraes e. *Diccionario da Lingua Portugueza*. 7. ed. Tomo II. Lisboa: Thytophographia de Joaquim Germano de Sousa Neves, 1878, p. XXX.

<sup>75</sup> CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*,... 1936, p. 206.

<sup>76</sup> BRASIL. Código Criminal do Império do Brazil, Lei de 16 de dezembro de 1830. 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: 18 nov. 2019.



que o jurista Viveiros de Castro discorre longamente sobre a necessidade de liberdade de culto e não lhe imputa pena alguma ao final do processo.<sup>77</sup>

Magalhães Corrêa, ao falar das religiões presentes no sertão carioca, discorreu em poucas linhas sobre as igrejas seculares que existiam na região, como a de São Gonçalo do Amarante, no Camorim, construída em 1625. Passando a seguir para as religiões afro-cariocas, destacou que, na região estudada, era praticado o *jujuismo*, “a religião do fetichismo”. Fetiche, segundo esse autor, seria “um objeto material trabalhado ou não”, no qual seria depositado “o espírito ancestral, tornando-se espírito protector de um grupo ou tribo”.<sup>78</sup> A palavra *juju* vem do francês *joujou*, significando brincadeira ou brinquete. Ao longo do século XIX, em regiões da África Ocidental, o nome passou a ser associado à prática espiritual de inserir espíritos em objetos e amuletos. O termo também deu nome aos envolvidos no processo de encantamento dos objetos sagrados como *juju-hause*, para a casa do ídolo; *juju-man*, para o responsável pela cerimônia; *Supre Juju Court*, Tribunal Supremo da Juju.<sup>79</sup> Esse Tribunal provavelmente é o mesmo citado por Magalhães Corrêa quando fala do *juju*. Nele, o sacerdote, supostamente no sertão carioca, presidiria os oráculos, e os suspeitos seriam submetidos “à prova do veneno ordélio”.

Ao explicar o que entendia por *jujuismo*, Magalhães Corrêa relacionou imediatamente o *jujú* à produção de um objeto encantado, o fetiche, na literatura especializada de seu tempo. Corrêa afirmou ser possuidor de um *Gris-gris* ou *jujús* de colocar no pescoço, trazido do aldeamento dos negros de Dakar. A mesma relação pode ser encontrada na obra do Pe. Étienne Brazil, outro importante autor do período em questão a se dedicar ao estudo do negro no Brasil e, conseqüentemente, a suas práticas religiosas. Em *O fetichismo dos negros do Brasil*, publicado também pela revista do IHGB no ano de 1911, visitando por vezes o Museu Nacional, teve, portanto, acesso a sua coleção de etnografia africana. Brazil, ao abordar o que, segundo ele, seriam as categorias de fetiche, os preservativos do mal, seguidos dos comunicativos do bem e do mal, afirma: “Às primeiras espécies pertencem os *gris-gris* ou ‘*ju-jus*’ e demais amuletos que soem trazer consigo para afugentar as doenças e malefícios”.<sup>80</sup>

Voltando a Magalhães Corrêa, o autor segue a regra de todos os estudiosos do assunto presentes em seu tempo, pautando-se pela observação de um integrante mais velho das

---

<sup>77</sup> CASTRO, Augusto Olympio Viveiros. *Questões do Direito Penal*. Rio de Janeiro: Jacinto Ribeiro dos Santos, 1900, p. 103-113.

<sup>78</sup> CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca...*, 1936, p. 208.

<sup>79</sup> MOCKLER, Augusto Ferrymán. *Imperial Africa: the rise, progress and future of the British possessions in Africa*. London: The Imperial Press Limited, 1898.

<sup>80</sup> BRAZIL, Étienne. O fetichismo dos negros no Brasil. *Revista do IHGB*, Tomo LXXIV, parte II, p. 193-260, 1911, p. 234-235.

práticas religiosas, de preferência um africano. Assim fez Nina Rodrigues em *Os africanos no Brasil* com seu informante, bem como Pe. Étienne Brazil, que sabidamente leu o pioneiro médico maranhense, citando seu trabalho em sua bibliografia.<sup>81</sup> Não por acaso, ao apresentar suas metodologias, indicou que futuros estudiosos deveriam seguir seus passos, visitando hospitais para interrogar “velhinhos de mendicidade da Bahia”, e que consultassem os babalaôs dentro dos terreiros e casebres.

Apesar de Nina Rodrigues ser a grande referência para o período em que Magalhães Corrêa escreve *O sertão carioca*, esse autor não cita em sua nota a leitura de nenhum trabalho do médico maranhense, aliás, no campo da religiosidade, suas leituras foram modestas. Em uma limitada nota, informa que consultou *Histoire générale des religions*, de Salomon Reinack; *Festas e tradições*, de Mello Moraes Filho; *Onomastica geral da geographia brasileira*, de Bernardino José de Souza. Conseguiu ler o trabalho apresentado por Nóbrega da Cunha no I Congresso Afro-brasileiro de Recife em 1934, além de *O fetichismo dos negros no Brasil*, de Pe. Étienne Brazil.<sup>82</sup> Essa última leitura o colocou, de certa forma, em contato com a produção de Nina Rodrigues, tendo em vista que a base para Brazil falar dos orixás é o trabalho do médico maranhense, principalmente valendo-se das imagens de divindades e representações do sagrado lançados por Nina Rodrigues.

Cabe ressaltar a curiosa relação entre esses dois autores. Para escrever nas páginas da Revista do IHGB a respeito das religiões afro-brasileiras, Pe. Étienne Brazil buscou informações na importante coleção africana do Museu Nacional. O caminho parece que também foi percorrido por Magalhães Corrêa, para lançar *O sertão carioca*, na mesma Revista do IHGB, na década de 1930, já que era naturalista da instituição e que, segundo Roquete Pinto, “encontrou-se, [Corrêa] no Museu Nacional, em ambiente de exaltado amor

---

<sup>81</sup> Étienne Brazil cita *L'animisme fetichiste des nègres de Bahia*, publicado em 1900. O material que resultou no livro de Nina Rodrigues foi publicado anteriormente, em cinco capítulos, entre os anos de 1896 e 1897, nas páginas da *Revista Brasileira*. No centenário da morte de Nina Rodrigues, em 2006, a Biblioteca Nacional publicou o fac-símile dos artigos publicados ao final do século XIX: RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006. Pe. Étienne Brazil também consultou *As religiões do Rio de João do Rio* e os trabalhos do afamado chefe de polícia do Rio de Janeiro em seu tempo de pesquisas nas prisões baianas: LEAL, Aurelino. *A religião entre os condenados da Bahia: estudo de psychologia criminal*. Bahia: Amargosa, 1898.

<sup>82</sup> A Biblioteca Nacional lançou, em 2017, a segunda edição da obra de Magalhães Corrêa, ocasião em que apresentou em nota ampliada os detalhes desta citação: REINACH, Salomon. *Orpheus: histoire générale des religions*. Paris: Alcide Picard, 1909; MORAIS FILHO, Alexandre José de Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1901; BRAZIL, Étienne Ignace. O fetichismo dos negros no Brasil. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, t. 74, v. 124, p. 193-260, 1911; SOUZA, Bernardino José de; PEIXOTO, Afrânio. *Onomástica geral da geografia brasileira*. Salvador: Escola de Aprendizes Artífices, 1927; CUNHA, Carlos Alberto Nóbrega da. *Macumba no Rio de Janeiro*. Trabalho apresentado no I Congresso Afro-Brasileiro de Recife, em 1934. Ver: CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa/Faperj/Fundação Biblioteca Nacional, 2017.

ao estudo de nossa Natureza [...]”.<sup>83</sup> Existia, na época, na instituição, a coleção africana de etnografia, que começou a ser construída no século XIX, ganhando maior reforço na gestão do seu diretor Ladislau Netto, entre os anos de 1880 e 1887. Os primeiros objetos africanos são presentes enviados ao Brasil e anteriores a essas datas, como, em 1811, o trono de Adandozan, rei do Daomé, ao príncipe D. João. Além desses objetos, existiam bandeiras de guerra, dois alforjes, duas bolsas de tabaco, dois pares de alpercatas, dois abanos, um caxim, quatro bastões, duas forquilhas, duas esteiras, entre outros.

Contudo, em 1880, Ladislau Netto começa a trocar correspondência com os chefes de polícia da corte, solicitando que enviassem para o Museu os objetos apreendidos nas batidas policiais nos espaços litúrgicos compreendidos pelas autoridades como *casas de dar fortuna* e que se encontravam armazenados nos arquivos policiais para fins de provas contra os participantes dessas casas. Seu pedido foi prontamente aceito e, ao longo de sete anos, objetos foram encaminhados para a coleção de etnografia do Museu, cujo diretor acreditava que serviriam para profícuos estudos etnográficos. Cabe ressaltar que ele fazia isso com variados assuntos. Vivia de escrever cartas solicitando que enviassem descobertas arqueológicas em fazendas de café pelo interior do país, entre outros focos de interesse. Em uma de suas correspondências, solicitou aos chefes de polícia que priorizassem o envio de “ídolos”, dada a importância desses objetos.<sup>84</sup>

Foram essas peças fotografadas e publicadas por Pe. Étienne e, mais tarde, reproduzidas por Corrêa. Voltando ao autor de *O sertão carioca*, acredito que, na parte voltada à religião, ele se inspirou nas sugestões do referido padre: “Para estudar os bruxedos e feitiçarias, necessário é observar as usanças do nosso povo, principalmente nos *sertões*; analisar as trovas populares e compulsar as memórias dos viajantes – tarefa essa tão árdua quanto longa”.<sup>85</sup> E, mais do que uma simples inspiração, as páginas de Corrêa no tocante aos orixás é quase uma cópia fiel das páginas de Étienne, incluindo as imagens que ele pinta das divindades africanas, todas aparecem no trabalho do padre. E este, por sua vez, escreve sob a

---

<sup>83</sup> CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*,... 1936, p.7.

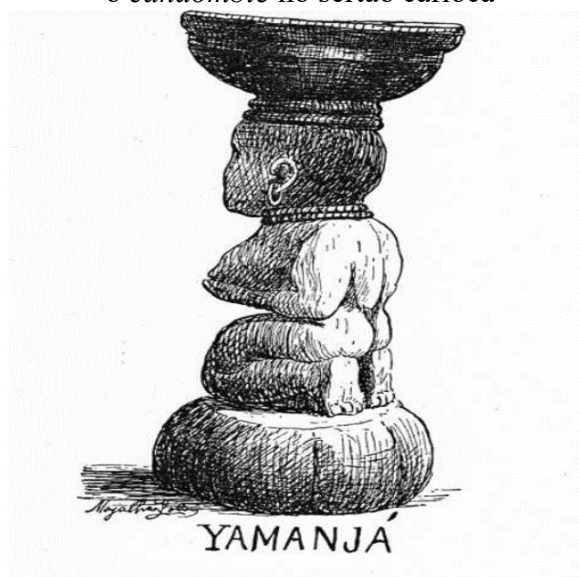
<sup>84</sup> Para mais informações acerca da Coleção da Polícia do Museu Nacional, ver: CABRAL, Carolina. *Da polícia ao museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão*. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2017. O trabalho de Cabral fora inspirado na composição da exposição *Kumbukumbu - África, memória e patrimônio*, com a coordenação de Mariza Soares de Carvalho. A apuração dessa relevante pesquisa resultou na exposição permanente no Museu Nacional. Marcado criminosamente pelo abandono do poder público federal, acabou vitimado pelo incêndio no início de setembro de 2018. Até a escrita deste trabalho, o exaustivo trabalho de resgate nos escombros do Museu Nacional tinham encontrado parte da coleção da Polícia da Corte, exposto no Centro Cultural Banco do Brasil, CCBB.

<sup>85</sup> BRAZIL, Étienne. O fetichismo dos negros no Brasil. *Revista do IHGB*, Tomo LXXIV, parte II, p. 193-260, 1911.

influência clara de Raimundo Nina Rodrigues. Brazil cita, em sua bibliografia, a obra em francês *L'animisme fetichiste des nègres da Bahia*, publicada em 1900 e dedicada à Société Médico-Psychologique de Paris, da qual o médico maranhense era membro estrangeiro. Mas, apesar de Pe. Étienne citar essa primeira edição, cabe destacar que, ao longo do ano de 1896, Nina Rodrigues publicou na Revista Brasileira *O animismo fetichista dos negros baianos*, em quatro capítulos. Em seu trabalho, Pe. Étienne se utiliza não somente das imagens existentes na coleção do Museu Nacional, mas também das publicadas por Nina Rodrigues, identificando apenas que eram da Bahia, sem citar a publicação original.

Por sua vez, Magalhães Corrêa, ao descrever o que seria o *candomblé* no sertão do Rio de Janeiro, acaba por fazer uma cópia fiel do trabalho de Étienne Brazil. Por exemplo, as páginas dedicadas ao interior dos *Pejis*, nas quais é apresentada uma instigante narrativa de feitura de santo, ou seja, uma iniciação ritualística, são todas retiradas de *O fetichismo dos negros no Brasil*, ficando evidente que a Bahia passava não só a ser “referência” na compreensão do *candomblé*, mas, principalmente, que alguns autores acreditavam que bastava a simples repetição de rituais analisados em poucas casas baianas para se compreender o Rio de Janeiro e demais localidades do Brasil. Uma rápida análise das Imagens 5, 6 e 7 corroboram minhas hipóteses:

Imagem 5 - “Yamanjá”, apresentada no trabalho de Magalhães Corrêa para “explicar” o *candomblé* no sertão carioca



Fonte: CORRÊA, 1936.<sup>86</sup>

<sup>86</sup> CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*,... 1936, p. 204. A imagem abre o capítulo: *Assistência? Religião*.

O risco feito a grafite representando a divindade iorubana é concluído com a assinatura de Magalhães Corrêa, contudo a mesma representação pode ser encontrada no trabalho do Pe. Étienne Brazil, publicado vinte e cinco anos antes de *O sertão carioca*:

Imagem 6 - “Oricha Yemanja, Bahia”



Fig. VII — Oricha Yemanjá, Bahia

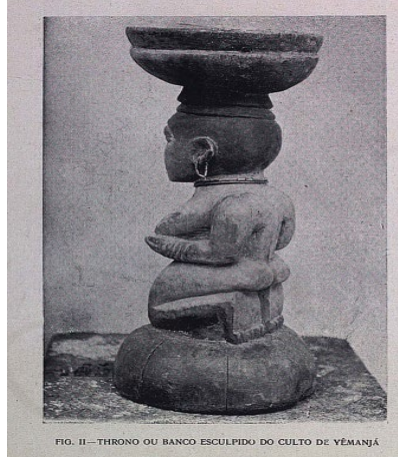
Fonte: BRAZIL, 1911.<sup>87</sup>

A imagem, presente em *Fetichismo dos negros no Brasil*, diferentemente daquela mostrada no trabalho de Magalhães Corrêa, foi de fato a fotografia, sendo algo em comum entre os dois autores a não citação da autoria da fotografia e, principalmente, como identificaram que tal estatueta era a representação ou a própria Iemanjá, dependendo do tratamento recebido. Como se sabe, a imagem e tais informações saíram do trabalho de Nina Rodrigues, publicado na *Revista Kosmos* de agosto de 1904, que, de forma mais completa, apresentou o que representava a escultura.

---

<sup>87</sup> BRAZIL, Étienne. O fetichismo dos negros no Brasil. *Revista do IHGB*, Tomo LXXIV, parte II, p. 234-235, 1911, p. 219.

Imagem 7 - “Throno ou banco esculpido do culto de Yêmanjá”



Fonte: REVISTA KOSMOS, 1904.<sup>88</sup>

Não se tratava, portanto, de uma escultura para representação da divindade. Segundo Nina Rodrigues, consistia em um trono ou banco utilizado ao longo do culto dedicado a Iemanjá, no momento em que o sacerdote estivesse incorporado do mesmo *orixá*. O médico maranhense ainda se preocupou em explicar os detalhes da escultura:

No longo do movimento das mãos abertas, para conter e levantar os volumosos e tingidos seios da *orichá* que, para oferecel-os, está de joelhos, o artista expressou com felicidade e vigor a concepção da uberdade, de fundo chthoniano ou maternal, que se attribue a Yômanja, divindade muito próxima, nos seus attributos da *orichá* Odudia.<sup>89</sup>

Destarte, a referência passou não somente a ser a Bahia, mas, principalmente, as publicações de Nina Rodrigues para explicar práticas e costumes afro-brasileiros no Rio de Janeiro e em outros espaços brasileiros. Como se evidenciou no trabalho de Magalhães Corrêa, faltava um critério apurado tanto para lançar mão de explicações vindas de fora quanto para criar um método acurado de levantamento das casas afro-cariocas e, principalmente, das casas do sertão carioca que se propôs a descrever.

### 1.5 As *macumbas* em Magalhães Corrêa

Ao tratar especificamente das *macumbas*, Magalhães Corrêa usou algumas poucas linhas para falar especificamente da região estudada, quando apresentou o que seriam as oferendas deixadas nas encruzilhadas da região de Jacarepaguá:

<sup>88</sup> *Revista Kosmos*, ano 1, n. 8, ago. 1904.

<sup>89</sup> *Revista Kosmos*, ano 1, n. 8, ago. 1904.

Nas encruzilhadas dos caminhos, estradas e ruas de Jacarepaguá, amanhece de sexta para sábado esse fetiche: os sabidos aproveitam quando se trata de paraty, dinheiro ou charuto, o que já foi presenciado mais de uma vez por mim, sem nenhum receio de malefício, pois dizem que só faz efeito a pessoa designada.<sup>90</sup>

Encruzilhadas e cruzeiros foram importantes elementos presentes nas casas afro-cariocas, como se evidenciou até aqui, abrindo possibilidades de se pensar, mais adiante, no diálogo estabelecido entre os elementos cristãos e bacongus deste lado do Atlântico. Ao abordar a *macumba*, Magalhães Corrêa descreveu uma prática religiosa marcada pela presença dos mais variados segmentos religiosos, como as divindades oriundas da África Ocidental, os *orixás*, com lideranças chamadas de *Tatás*. Por mais que fossem citadas como oriundas do Sudão, demonstrando claro equívoco quanto à origem do termo, ele destacou também a interação com os santos católicos.

Associada logo nas primeiras linhas como “religião dos malandros cariocas”, a *macumba* foi descrita por Magalhães Corrêa como misto de catolicismo, “fetichismo africano” e “superstição indígena”. Entre os encontros religiosos, Corrêa destacou dois segmentos de divindades presentes nas *macumbas* do sertão: além dos *orixás*, existiriam também os *quiumbos*, compreendidos na obra como “as almas dos mortos vagantes no espaço”.<sup>91</sup> Uma de suas funções seria a de desfazer “trabalhos”, ou seja, restabelecer a saúde ou o equilíbrio para aqueles que procurassem auxílio nos sacerdotes do culto, o que muito se aproxima das práticas realizadas nos dois lados do Atlântico por centro-africanos, cujos mortos seriam invocados pelo comando de um líder carismático – no caso do sertão carioca, o *Tata-Grande* –, na tentativa de reequilibrar a realidade dos vivos, nas mais variadas áreas.

Salta aos olhos a semelhança dos rituais descritos por Magalhães Corrêa com as casas visitadas por Leal de Souza, bem como com o ritual da Rua do Lavradio, número 42, em 1899. Por exemplo, a representação das divindades compreendidas em *O sertão carioca* como *orixás* era composta por elementos encantados, preparados por líderes religiosos, com poderes previamente estabelecidos. Divindades ligadas às águas, como *Oxum* e *Iara*, eram representadas por “flores, pedras e conchas do fundo do mar”, outros por espadas ou espingardas, cada qual com seu poder e encanto, ao qual Corrêa, seguindo o costume de seu tempo, chamou de “fetiche”.<sup>92</sup> Outro interessante ponto de luz que possibilita lançar o olhar para o século XIX, foi a existência de uma complexa hierarquia dentro dos espaços litúrgicos.

---

<sup>90</sup> CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*, ... 1936.

<sup>91</sup> CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*, ... p. 217.

<sup>92</sup> CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*, ... p. 218.

“*Pae de Santo*” ou “*Mãe de Santo*”, foi como Magalhães Corrêa afirmou serem chamados os sacerdotes das *macumbas* existentes no sertão carioca. Da mesma forma, lideranças religiosas foram identificadas nos espaços litúrgicos do Rio de Janeiro, ao longo do Oitocentos, com as mesmas funções de comandarem as divindades e espíritos ancestrais no momento do transe, além de fazerem e desfazerem “trabalhos”.

Ritual é uma série de invocações aos *Orichás* e aos *Quiumbos* entre cânticos, dansas, magias e musica, incorporando-se aos *Ogans* e as *Gibonas* que passam a comunicar-se com os crentes e atender-lhes os pedidos [...].

Do meio do terreiro chama os *ogans* e *gibonas*, que ficam em filas, os primeiros de um lado e os segundos do outro, defrontando-se; quando começa a dansa, como se fossem uma quadrilha, mas bárbara, isolados, dansam mudando de posição, segundo o cântico que é a marcação, repete-se a invocação com o acompanhamento de palmas, e, pouco a pouco, vae se transformando o rythmo numa exaltação inebriante; o cântico acelera-se, a dansa chega no auge da loucura, as *physionomias* transfiguram-se, os olhos esbugalhados e vítreos, *approxima-se* a descida do *Orichá* e o *Pae de Santo* pede mais entusiasmo para boa incorporação do deus.<sup>93</sup>

Chamo a atenção para tais descrições ritualísticas, pois elas permitem lançar uma luz para um passado mais distante, como o trabalhado na Introdução, a primeira metade do século XIX, quando rituais praticados a céu aberto, seguindo semelhantes atos performáticos, eram confundidos com cantos, danças de descanso semanal aos domingos no Campo de Santana. É interessante perceber o interesse despertado nos intelectuais brasileiros, que, pouco mais de cem anos depois das descrições feitas na Introdução desta tese, já compreendiam em parte o que viam e, certamente, sabiam que estavam diante de um ritual afro-brasileiro.

Não somente as cerimônias externas que envolviam transe, canto e dança sob o comando de um líder carismático, também o interior das casas afro-cariocas da primeira metade do século XX em muito se aproximava de espaços como o de Leopoldo e Antônio Francisco, por exemplo. No texto de Magalhães Corrêa, ganhou destaque a existência de um *Canzol*, espécie de quarto onde eram depositados os encantos representando cada divindade, ervas, sementes, peles, colares, vidros, sendo também um local secreto, com autorização de entrada apenas para os iniciados nos rituais. O *Pai de Santo* saía do *Canzol* acompanhado pelo *Cambondos*, “todo paramentado”, sendo as vestes “uma camisa vermelha e na cabeça um gorro da mesma cor, tendo lateralmente, e no forro, uma cruz e um friso dourado [...]”<sup>94</sup> Os ritos descritos em Magalhães Corrêa também se aproximavam de costumes de cantar e

---

<sup>93</sup> CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*, ... p. 218-219.

<sup>94</sup> CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*, ... p. 218. Ver página XX, do capítulo XX, a fotografia anexada ao processo de Sebastião José da Rosa, o Juca Rosa, em que o *Pai de Santo* se apresenta com vestimentas litúrgicas. A semelhança entre os trajes é enorme, mesmo separados por mais de meio século.



riscar dos pontos do *Pai Raphael de Ubanda (Pai Quintino)*, em que o sacerdote invocava a presença das divindades, em meio aos traços feitos a giz. Os trabalhos de adivinhação também foram apresentados por Corrêa como “rodela de casaca de laranja verde ou amarelo de um lado, branco de outro, jogo muito conhecido entre os malandros”. Aqui uma evidente descrição do Jogo da Casquinha, comum entre os trabalhadores urbanos ao longo do século XIX, compreendido como jogo de azar, razão de terem sido seus jogadores constantemente perseguidos pela polícia da corte.<sup>95</sup>

Contudo, mesmo diante da instigante descrição da *macumba* feita no livro de Magalhães Corrêa, sou tentado a afirmar que as assertivas do autor de *O sertão carioca* foram na verdade retiradas do afamado trabalho de Nóbrega da Cunha, apresentado no Congresso Afro-Brasileiro de Recife em 1934, intitulado “Macumba no Rio de Janeiro”, que, como já exposto, não foi posteriormente publicado nos anais do evento. Ressalto que, se correta estiver tal hipótese, aumentam as influências dos trabalhos de Nina Rodrigues e dos intelectuais que atuaram posteriormente nos congressos afro-brasileiros do Recife e da Bahia para a construção de uma narrativa das práticas afro-brasileiras no campo do sagrado. A descrição ritualística, bem como a ideia de religião como resultado do encontro de várias matrizes sagradas, comprovam as visitas feitas por Nóbrega da Cunha e Leal de Souza às casas, nos idos de 1924, como a casa de *Pai Quintino* ou de *Pai Raphael de Ubanda*, como era chamado no momento das celebrações em sua casa no Engenho Novo.

Não por acaso, a principal festividade descrita no texto de Magalhães Corrêa foi a *ronda de Ogun*, que foi associado com São Jorge, celebrada no dia 23 de abril, nitidamente se aproxima da festividade narrada por Leal de Souza na casa do Engenho Novo, em que Nóbrega da Cunha apresentou diversas informações acerca do ritual presenciado no dia do santo católico. Os cantos e as espadas utilizadas pela divindade no momento da incorporação são outros elementos que reforçam a aproximação dos ritos e, principalmente, a apropriação

---

<sup>95</sup> CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*, ... p. 218-219. Agradeço o despertar para o Jogo da Casquinha a Ynaê Lopes Santos, que atentou no caráter proibitivo da prática e aventou a possibilidade de existir alguma ligação dele com as casas afro-cariocas pejorativamente chamadas de *casas de dar fortuna*. Com Magalhães Corrêa, vejo que as hipóteses se confirmam. Agradeço também, em particular, ao meu pai Manoel Luiz, velho pescador aposentado, que, nas suas tantas histórias dos almoços de domingo, contou sobre sua mocidade no que costuma chamar de “roda da malandragem”, jogando *bambá*, e prontamente me explicou o Jogo da Casquinha, feito com rodela de casaca de laranja, no qual os apostadores escolhiam na sorte o lado branco ou com cores das casacas ao serem jogadas no chão. Sobre a perseguição ao jogo, ver: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 76. Debret já apresentava o jogo na primeira metade do século XIX, na *Prancha 59*, ao descrever barbeiros ao lado do mercado do peixe, de frente para o palácio: “[...] divertindo-se com um jogo de azar cujo lucro, retirado da parte do senhor, aproveitará certamente algum vendedor de guloseimas, caixa habitual dos adversários felizes. Ver: DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial, [1839]/2015, p. 207-208.

do texto de Nóbrega da Cunha por Magalhães Corrêa. Esse último conclui o texto referente à *macumba* agradecendo a um “velho de cor preta” chamado Felipe, que teria lhe apresentado os conhecimentos descritos, com a seguinte recomendação: “cala a boca mia fio! Que isso é segredo, oio vê e bocca cala”.<sup>96</sup> Se verdade for que, ao contrário do que fez com a primeira parte do texto dedicado à religião do sertão carioca, na qual boa parte fora retirada do trabalho de Étienne Brazil, tenha Magalhães Corrêa de fato entrevistado um velho conhecedor da cultura afro-carioca, isso reforça a noção da existência de repertório litúrgico pautando as escolhas sagradas nos dois lados no Atlântico.

## 1.6 O olhar de Édison Carneiro

Édison Carneiro, em carta para Arthur Ramos, enviada da Bahia em 4 de janeiro de 1936, informou-lhe sobre o novo livro que estava preparando, com base nas anotações que tinha dos depoimentos de participantes e pais de santo, e até mesmo com base em um caderno contendo rituais escritos em *mussulmí*... A troca de correspondência entre Carneiro e Ramos, ao qual o primeiro devotava grande estima e admiração, marcam sem dúvida um importante momento da produção acadêmica brasileira no início do século XX. Sobreviveram ao tempo as cartas de Édison Carneiro enviadas da Bahia para Ramos no Rio de Janeiro, infelizmente o mesmo não ocorreu com as respostas. Contudo as cartas que sobreviveram demonstram os caminhos percorridos por aquele autor, por exemplo, quando deixou evidente suas dificuldades em escrever sobre o *candomblé de caboclo*, ou seja, parte do ritual afro-brasileiro marcado pela presença ameríndia, comumente associada aos centro-africanos. Para tal estudo, trocou informações com diversos autores, entre os quais Jorge Amado, sobre o que chamou de “um projeto de esquema” para obter informações acerca de tais rituais:

Mal acabo de escrever este, já penso noutro livro. Estou interessado, agora, em encontrar traços negros bantus na Bahia. [...] E aqui chega a ocasião de lhe aborrecer. Eu sou um *limpo*... Para poder cometer um troço sério sobre os negros bantus, preciso de livros sobre. Os mais *descritivos*. Você não poderia me emprestar o que tivesse sobre o Kongo, sobre Angola, sobre Moçambique, principalmente os de Dias de Carvalho, Ladislau Batalha, etc.? <sup>97</sup> Apenas por um mês no máximo.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*, ... p. 223.

<sup>97</sup> CARVALHO, Henrique Dias de. *Methodo pratico para fallar a lingua da Lunda*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890. BATALHA, Ladislau. *A lingua de Angola*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1891. BATALHA, Ladislau. *Costumes angolenses*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1890. BATALHA, Ladislau. *As linguas d’Africa*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1889.

<sup>98</sup> OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo Costa. *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 90-91.

O pedido não foi atendido, com a queixa de Carneiro de que, em 1936, na Bahia, não seria “difícil” encontrar tais materiais, mas sim “impossível”.<sup>99</sup> Não por acaso, Édison Carneiro abre o livro *Negros bantos* com uma nota em que deixa clara a dificuldade de encontrar material referente à cultura centro-africana, chamada pelo autor de “negro do sul da África”. Em sua opinião, o pesquisador fica entregue ao seu “possível sexto sentido”, criando portanto, um “caderno de notas” que, segundo ele, serviriam para futuros trabalhos. Esse livro, por sua vez, foi resultado de uma vasta pesquisa de campo realizada pelo autor em terreiros afro-baianos com visíveis influências centro-africanas. João da Pedra Preta, posteriormente conhecido em todo Brasil como Joazinho da Gomeia, Manuel Paim, do Alto do Abacaxi, seguidos do casal Germina e Manuel Lupércio do Espírito Santo, do Forno, foram os informantes e donos de espaços litúrgicos visitados por Carneiro para compor seu trabalho.<sup>100</sup>

Carneiro, mesmo sem acesso a livros que o remetessem à África Centro-Occidental, apresentou modestas informações sobre a região do Congo Angola, como a presença do cristianismo desde os primeiros contatos, iniciados com as Grandes Navegações. Para tal, usou Camões e suas referências do contato entre portugueses e congolezes. Segundo Carneiro, apenas Arthur Ramos, ao reabilitar a escola Nina Rodrigues, teria dado o devido destaque aos bantos, diferentemente do médico maranhense. O fato é que os dois discípulos de Nina Rodrigues optaram por apresentar o que compreendiam como continuidade das práticas bantas no Brasil, mas não deixaram de seguir os ensinamentos do mestre, classificando tais práticas, como inferiores às dos nagôs, que, na visão dos autores, não somente eram dotados de riqueza litúrgica, mas também os protagonistas do encontro e das transformações religiosas do universo afro-brasileiro.

O que quero destacar, contudo, é que, mesmo sem perceber, Édison Carneiro criou em seu trabalho uma *cartilha do encontro*, apresentando as reais possibilidades de aproximação e, principalmente, de apropriação dos rituais vindos dos mais variados povos da África Occidental, por parte dos grupos centro-africanos em solo americano, principalmente na Bahia, seu espaço de estudo.<sup>101</sup> Um excelente exemplo desse momento é a apresentação do *Ministro da Guerra*, a divindade iorubana *Ogum*, que, segundo esse autor, teria sofrido influência dos “negros bantos” para adquirir “funções guerreiras”, não transmitidas, de

---

<sup>99</sup> OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo Costa. *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*,... 1987, p. 113.

<sup>100</sup> CARNEIRO, Édison. *Religiões negras – negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1937]/1991, p. 121.

<sup>101</sup> CARNEIRO, Édison. *Religiões Negras – negros bantos*,... [1937]/1991, p. 144.

acordo com Carneiro, pelos “jeje-nagôs”. Os pontos entoados em meio às cerimônias associavam o orixá com a figura dos caboclos, ou seja, os ameríndios presentes na terra, antes mesmo da chegada dos europeus, sendo, portanto, compreendidos como os donos da terra:

*Eu sou caboco guerreiro,  
eu sou Ministro da Guerra.  
Eu sou caboco gentil  
que cheguei aqui nesta terra.*<sup>102</sup>

Carneiro compreendia o culto aos caboclos como tendo nascido no Brasil como resultado de uma confusão gerada pela pobreza mítica dos povos centro-africanos, destacando um pequeno verso dedicado a tal culto: “*cabocos que são d’Angola, caboco sambangolé...*”.<sup>103</sup> Atualmente, são grandes as possibilidades de compreensão da introdução nos cultos afro-brasileiros das figuras ameríndias, comumente chamadas de caboclos. Em trabalho intitulado *Of Ancestors and Earth Spirits*, Kairn Klieman focalizou as migrações milenares que ocorreram ao longo da ocupação territorial da África Centro-Occidental, sendo comum líderes religiosos carismáticos intercederem ritualisticamente pela boa adaptação na terra daqueles recém-chegados, além de seguirem o *princípio da procedência*, cultuando aqueles que foram os *primeiros a chegar*:

Outro princípio importante da cultura Níger-Congo é "o princípio da precedência", especialmente quando aplicado à ocupação de terras e ao papel que os "primeiros a chegar" desempenham na ordem político-religiosa. Esse preceito confere grande respeito e prestígio a indivíduos ou povos considerados os primeiros a habitar um pedaço específico de terra. Podem ser grupos inteiros ou categorias de povos considerados autóctones, como os Batwa da África central, comumente chamados de "proprietários originais da terra". Em outros casos, os novatos podem ser os descendentes de um indivíduo que atacou por conta própria para estabelecer uma nova aldeia; portanto, membros de uma linhagem ou clã fundador. Em qualquer das situações, o prestígio de quem chega primeiro é derivado do fato de que seus ancestrais foram originalmente enterrados na terra e da firme convicção de que os espíritos desses ancestrais afetam a fertilidade e a fecundidade das pessoas e da terra.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> CARNEIRO, Édison. *Religiões negras – negros bantos...* [1937]/1991, p. 152, grifo do autor.

<sup>103</sup> CARNEIRO, Édison. *Religiões negras – negros bantos...*, [1937]/1991, p. 180.

<sup>104</sup> KLIEMAN, Kairn A. *Of Ancestors and Earth Spirits: New Approaches to Interpreting Central African Politics, Religion, and Art*. In: LAGAMMA, Alisa (ed.). *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary*. New York, N. Y.: Metropolitan Museum of Art, 2007, p. 44. O primeiro a apresentar tais possibilidades no Brasil foi Robert Slenes em *A árvore de nsanda transplantada*: SLENES, Robert. *L’arbre nsanda replante: cultes d’affliction Kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-est (1810-1888)*. *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris: EHESS, v. 67/68, p. 242-244, 2007. Ver também a apresentação do livro de Andréa Mendes: MENDES, Andrea. *Vestidos de realza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia*. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2014, p. 16. (Série Recôncavo da Guanabara, v. 1). Para um estudo mais aprofundado da apropriação dos “espíritos da terra” feito em solo brasileiro por centro-africanos, desencadeando no culto aos caboclos e em manifestações nacionais, como a celebração da Independência na Bahia com a Festa do Dois de Julho do Caboclo, ver: MENDES, Andrea. *Sua bandeira na Aruanda está de pé*. Caboclos e espíritos territoriais centro-africanos nos terreiros e comemorações da

O respeito pelo *princípio da procedência* pode ser encontrado em diversas circunstâncias em território brasileiro.<sup>105</sup> Alexandre Marcussi, em *Cativeiro e cura*, pautado em fontes do Santo Ofício, apresentou, no ano de 1686, o caso dos escravos de Belquior da Fonseca Dórea, dono de engenho na região do Rio Real da Praia. Suas escravas apresentavam “um mal”, dizendo que “um caboclinho que vinha se meter nelas, de que caíam por terra à maneira de endemoniadas” e, quando possuídas, falavam e respondiam aos questionamentos “pela língua da terra” e, segundo os depoimentos feitos ao promotor do Santo Ofício, o espírito do “caboclinho” só se retirava quando a “comadre” das negras, a “índia” Íria e seu esposo Miguel recolhessem no mato “raízes e folhas” e celebrassem um ritual.<sup>106</sup> Marcussi destacou a possibilidade de aproximação entre a maneira de compreensão da doença e a busca pela cura com a terapêutica centro-africana dos calundus, com as noções tupinambás de desordem.

Como se vê, mais caminhos apontam para a compreensão das primeiras observações feitas por Édison Carneiro, ao associar os *candomblés de caboclo* dos centro-africanos com divindades iorubanas e ameríndias em conexão com o catolicismo. E mesmo que o autor pautasse o protagonismo de tal diálogo a presença dos africanos ocidentais, não por acaso *Ogum* não só era apresentado como caboclo, mas também, segundo as observações desse autor, seria associado a Santo Antônio, para o qual se cantava, ao mesmo tempo invocando os dois nomes e com missões próximas: “*Santo Antônio amarra o nego...*”.<sup>107</sup> Relembro que a mesma divindade africana na casa de *Pai Raphael* era associada a São Jorge no ano de 1924.

Carneiro apresenta ainda outras aproximações afro-ameríndias, como a denominação de *Ogum do Cariri*, que, em seu ponto, teria “*Sangue Réá!*” e seria “*neto d’Aruanda!*”, o que prontamente fora compreendido por Carneiro como a corruptela da palavra Luanda, ou seja, a São Paulo de Luanda, capital de Angola e maior porto de embarque de escravizados, como se verá no segundo capítulo, no qual será possível compreender as vestimentas de *Ogum* analisadas por Édison Carneiro, “invariavelmente, vestido à moda indígena – tanga, cocar, etc.”.

---

Independência (Bahia, 1824-1937). Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2018.

<sup>105</sup> Em conversas pessoais com Moisés Soares Peixoto, fui informado que em diversas fontes paroquiais presentes na Cúria Diocesana de Nova Iguaçu, RJ, no que tange a documentos referentes às freguesias do Recôncavo da Guanabara, que não era raro para a região casamento entre centro-africanos e tupinambás, grupo ameríndio predominante na região.

<sup>106</sup> MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luiza Pinta, séculos XVII-XVIII*. 2015. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 61-62.

<sup>107</sup> CARNEIRO, Édison. *Religiões negras – negros bantos...*, [1937]/1991, p. 153.

Outro importante ponto apresentado por Carneiro e que me faz compreender seu trabalho como uma *cartilha do encontro* é sua descrição do culto dedicado a *Iemanjá*, nos capítulos intitulados *Dona Maria* e *Os orixás das águas*, estas facilmente associadas à morada “no fundo da Calunga”, o espaço sagrado centro-africano, em que o mar era a linha divisória entre o mundo dos vivos e dos mortos, semelhante à divisão que estabelecia o espaço de culto da *Cabula* no Espírito Santo, em 1900. Dessa forma, o então jovem escritor de *Negros bantos* não viu dificuldades de aproximação entre os credos dos africanos centrais e ocidentais passando pela compreensão das águas como condutora do sagrado. Creio, a essa altura, que estava Carneiro certo de suas interpretações, ainda mais como se sabe atualmente da existência do culto a seres ligados às águas doces e salgadas, como os *bisimbis* entre as sociedades secretas dos *kimpasis*, o que foi externado anteriormente e mais adiante será aprofundado. Cabe ainda ressaltar que as grandes celebrações dedicadas a Iemanjá na Bahia, segundo esse autor, estavam “monopolizadas pelos negros bantos”, sendo que ele colocou na mesma esfera a lavagem do Bonfim,<sup>108</sup> festividades comuns nos dias atuais e ainda marcadas pela grande mistura de elementos afro-brasileiros com símbolos do catolicismo. Para Carneiro, a liturgia banta não diferia “muito da jeje-nagô”, sendo, portanto, uma “imitação servil”, com “certas liberdades maiores”, o que rapidamente foi compreendido como “dose de rebeldia”, destacando-se a maneira peculiar como João da Pedra Preta e Manuel Lupércio lidavam com a feitura de santos, dando-lhes características diferentes daquelas das casas iorubanas do mesmo período.<sup>109</sup>

Pelo exposto, acredito que os primeiros escritos acerca das heranças afro-brasileiras no campo do sagrado, ao menos os mais importantes para seus períodos, apresentam-se como um verdadeiro farol voltado para o século XIX, com profundas possibilidades de compreender os rituais praticados principalmente na segunda metade do período, dada a sua proximidade temporal. Contudo o momento de maior aporte de africanos desembarcados no Sudeste brasileiro foi, a meu ver, importante para se compreender o que existia de bagagem cultural sendo exercida na cidade, principalmente levando-se em conta o fim do tráfico em 1850, que eliminou o contato com a costa africana no que tange ao abastecimento dos cativos e seus conhecimentos no campo do sagrado.

---

<sup>108</sup> CARNEIRO, Édison. *Religiões negras – negros bantos*,... [1937]/1991, p. 158-168.

<sup>109</sup> CARNEIRO, Édison. *Religiões negras – negros bantos*,... [1937]/1991, p. 185-186.

## CAPÍTULO 2

### LAURENTINO INOCÊNCIO DOS SANTOS: AS POSSIBILIDADES DO SAGRADO NO RIO DE JANEIRO DO OITOCENTOS

Madrugada de terça-feira na freguesia da Glória. Aos 1878 anos do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo, doentes, fiéis e curiosos subiam a Ladeira dos Guararapes, também conhecida como o antigo Pendura Saia, em busca de remédios, rezas, orações e cumprimento de preceitos nas cerimônias religiosas presididas pelo conhecido e afamado Laurentino Inocêncio dos Santos. O curandeiro da Glória, como geralmente era chamado, comandava seus ritos diante de dois altares “vistosamente alfaiados”, que mais lembravam uma igreja, pela quantidade de imagens católicas e ornatos. Em meio aos objetos sacros, ganhavam destaque utensílios facilmente associados aos ritos afro-brasileiros dos dias atuais, como “enormes quantidades de moringas”, que guardavam líquidos, ervas, búzios, rosários e grande quantidade de facas e punhais. O curandeiro Laurentino era brasileiro, preto e tinha aproximadamente 57 anos em 1878, quando viu sua celebração ser interrompida pela diligência policial comandada pelo subdelegado da freguesia da Glória, o Dr. Francisco Correia Dutra.

Algo comum em uma ação policial dessa natureza era, além da interrupção do rito litúrgico que ocorria no recinto, o recolhimento de boa parte do material religioso, com a intenção de comprovar o que seria entendido com a prática do engano, o estelionato ou simplesmente manter casa de *zungú*. Ajuntamento de pretos livres, libertos e de quem se dedicava ao ganho ao longo de todo o século XIX era, por diversas vezes, rigidamente reprimido pelas autoridades. Com Laurentino não seria diferente. O líder religioso da Ladeira dos Guararapes, que, para uns, oferecia a “fortuna”, para outros, o pronto restabelecimento da “saúde”, viu seus objetos serem recolhidos pelas autoridades da freguesia, entre eles, “duas cadeiras de grandes dimensões, das costas de uma das quaes se eleva uma cruz, e da outra está bordada a mesma cruz”.<sup>1</sup> Dos mais de dez participantes na madrugada da terça-feira de março de 1878, nove acabaram conduzidos à presença do Dr. Chefe de Polícia.

Em um curto espaço de dez meses, o preto brasileiro se viu envolvido com autoridades descontentes com seu ofício por mais duas vezes. Na madrugada de 22 de outubro do mesmo ano, Laurentino acabou preso na freguesia do Espírito Santo, por

---

<sup>1</sup> *Gazeta de Notícias*, 26 mar. 1878.

“provocar desordens e injúrias”.<sup>2</sup> No mesmo carro conduzido à Detenção, estavam Antônio João de Almeida, Anna Maria de Jesus, Rosa da Conceição, Maria Gertrudes, Guilhermina Rosa da Conceição, Augusta da Conceição, Felicidade da Rosa da Silva, Luiza Maria da Conceição, Urbana Joaquina da Conceição, Isidro Monteiro e Joaquina Rosalina da Conceição, por cometerem “infracção”, “sendo encontrados em *casa de dar fortuna*”.<sup>3</sup> Tal expressão figurou no imaginário popular, ao longo de todo século XIX, como sinônimo de local de culto afro-brasileiro, visto de forma pejorativa como local de se buscar a sorte fácil. A terceira vez em que Laurentino se viu envolvido com a polícia em curto espaço de tempo foi nos primeiros dias do ano de 1879. Não por acaso, os motivos foram os mesmos de março de 1878, “*prodigalizar fortuna*”, na mesma Ladeira dos Guararapes, para mais de vinte fiéis, diante dos já bastante conhecidos altares com as mais variadas espécies de imagens. Na cerimônia de janeiro, estavam sendo utilizados “raízes, pós e águas em vasilhame que embebião grandes favas e búzios, hervas e caramujos”.<sup>4</sup> Cabe destacar a atuação da mesma diligência policial que, em 1878, era comandada pelo subdelegado Dr. Francisco Corrêa Dutra.

Na ocasião, Laurentino fora conduzido à Casa de Detenção da Corte, no carro da instituição, rumo à região do Mangue, e sobre si pesava a acusação de “estelionato”.<sup>5</sup> As fichas de matrícula preenchidas no momento da prisão buscavam detalhar as principais características físicas do preso, sob a ideia de “condições e signaes”, que, no caso do curandeiro da Glória, eram as seguintes: “solteiro”, contava com “cinquenta e oito anos de idade”, sua cor era “preta”, sua altura era a de “cinco pez e ½ polegadas”, o que atualmente equivaleria a 1,5 metro de altura. Seria uma pessoa de baixa estatura, olhos “pretos”, nariz, boca e lábios descritos como “regular”, cabelos “carapinha”, “bigode” e semblante “regular”. Sua ocupação profissional foi descrita como “negociante”.<sup>6</sup>

A mesma diligência policial encaminhou para a Casa de Detenção, onde a fichou, a menor de 9 anos Júlia, “liberta”, filha de Laurentino com Maria Luiza. Como o pai, sua cor era “preta”, o cabelo “carapinha” e foi descrita como “costureira” por ofício. Entretanto não acabou na prisão por estelionato, mas sim por “ser encontrada em *zungú*”.<sup>7</sup> Motivos distintos usados para autuar Laurentino e Julia, pai e filha presos por estarem na mesma casa, ajudam a lançar luz nas atividades que ocorriam na Ladeira dos Guararapes.

---

<sup>2</sup> *Jornal do Commercio*, 22 out. 1878.

<sup>3</sup> *Jornal do Commercio*, 22 out. 1878.

<sup>4</sup> *Gazeta de Notícias*, 08 jan. 1879.

<sup>5</sup> Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte [doravante LMDCD], ficha [doravante f.] 71, 07 jan. 1879.

<sup>6</sup> LMDCD, f. 71, 07 jan. 1879.

<sup>7</sup> LMDCD, f. 87, 07 jan. 1879.



Esses pequenos vestígios deixados pelos participantes dos cultos na freguesia da Glória, ao longo de toda a segunda metade do Oitocentos, compõem um importante ponto de partida para a compreensão do universo religioso praticado nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro durante toda a centúria. Busco, portanto, circunscrever o entorno de Laurentino, seus familiares e fiéis, cruzando fontes que me permitiram uma maior aproximação e compreensão das escolhas no universo sagrado e da liturgia praticada no interior da casa na Ladeira dos Guararapes. Para tal, foi de fundamental importância a análise de outras lideranças religiosas de todo esse período, que, de alguma forma, pela repressão das forças policiais e pelo braço da justiça acabaram processados, ou simplesmente foram captados pelas lentes filtradas de viajantes europeus. Dessa forma, creio ter conseguido me aproximar de respostas aos seguintes questionamentos: Quais caminhos guiaram os conhecimentos de Laurentino para as escolhas performáticas de sua liturgia? O que oferecia a cidade do Rio de Janeiro no campo do sagrado? Quais práticas dialogavam entre si e compunham novas instituições no campo do sagrado?

## 2.1 Referências do sagrado

Assim, com vários envolvimento ligados à justiça – não somente os apresentados até aqui –, Laurentino Inocêncio dos Santos é já uma referência na historiografia.<sup>8</sup> Sua trajetória, ao longo de significativo período do século XIX, pode descortinar as mais variadas possibilidades no campo do sagrado, dentro das freguesias urbanas do Rio de Janeiro. Sua mobilidade social, alcançada pelo ofício desenvolvido com seus seguidores na Ladeira dos Guararapes, faz pensar em quais relacionamentos tecia para que sua casa pudesse funcionar sem ser incomodado com frequência, a quem seu ofício assombrava<sup>9</sup> e, principalmente, que tipo de culto era praticado em seu espaço litúrgico. Laurentino Inocêncio dos Santos não seria

---

<sup>8</sup> O primeiro trabalho a apresentar o curandeiro da Glória foi: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungú rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998. Laurentino fora apresentado em um contexto em que o autor buscava a compreensão das casas de *zungú* no Rio de Janeiro. SOUZA, Rafael Pereira de. *“Batuque na cozinha, sinhá num quer”*. Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890). 2010. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. O trabalho de Souza, apesar de não ter identificado “Júlia liberta” como filha de Laurentino, merece destaque pela atenção que deu às fontes repressivas, (policiais) para jogar o feixe de luz nas casas afro-cariocas, apresentando uma gama preciosa de fontes para os que desejarem futuramente se aventurar por tal caminho, além de dramatizar as situações, permitindo ao leitor observar a vida pulsante das casas afro-cariocas. Ver também: POSSIDONIO, Eduardo. *Entre ngangas e manipansos – a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900)*. Salvador: Sagga, 2018. Trabalhei nessa obra com a casa de Laurentino buscando compreender as práticas religiosas existentes nas freguesias urbanas da corte.

<sup>9</sup> Ver: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, IFCH, 2001.

um ponto fora da curva, ao contrário, atuou em uma das mais conhecidas esferas da sociedade ao longo do Oitocentos, a da religiosidade. A população da corte, predominantemente católica segundo o censo de 1870, fora marcada por uma forte influência do sobrenatural, dessa forma ficando conhecida por todo tecido social a figura dos curandeiros, *quimbombos*, *ngangas*, *pais e mães de santo*, *reis e rainhas*, entre outros que administravam a crença em espíritos territoriais, na intensa relação com a ancestralidade e o mundo dos parentes falecidos, segundo a percepção de que o mundo dos mortos interferia diretamente no cotidiano dos vivos, ajudando a obter a boa ou a má sorte. Ao longo desse período, quem precisasse de um serviço para o amor, para a cura, para se livrar de determinado feitiço ou, principalmente, para se iniciar ritualisticamente em uma esfera sagrada, saberia, sem maiores dificuldades, encontrar uma dessas lideranças religiosas.

Dessa forma, sua trajetória serve de base para a compreensão das mais diversas práticas afro-brasileiras realizadas em uma cidade cosmopolita como o Rio de Janeiro, que, principalmente com o advento da mineração ao longo do século XVIII, tornou-se a principal zona portuária das Américas e local propício para o estabelecimento do que Fernando Ortiz, analisando na década de 1940 as relações entre europeus, africanos e ameríndios em Cuba, chamou de transculturação,<sup>10</sup> processo pelo qual sempre acontecem trocas e transformações a partir dos contatos entre diferentes povos e culturas. O mesmo conceito encontra-se atualmente atualizado e ampliado por Mary Louise Pratt, que se propõe a pensar o fenômeno da transculturação ocorrendo em zonas de contatos, locais onde povos geográfica e historicamente separados estabelecem relações contínuas, mesmo onde geralmente ocorre a coerção com base nas relações assimétricas de poder de ambas as partes.<sup>11</sup> Dessa forma, ressalto que analisar uma casa religiosa não é, na verdade, a busca por um ponto de partida ou uma determinada pureza ritualística existente dentro de suas paredes, seguida rigidamente por seus fiéis, como, ao longo do século XX, o discurso foi amplamente propagado pelo meio acadêmico e ainda hoje é possível de ser observado dentro de determinadas casas de candomblé.<sup>12</sup> Cabe, para tal, recorrer à interessante comparação feita sobre esse quesito por Ferretti, lançando mão das reflexões de Leonardo Boff em *Igreja: carisma e poder*:

A respeito do tema de pureza africana, podemos dizer do candomblé, como Leonardo Boff (1977, p. 54), em relação ao catolicismo oficial: “Este é tão

---

<sup>10</sup> ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Maximo Gomez, 1940.

<sup>11</sup> PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes: travel writing and transculturation*. London and New York: Routledge, 1992.

<sup>12</sup> FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995, p. 71.

sincrético como qualquer outra religião [...] o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir. [...] O sincretismo, portanto, não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade”.<sup>13</sup>

Partindo desse ponto, o da naturalidade das trocas e das ressignificações, a casa e a forma de culto praticada por Laurentino permitem a compreensão das variadas casas com rituais afro-brasileiros na cidade e também o inverso, tendo em vista que a reconstrução da trajetória de uma pessoa comum inserida em seu próprio tempo depende de informações auxiliares, complementadas principalmente pelo seu entorno, uma vez que suas escolhas passavam pelo seu contexto. Assim também as práticas feitas por semelhantes líderes religiosos que acabaram tendo o infortúnio de cair, assim como Laurentino, nas malhas da justiça, e acabaram, para nossa atual felicidade, deixando vestígios precisos de suas práticas religiosas, bem como objetos e características de seus ritos.

Voltando às acusações que pesaram para as seguidas prisões de Laurentino, entre os anos de 1878 e 1879, o estelionato era tipificado no Código Criminal do Império de 1830, em substituição à burla das Ordenações Filipinas. Em seu art. 264, §4º, o Código estipulava que o crime de estelionato era “Em geral, todo e qualquer artifício fraudulento pelo qual se obtenha de outrem toda sua fortuna ou parte d’ella, ou quaesquer títulos”.<sup>14</sup>

Essa era a forma de enquadrar nas letras frias da lei as práticas compreendidas como “feitiçarias” e “curandeirismos” ao longo do Império, já que estas não recebiam uma tipificação específica no Código Criminal de 1830 nem no Código de Processo Criminal de primeira instância de 1832, como existira nas Ordenações Filipinas coloniais em seu Livro V, “Dos hereges e Apostatas”.<sup>15</sup>

A ideia de pensar a atuação de uma liderança religiosa associada ao “artifício fraudulento” se aproxima do termo *casas de dar fortuna*, usado pejorativamente para chamar os espaços religiosos que apresentassem qualquer aparência de influência de costumes das mais diversas regiões fornecedoras de mão de obra escrava para o Brasil. O termo remetia à sorte fácil que supunham ser oferecida pelas mãos das lideranças religiosas, e, principalmente, aos mais variados motivos que levavam fiéis, doentes, curiosos, necessitados, entre outros, para esses cultos. Os jornais usavam e abusavam do termo na tentativa de

---

<sup>13</sup> FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo...*, 1995, p 75.

<sup>14</sup> *Código Criminal do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Typografia Episcopal Antonio Gonçalves Guimaraes & C., 1860, p. 94.

<sup>15</sup> Para maior aprofundamento sobre a atuação de lideranças religiosas e seu complexo relacionamento com a legislação, ver: COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. *Magia e feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

desqualificar as práticas curativas e religiosas dessas casas. Foi o que aconteceu com Laurentino na primeira prisão de 1878, quando a *Gazeta de Notícias* e o *Jornal do Commercio* utilizaram o termo para justificar a atuação da equipe do Dr. Corrêa Dutra. O último veículo, inclusive, destacou em negrito o título da reportagem: **Casa de dar fortuna**.<sup>16</sup>

Por sua vez, os *zungús* foram, ao longo de todo o século XIX, casas com variadas funções, sendo uma delas a de servir aos transeuntes alimentos, bebidas, principalmente a cachaça, o batuque, ligado a festas, marcando desde simples distrações da pesada jornada de trabalho até a rituais e preceitos religiosos. Ofereciam também o serviço de moradia barata, direcionada principalmente aos escravos que, em prévio acordo com seus senhores, viviam por si. Não por acaso essas casas estavam ligadas à ideia de acoitar escravos fugidos, a farras e batuques, como ficava explícito no Título Quarto do Código de Postura de 1834, em seu sétimo parágrafo:

§ 7º São proibidas as casas conhecidas vulgarmente pelos nomes de casas de zungú e batuques. Os donos ou chefes de taes casas serão punidos com a pena de 8 dias de prisão e 30\$000 rs. de multa, e reincidencias, com as de 30 dias de prisão e 60\$000 rs. de multa.<sup>17</sup>

Já o termo *casas de dar fortuna* seria utilizado de forma pejorativa pelos moradores da Corte no período citado para designar manifestações religiosas que, de alguma maneira, com objetos, ritos litúrgicos, língua utilizada na cerimônia, entre tantas outras referências, lembrassem as práticas consideradas como trazidas pelos diversos grupos étnicos de seres humanos escravizados, traficados de solo africano. E que eram, de fato, práticas afro-brasileiras, já há séculos ressignificadas pelo processo de transculturação iniciado com a colonização lusitana nos dois lados do Atlântico.

Dessa forma, as duas atividades se confundiam no jargão policial do Oitocentos, ficando os *zungús* fortemente associados a antros de feitiçaria e da busca pela sorte fácil, como o termo *dar fortuna* buscava explicitar. Tais espaços geralmente eram frequentados por livres, libertos e, principalmente, escravos colocados ao ganho, que, depois de cumprirem suas jornadas estipuladas pelos senhores, utilizavam o tempo restante da maneira que bem lhes aprouvesse. Foi o que ocorreu com Roza Benguela, preta, natural da Costa, escrava de Genoveva, presa no dia 25 de setembro de 1879, na freguesia do Espírito Santo, pelo praça

---

<sup>16</sup> *Gazeta de Notícias e Jornal do Commercio*, 26 mar. 1879.

<sup>17</sup> Código de Posturas da Illustrissima Camara Municipal. Rio de Janeiro: Emp. Typ. – Dous de Dezembro – de P. Brito Impressor da Casa Imperial, [1838]/1854.

Francisco Barbosa Viana, por ser encontrada em *zungú*. Sua ocupação era a de vender doces, e sua dona ficou dois dias sem os serviços de sua africana posta ao ganho, por conta das diversões dentro do *zungú*.<sup>18</sup> O local era também propício ao descanso, seguido de música por vezes acompanhada por tambores ora enfurecidos, ora melancólicos. Cachaça e outras bebidas não faltavam nessas casas, formando, portanto, um ambiente favorável à criação de laços de sociabilidades entre seus frequentadores, motivo para preocupação constante das autoridades, não desejosas de ver agrupamentos de escravos entregues aos vícios e perigos derivados destes.

É possível aqui pensar em um *repertório zungú*, dentro da categoria de “repertório cultural” elaborada por Charles Tilly, em que reivindicações coletivas improvisam scripts compartilhados, apresentando-os em forma de petição. Dessa forma, não seria difícil imaginar *zungús* como um espaço propício para as trocas no campo do sagrado.<sup>19</sup> Nos momentos de distração regados a bebidas e músicas, as agruras do dia a dia poderiam ser trazidas à baila. Nessa hora, valeria a boa fama dos líderes religiosos para que seus nomes fossem lembrados e suas casas divulgadas. Pensando dessa forma, as possibilidades aumentavam para Laurentino, pois os primeiros registros nos livros da detenção e nas páginas dos jornais que acompanhavam as diligências policiais não deixam dúvidas de que existia um repertório. O endereço da Ladeira dos Guararapes, além de renomado espaço religioso, onde se preparavam remédios, firmavam-se preceitos diante dos altares que harmonicamente apresentavam elementos que resultavam da mescla entre diversas culturas promovida pela transculturação, de forte influência centro-africana, marcada por seu conteúdo secular afro-lusitano, a ameríndia, somadas a objetos do rito católico, era também procurado por grande quantidade de pessoas, tendo em vista que existiam na casa espaços voltados para aluguel e dormitório, ou seja, os *zungús*. Sobre essa combinação, afirma Luiz Carlos Soares:

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>20</sup>

---

<sup>18</sup> LMCDC (Livro dos Escravos), f. 1296, 25 set. 1879.

<sup>19</sup> TILLY, Charles. *Repertoires of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

<sup>20</sup> SOARES, Luiz Carlos. *O “Povo de Cam” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Faperj – 7 Letras, 2007, p. 217.

A definição de *zungú* exposta por Soares embasa o que foi apresentado até aqui, entretanto acredito que, para a esfera do sagrado, seja precipitado pensar em *candomblé* para o contexto da primeira metade do século XIX. Sua imputação como *candomblé* poderia cair no erro de pensar essa prática como algo já estruturado, como ocorreria no início do século XX, e não como uma corrente religiosa em visível construção no contexto do século XIX, sendo resultado dos complexos contatos entre uma estrutura cultural religiosa construída ao longo dos séculos pelo mais intenso contato entre colonos portugueses, ameríndios e africanos na cidade do Rio de Janeiro, seguida de um intenso aporte de africanos escravizados desembarcados aos milhares até o fim definitivo do tráfico transatlântico em 1850. Isso somado ao fato de que a capital colonial – e mais tarde a corte no Império – era uma cidade cosmopolita, em constante contato com as demais províncias do Brasil e do mundo.

Focando na prática do uso de *zungús*, Ynaê Lopes Santos chamou a atenção para a normalidade do fato de pessoas escravizadas na corte do Rio de Janeiro viverem por si na primeira metade do Oitocentos, e quase a totalidade dos que se encontravam nessa situação eram os colocados ao ganho por seus senhores. Acabavam, dessa forma, ganhando autonomia e maiores possibilidades de negociações. Essa autora, assim como Sidney Chalhoub em *Medo branco de almas negras*,<sup>21</sup> trabalha com a ideia de um grande quilombo urbano, onde o cativo que desejasse conseguiria se esconder de seu senhor ou de suas obrigações em meio à multidão dos que viviam por si. Tais facilidades de locomoção e escolha permitiam uma variada gama de possibilidades, e, se o *zungú* era o local de encontro, tornava-se, dessa forma, um centro em ebulição na visão das autoridades.<sup>22</sup> Tais espaços não podem ser pensados apenas como local de favorecimento para práticas religiosas, como pretendo demonstrar para a casa de Laurentino Inocêncio dos Santos, mas serviam como facilitadores das mais diversas práticas negras na cidade. Isso é o que se evidencia em *Capoeira escrava*, de Carlos Eugênio Líbano Soares, que chama a atenção para os laços de solidariedade criados entre os capoeiras nas casas de “angus e *zungús*”.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Segundo Chalhoub, o meio urbano escondia cada vez mais a condição social dos pretos, entretanto ressaltou que a mesma cidade também aumentava seu grau de desconfiança, tornando os indivíduos da cor preta em potenciais suspeitos. Ver: CHALHOUB, Sidney. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. *Rev. Bras. de Hist.*, S. Paulo, v. 8, n. 16, p. 83-105, mar./ago. 1988.

<sup>22</sup> SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Além da senzala: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808 – 1850)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 38.

<sup>23</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Capoeira Escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808 1850)*. Campinas, Ed. Unicamp, 2002, p. 199-216.

O crescimento dessa autonomia escrava incomodava as autoridades regenciais por diversos motivos, naturalmente ajuntamentos representavam o medo de revoltas. As revoltas escravas que culminaram na independência do Haiti ainda ecoavam no Brasil quando, em 1833, foi deflagrada a Revolta dos Malês, em Salvador. Somam-se a isso os desdobramentos do conturbado período regencial, em que as principais revoltas continham escravizados e libertos, entre africanos e crioulos. Nesse contexto, Ynaê Lopes Santos acredita que tais movimentos, acompanhados de uma autonomia alcançada por diversos grupos de escravizados, foi um dos fatores que acabou por impulsionar as ações regressistas da década de 1840, levando a mudanças consideráveis em relação ao elemento servil, uma vez que na transição da Postura Municipal de 1830 para a de 1838, a palavra escrava aparece 53 vezes, acrescido dos momentos em que esse era visto como um sujeito em potencial.<sup>24</sup>

Fica evidente que não seria a casa de Laurentino um ponto fora da curva, ao contrário, estaria amplamente inserido no contexto da cidade e nos costumes locais. Ser vizinho de um espaço religioso, promovedor de cerimônias cercadas de cantos, danças, matanças de animais e iniciação ritualística fazia parte da rotina de grande parte dos moradores da Corte. Problemas das mais diversas naturezas encontravam no sobrenatural quando não a resposta, ao menos um alento para os males – a busca por felicidade, a cura dos males físicos e espirituais, a melhora de má sorte, a descoberta dos acontecimentos futuros, até mesmo a busca pelo abrasamento no coração e o encontro da pessoa amada. Essas ideias figuraram no imaginário do Oitocentos, como destacou o romancista Manuel Antônio de Almeida, em *Memórias de um sargento de milícias*, por meio do padrinho de seu personagem principal, o barbeiro Leonardo Pataca:

Pois ao nosso amigo Leonardo tinha-lhe também dado na cabeça tomar fortuna, e tinha isso por causa das contrariedades que sofria em uns novos amores que lhe faziam agora andar a cabeça à roda.

[...] Entregou-se portanto em corpo e alma ao caboclo da casa do mangue, o mais afamado de todos os do ofício. Tinha-se já sujeitado a uma infinidade de provas, que começavam sempre por uma contribuição pecuniária, e ainda nada havia conseguido; tinha sofrido fumigações de ervas sufocantes, tragado beberagens de mui enjoativo sabor; sabia de cor milhares de orações misteriosas, que era obrigado a repetir muitas vezes por dia; ia depositar quase todas as noites em lugares determinados quantias e objetos com o fim de chamar em auxílio, dizia o caboclo, as suas divindades; e apesar de tudo a cigana resistia ao sortilégio. Decidiu-se finalmente a sujeitar-se à última prova, que foi marcada para meia-noite em ponto na casa que já conhecemos.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Além da senzala...*, 2016, p 130.

<sup>25</sup> ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. Santiago, Chile: Klick Editora, 1997, p. 24-25.

Leonardo, para conquistar o amor da cigana, que fizera a travessia do Atlântico na mesma embarcação, já se havia entregado a diversos ritos, chamados pelo autor de “infinidade de provas”, que envolviam desde custos até a realização de obrigações, que se via obrigado a depositar em determinados lugares da cidade, visando estabelecer contato com as divindades, recitando, nesse momento, orações ensinadas pelo *caboclo*. Ele também devia participar de cerimônias:

À hora aprazada lá se achou o Leonardo; encontrou na porta o nojento nigromante, que não consentiu que ele entrasse do modo em que se achava, e obrigou-o pôr-se primeiro em hábitos de Adão no paraíso, cobriu-o depois com um manto imundo que trazia, e só então lhe franqueou a entrada.<sup>26</sup>

O romancista escreve *Memórias de um sargento de milícias* em forma de folhetim, entre os anos de 1853 e 1854, para o *Correio Mercantil*, no Rio de Janeiro. O livro apresenta características diferentes das obras românticas de seu tempo, fugindo, principalmente, das narrativas de espaços e costumes aristocráticos da corte, uma vez que usava o autor como cenário as ruas movimentadas da cidade, as igrejas e suas dinâmicas e, principalmente, os espaços compreendidos como marginalizados. Salta aos olhos ver que, na década de 1850, pairava na compreensão do sagrado na corte a figura dos *caboclos*, que se incorporavam em lideranças carismáticas para resolverem aflições apresentadas por novos e antigos seguidores. Cabe lembrar que Édison Carneiro associou, nas primeiras décadas do século XX, tais figuras aos ameríndios, donos da terra,<sup>27</sup> onde *Ogum do Cariri*, com “*Sangue Reá!*” e “*neto d’Aruanda!*”, vestia-se “à moda indígena, com tanga, cocar, etc.”.<sup>28</sup> Bem próxima também das descrições apresentadas por Leal de Souza no ano de 1924, com o *Caboclo Sete Encruzilhadas*.<sup>29</sup> Isso se encaixa no que Kairm Klieman chamou de culto aos *primeiros a chegar*, ou seja, a obrigatoriedade de reverenciar e cultuar os donos da terra.<sup>30</sup>

Retomando a casa do *Caboclo do Mangue* e o contexto da segunda metade do período aqui analisado, em que Almeida escreve sua obra, *não* por acaso, em sua narrativa, era comum encontrar traficantes negreiros, barbeiros sangradores, feiticeiros, *casas de dar*

---

<sup>26</sup> ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*,... 1997, p. 24.

<sup>27</sup> CARNEIRO, Édison. *Religiões negras – negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1937]/1991, p. 152, grifo do autor.

<sup>28</sup> CARNEIRO, Édison. *Religiões negras – negros bantos*,... [1937]/1991, p. 153.

<sup>29</sup> *A Noite*, 29 jan. 1924.

<sup>30</sup> KLIEMAN, Kairm A. Of Ancestors and Earth Spirits: New Approaches to Interpreting Central African Politics, Religion, and Art”. In: LAGAMMA, Alisa. *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2007, p. 44.



*fortuna*, entre outros espaços. Esse autor apresenta um Rio do início do século XIX, “no tempo do rei”, mas sua escrita está centrada na segunda metade do Oitocentos, período de pleno funcionamento da casa de Laurentino. Entretanto, mesmo tendo encontrado os primeiros rastros deixados pelo curandeiro da Glória apenas na década de 1870, acredito que os ritos praticados em sua casa não foram moldados apenas naquele contexto, mas pertenciam a uma bagagem ancestral, resultado do contato e da formação de redes sociais entre os colonos, desembocando em laços de amizade, formação de parentescos simbólicos, casamentos, entre outras possibilidades. Entretanto, para a esfera do sagrado, salta aos olhos um protagonismo centro-africano no estabelecimento dessas relações. Dessa forma, é de fundamental importância compreender a dinâmica do tráfico transatlântico para o Rio de Janeiro na primeira metade do Oitocentos até sua proibição efetiva em 1850.

## 2.2 Tráfico transatlântico: demografia carioca na primeira metade do Oitocentos

Ao longo de trezentos anos de tráfico transatlântico, a Era do Tráfico, como descrita por David Eltis, teve o Rio de Janeiro como principal porto de desembarque de africanos. Como já destacado por Slenes, em *Malungo ngoma vem*, saltou aos olhos do viajante Joham Moritz Rugendas a existência dos mais variados grupos de africanos, “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>31</sup>

Dentro desse universo permeado pelos mais diversos grupos de procedência resultantes do tráfico, é consenso na historiografia o protagonismo dos portos centro-africanos no embarque de almas para o Sudeste brasileiro.<sup>32</sup> Ao longo da chamada Era do Comércio de Escravos (1501-1867), 45,5% de todos os cativos retirados do continente africano eram oriundos dos portos de Cabinda, Ambriz, Luanda e Benguela,<sup>33</sup> sendo o porto angolano de Luanda o mais importante ao longo de todo o período. Cabe destacar a semelhança entre as duas regiões separadas pelo Atlântico, Rio de Janeiro e Angola, praças

---

<sup>31</sup> RUGENDAS, Joham M. *apud* SLENES, Robert W. “Malungo, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, dez./jan./fev., p. 48-67, 1991-1992, p. 48.

<sup>32</sup> 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. 211, apêndice 63. KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*,... 2000, p. 50-58. RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. ELTIS, David. The Nineteenth-Century Transatlantic Slave Trade: An Annual Time Series of Imports into the Americas Broken down by Region. *The Hispanic American Historical Review*, v. 67, n. 1, p. 109-138, Feb. 1987.

<sup>33</sup> ELTIS, David; RICHARDSON, David. *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. New Haven; London: Yale University, 2010, p. 15 e 87.

cosmopolitas, erguidas sob a administração portuguesa pautada pelo olhar de uma sociedade de corte, Antigo Regime, com base em um catolicismo preso ao sistema de padroado e propagador das mais variadas irmandades religiosas que possibilitavam a criação de sociabilidades entre os mais diversos grupos sociais, entre eles, africanos, crioulos, pardos e todas as demais qualidades do contexto. Essa aproximação teve como fio condutor a intensa miscigenação provocada por um amplo processo de crioulização, iniciado no final do século XV, resultante do contato entre portugueses e africanos e, posteriormente, com ameríndios no Brasil. A tais semelhanças credito a facilidade de adaptação de um escravizado nas regiões do Congo Angola ao desembarcar na cidade do Rio e começar seu processo de ladinização, o que não seria dificultoso.<sup>34</sup> Dessa forma, centro-africanos eram facilmente captados pelas lentes de quem testemunhou o período, mesmo que não tivessem nem a intenção e nem a possibilidade de contabilizar essa superioridade numérica:

A maioria dos escravos pretos, trazidos atualmente ao Rio de Janeiro é de cabindas e benguelas. Eles são agarrados na sua terra à ordem do chefe e trocados por mercadorias europeias; antes da entrega ao traficante manda o governador marcar-lhes a fogo um certo sinal nas costas e nas testas. Com um pano amarrado em volta dos rins são os escravos então embarcados às vezes em número desproporcionado, e seguem em navios para seu novo destino. Logo estes escravos chegam ao Rio de Janeiro são aquartelados em casas alugadas na rua do Valongo, junto do mar.<sup>35</sup>

Visível ponto de tensão entre portugueses e ingleses, a escravidão sempre esteve presente na literatura dos viajantes do século XIX.<sup>36</sup> A escrita servia como forma de denúncia e propaganda para o fim do tráfico transatlântico.<sup>37</sup> Nesse sentido, Spix e Martius não foram os únicos a abordar o desembarque de africanos na Corte e, de alguma forma, a salientar a farta presença de centro-africanos desembarcados na cidade. Também o fez o tenente inglês Henry Chamberlain, integrante da artilharia real e que esteve no Brasil entre os anos de 1819 e 1820, e que, no ano seguinte, publicaria na Inglaterra *Vistas e costumes da cidade e arredores do Rio de Janeiro*, com 36 gravuras acerca do centro da cidade e seus arrabaldes.

---

<sup>34</sup> Para melhor análise de um processo de ladinização em solo brasileiro, ver: REIS, João José dos. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Em especial, o capítulo 7: *Domingos Sodré, africano ladino e homem de bem*.

<sup>35</sup> SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp. *Viagem pelo Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938, p. 113. v.1.

<sup>36</sup> FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Viajantes estrangeiros no Rio de Janeiro joanino: antologia de textos 1809-1818*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2013, p. 10.

<sup>37</sup> SLENES, Robert W. As provações de um Abraão africano: a nascente nação brasileira na *Viagem Alegórica* de Johann Moritz Rugendas. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, São Paulo, CHAA, Unicamp, n. 2, 1995/96, p. 274.

Ao explicar a pintura referente ao mercado de escravos, acaba por enxergar apenas aqueles oriundos das regiões centro-africanas:

O número de infelizes africanos, importados para o Rio de Janeiro, cada ano, do Congo, Angola, Benguela e Moçambique, pode ser computado numa média de 20.000, mais ou menos, nunca inferior a 18.000, raramente excedendo a 22.000. A renda que o Estado auferia deste tráfico desumano pode ser avaliada em cerca de 80.000 libras esterlinas por ano. O sofrimento destes miseráveis cativos durante a viagem da África é indescritível.<sup>38</sup>

As atuais cifras catalogadas impressionam: dos 12.520.170 seres humanos escravizados e enviados para os mais diversos portos do mundo, em especial os americanos, 5.693.900 eram oriundos dos portos localizados na África Central. A colônia portuguesa em Angola continha o mais importante porto de embarque ao longo da Era do Tráfico, o porto de Luanda, com 2.826.000 embarcados.<sup>39</sup>

As práticas afro-brasileiras presentes na cidade do Rio de Janeiro nos anos finais do século XVIII, aliadas ao grande aporte de desembarcados no século XIX, até o definitivo encerramento das atividades negreiras nos portos brasileiros, em 1850, impactaram fortemente a composição sagrada das freguesias urbanas. Por esse prisma, o protagonismo centro-africano não serve, por si só, para justificar uma herança cultural na cidade do Rio de Janeiro, levando-se em conta a miríade de povos africanos dos mais variados grupos de procedência, como já destacado na fala de viajantes daqueles tempos. Entretanto é possível trabalhar com a ideia de uma gramática comum na esfera do sagrado, alimentada constantemente pela renovação do comércio de almas e pelo frenético encontro de seres humanos nas duas costas do Atlântico. Dessa forma, acredito que a vida na corte recebia forte influência das práticas centro-africanas.

Dados recentes levantados por Slenes permitem compreender que os agrupamentos humanos aprisionados e vendidos para presídios portugueses seriam oriundos de sociedades não muito distantes da costa atlântica, mesmo no século XIX, quando houve uma maior penetração para o interior dos povos que fugiam da escravização. Portanto, do período de 1831, da promulgação da lei que proibia o tráfico de escravos para os portos brasileiros, até a Lei Eusébio de Queiróz, promulgada em 1850, 80% desses africanos teriam vindo de uma “Zona Atlântica”, “Do estuário do Congo até pouco além da piscina Malebo, de Luanda ao

---

<sup>38</sup> CHAMBERLAIN, Henry. *Vistas e costumes da cidade e arredores do Rio de Janeiro em 1819-1820*. Rio de Janeiro; São Paulo: Livraria Kosmos Editora e Cia., 1943, p. 164.

<sup>39</sup> ELTIS, David; RICHARDSON, David. *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. New Haven; London: Yale University, 2010, p. 89 e 90.

rio Kwango e de Benguela até o trecho sul-norte do rio Kwanza”.<sup>40</sup> Cabe destacar que, nos agrupamentos embarcados nos portos centro-africanos, houve um crescente aumento no número de crianças embarcadas entre os anos de 1700 e 1850. A idade das crianças disponíveis para o tráfico aproximava-se da média dos quinze anos, o que possibilita pensar em uma maior facilidade dessa faixa etária para assimilações e mudanças, necessárias em um processo de transculturação como o ocorrido em solo americano.

Os mais recentes levantamentos do *Slave Trade Data Base* dão conta do aumento de crianças embarcadas na costa centro-africana entre os anos de 1700 e 1850 e desembarcadas nos portos do Sudeste.<sup>41</sup> Tal levantamento abre caminho para pensar não em um ser sem conhecimento, porém mais flexível às assimilações e mudanças comuns em um processo de transculturação.

Em hipótese alguma pretendo aqui negar a presença de outros tantos grupos de procedências de africanos desembarcados no Sudeste, principalmente no Rio de Janeiro. Cabe aqui apenas destacar o que saltava aos olhos de quem testemunhava a realidade cotidiana da colônia e posteriormente da corte. Mesmo acreditando, atualmente, que a falta de compreensão de destaque de outros grupos represente uma falha desses viajantes que, muitas vezes, passavam apressadamente pela urbe, o que cabe destacar é a voz corrente entre os que chegavam e circulavam por tais ruas. Além de costumes, falantes do quimbundo e quicongo transpareciam numericamente no mercado, nas ruas, no ganho, não escapando, portanto, da pena dos que registravam suas viagens. Dessa forma, as escolhas no campo do sagrado para as freguesias urbanas da cidade passavam necessariamente pela composição imposta pelo tráfico de escravizados dos mais diversos portos africanos.

Assim, acredito não somente circunscrever o entorno de Laurentino Inocêncio dos Santos, mas também a possibilidade de compreender o que se passava na cidade do Rio de Janeiro, na esfera sagrada, em seus primeiros anos de vida, não para adentrar na armadilha do determinismo biográfico, mas sim para, com a abertura de leque, compreender os caminhos possíveis. Desse modo, historicizando o período, é possível pensar nas mais diversas etapas pelas quais passam os indivíduos ao longo de sua trajetória pelo mundo dos viventes, fazendo escolhas, mudando de opinião, escolhendo lados, sendo controversos para determinadas questões e pessoas de acordo com o que se esperava dele dentro de seu contexto.

---

<sup>40</sup> SLENES, Robert. *Metaphors to Live by in the Diaspora: Conceptual Tropes and Ontological Wordplay among Central Africans in the Middle Passage and Beyond*. In: ALBAUGH, Ericka A.; LUNA, Kathryn M. de (ed.). *Tracing language movement in Africa*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 346.

<sup>41</sup> ALMEIDA, Marcos Abreu Leitão de. *Ladinos e boçais: o regime de línguas do contrabando de africanos, (1831-c.1850)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2012.

### 2.3 Costumes afro-litúrgicos do Rio de Janeiro do Oitocentos

Laurentino Inocêncio dos Santos, ao dar entrada na Casa de Detenção da Corte, na madrugada de 7 de janeiro de 1879, precisou prestar as devidas informações ao escrivão da cadeia, quando afirmou ser “brasileiro”, natural do “Rio de Janeiro”, filho de “José dos Santos e de Rita Maria da Conceição”. Ele se disse “solteiro”, “negociante” por ocupação e contava com a idade de “58 anos”.<sup>42</sup> Se corretas estiverem essas informações, Laurentino teria nascido na cidade do Rio de Janeiro por volta de 1821. Se assim for, sua infância se deu no momento de maior aporte de africanos desembarcados nos portos da cidade, como exposto anteriormente, ou seja, a renovação constante de seres humanos desembarcados na condição de cativos fazia do Rio de Janeiro uma constante zona de contato com uma longeva estrutura crioulezada, formada por colonos de diferentes partes do mundo, mesmo que em condições assimétricas, a exemplo dos chamados boçais, recém-desembarcados, souberam dialogar e contribuir para a formação de uma cultura afro-carioca, tomando aqui de empréstimo o termo cunhado por Mary Karasch, em *A Vida dos escravos no Rio de Janeiro*.<sup>43</sup> Não tenho como atestar a nacionalidade de seus pais, se brasileiros, africanos, ou se se tratava de uma união mista.

Contudo, mesmo com essas lacunas, é possível circunscrever o universo sagrado dos que viviam em uma cidade cosmopolita como já era o Rio de Janeiro. No advento do Oitocentos, a região entrou na agenda de viajantes europeus, desejosos de captar o máximo de conhecimento do Novo Mundo. Assim, a paisagem, a fauna e a flora cariocas ilustraram inúmeros trabalhos nas primeiras décadas do século XIX. Os registros de bordo desses europeus, seus relatórios de viajantes entregues às instituições patrocinadoras das empreitadas, resultaram na chamada literatura dos viajantes. Tais relatos descortinam uma cidade onde cotidianamente os costumes se entrelaçavam, em profundo processo de transformação, principalmente na esfera do sagrado, formando novas instituições na capital do Império.

---

<sup>42</sup> LMCDC, f. 71, 07 jan. 1879.

<sup>43</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000, p. 341-396.

Acredito que, nessa zona de contato, práticas sagradas centro-africanas apresentavam um protagonismo no campo das trocas e ressignificações, não somente pela questão numérica do aporte oriundo do tráfico transatlântico, mas dadas as possibilidades de uma rápida assimilação dos que caíam no infortúnio da escravidão em zonas de influência afro-lusitanas. Em recente tentativa de apresentar as características individuais de cada ser humano no momento de sua escravização, Mariana Cândido não somente rompeu com a visão quantitativa do tráfico transatlântico, como descortinou um universo em que muitos dos que desgraçadamente caíram nas malhas do cativo e atravessaram o oceano rumo aos portos do Sudeste, eram súditos da coroa portuguesa ou, quando não, já estariam amplamente adaptados ao universo afro-lusitano das regiões de Angola e Benguela, essa última sendo o foco da autora. Dessa forma, não é estranho pensar em uma rápida assimilação dos chamados boçais nos portos de desembarques ilegais da cidade, após a lei de 1831. Culturalmente, refiro-me a praças coloniais que se aproximavam cultural e administrativamente, estabelecendo intensas relações diplomáticas e comerciais ao longo do Oitocentos.<sup>44</sup> Isso posto, os que desembarcaram ao longo da primeira metade do século XIX na cidade do Rio de Janeiro e permaneceram nas áreas urbanas da corte, e até mesmo no interior, não encontraram maiores dificuldades de adaptação, com o processo de crioulização constante vivenciado pelos moradores da urbe, muito por conta das aproximações estruturais de tais espaços, com seus antigos mundos em solo africano.

Para a primeira metade do Oitocentos, Mary Karasch, em seu capítulo nove de *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, intitulado *Participação dos escravos em grupos sociais e religiosos*, com forte influência de *Religious Movements in Central Africa*,<sup>45</sup> levanta a hipótese da existência de uma significativa contribuição na vida religiosa na cidade ter se forjado a partir da composição do tráfico, marcado àquela altura pelo intenso relacionamento do Brasil com a costa centro-ocidental africana.

Uma das notas dessa autora esclareceu naquela época o caráter inicial de suas pesquisas para a esfera do sagrado, mas acabou por abrir caminho para recentes pesquisas:

A esta altura de minha pesquisa, creio que a chave para uma eventual reconstrução das religiões afro-cariocas do século XIX está na umbanda, ainda que conste ter sido fundada no começo do século XX. Minha hipótese, ainda por ser testada, é que

---

<sup>44</sup> CANDIDO, Mariana. O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. *Afro-Ásia*, v. 47, p. 239-268, (2013).

<sup>45</sup> CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. *Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study. Comparative Studies in and History*, v. 18, n. 4, p. 458-475, out. 1976.

ela foi um novo movimento religioso da África Central que ‘embaralhou’ de novo os velhos símbolos.<sup>46</sup>

Para Karasch, as tradições religiosas africanas que impactaram a cidade do Rio de Janeiro antes de 1850 não vinham da Nigéria ou do Daomé, como se convencionou pensar na historiografia, mas da “região do sul do Equador”. Mesmo reconhecendo que suas pesquisas eram iniciais, marcadas por *insights* ocasionais, a autora apontou caminhos que hoje são trilhados por pesquisadores do tema, ou seja, compreender a complexidade religiosa da África Centro-Occidental e, partindo daí, reconstruir parcialmente as crenças e os rituais dos escravos no Rio de Janeiro do século XIX.<sup>47</sup> Os argumentos de Karasch foram pautados pela análise quantitativa de centro-africanos desembarcados na corte, como exposto anteriormente, e pela comparação com as práticas narradas por viajantes da primeira metade do Oitocentos, com os escritos de João do Rio a respeito das religiões cariocas no início do século XX<sup>48</sup> e, principalmente, com base nas observações feitas em campo, em centros de umbanda na cidade do Rio de Janeiro, enquanto escrevia *A vida dos escravos*.

Essa autora chamou a atenção para a falta de conservadorismo religioso, que já tinha sido destacado por Craemer, Fox e Vansina, em solo centro-africano, o que permitiria a adoção de práticas católicas que visivelmente predominavam na cidade, assim como as práticas de povos ameríndios e de outras tradições africanas. Karasch destacou o emprego da ventura e desventura como fator determinante na vida dos recém-chegados e a propagação dessa visão cosmológica para seus descendentes. O infortúnio era associado à ação maléfica dos espíritos, o ato de ser escravizado, aprisionado em uma das fortalezas portuguesas e, principalmente, vendido a traficantes que fariam a travessia do Atlântico. A autora encontrou semelhanças entre a busca pela purificação contra o ato de ser escravizado e a busca por banhos de ervas da umbanda no século XX almejando limpeza.

A cultura “afro-carioca”, nome cunhado pela autora e aqui tomado de empréstimo para demonstrar o novo movimento religioso no Rio de Janeiro a partir do contato, mas tendo como base o complexo religioso centro-africano, procurava caminhos para maximizar a boa fortuna, ou seja, a ventura. Isso se dava na busca por amuletos coletivos, já que a cidade seria cheia de “forças espirituais”, na visão de africanos, e essas forças estariam nos santos católicos e, principalmente, na busca pelos bons espíritos, os dos ancestrais, os espíritos presentes nas águas doces e salgadas e os espíritos da natureza. O contato com o mundo

---

<sup>46</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, ..., 2000, p. 352, nota 38.

<sup>47</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, ..., 2000, p. 354.

<sup>48</sup> RIO, João. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. (Coleção Biblioteca Manancial, n. 47).

espiritual seria alcançado por meio do canto, da dança e, principalmente, do transe. Mary Karasch, a meu ver, acerta nas hipóteses de seu capítulo nove, em que cruzou o grande aporte de centro-africanos desembarcados na cidade, analisando seus costumes ao longo da primeira metade do século XIX, com as práticas da umbanda da centúria seguinte. Tal acerto evidencia a força do impacto dos bacongós, ovimbundos e ambundos, entre outros povos, nas mais diversas esferas da vida no Brasil do Oitocentos, de tal modo que até hoje práticas religiosas remetem às regiões da África Centro-Occidental. Essa autora, em mais um de seus *insights*, destacou:

Neste estágio da pesquisa, ainda estamos limitados a observações gerais e insights ocasionais, mas um estudo da complexidade religiosa da África Central pode levar a uma reconstrução parcial de crenças e rituais dos escravos no Rio de Janeiro do século XIX e até a uma compreensão melhor da umbanda contemporânea.<sup>49</sup>

O principal amparo historiográfico para compreender o quebra-cabeça do complexo sistema de crenças praticado no Sudeste brasileiro vem dos trabalhos de Robert Slenes.<sup>50</sup> Em *Malungo Ngoma vem*, esse autor trabalha as possibilidades de os africanos descobrirem a África já existente no Brasil. A respeito da maioria numérica de escravizados oriundos das regiões centro-africanas, destaca a existência de “elos culturais profundos” entre os africanos aqui desembarcados. O principal facilitador para essa aproximação estaria na existência de um tronco linguístico comum para tais regiões africanas, que permitiria um entendimento entre a massa de escravizados ainda no interior do continente africano. Slenes lança mão das observações de Harry H. Johnston, que destacava que seus canoieiros do Rio Zambeze se comunicavam com facilidade ao longo da viagem por outras regiões, e das conclusões do capuchinho Bernardo Maria de Cannecattim, que, em 1805, percebera que os escravos miluas do Império Lunda, ao chegarem a Cassange, aprendiam o quimbundo com facilidade.<sup>51</sup> Ao reinterpretar as informações captadas pelas lentes do religioso no alvorecer do Oitocentos,

---

<sup>49</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, ..., 2000, p. 353.

<sup>50</sup> SLENES, Robert W. L’arbre nsanda replante: cultes d’affliction Kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-est (1810-1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*. Paris: EHESS, v. 67/68, p. 217-313, 2007. Atualmente, no Brasil, Slenes é o pesquisador que mais tem se dedicado a compreender as heranças culturais centro-africanas como base de escolhas de africanos e crioulos dentro do Sudeste escravista brasileiro: SLENES, Robert W. “*Malungo, ngoma vem!*”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, dez./jan./fev. 1991-1992. 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. SLENES, Robert W. A grande greve do crânio do tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In: HEYWOOD, Linda M. *Díáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010. SLENES, Robert W. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros *cumba* na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (org.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

<sup>51</sup> SLENES, Robert W. *Malungo, ngoma vem!*..., 1991-1992, p. 50-51.



Slenes ressaltou tratar-se a língua falada na chegada a Cassange de uma espécie de *pidgin*, como uma versão simplificada do quimbundo.

Jan Vansina, no prefácio de *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, destacou que os portos escravistas de Loango a Angola contavam com três principais povos aqui já destacados, bacongus, ovimbundos e ambundos, que, segundo esse autor, contavam com uma cultura comum inter-relacionada e que “interagiam continuamente entre si”. E mesmo que nem todos fossem oriundos desses povos, por compartilharem da angústia do tráfico, conseguiam se compreender uns aos outros. Para chegar a Luanda, principal porto da costa africana, caravanas com escravizados levavam em torno de três meses de viagem por terra, existindo, segundo o autor, três línguas *pidgin* baseadas nas principais línguas da Zona Atlântica, quicongo, quimbundo e umbundo. A versão simplificada do quimbundo, desde o século XVIII, era utilizada pelos portugueses como “língua geral”.<sup>52</sup> Dessa forma, é possível perceber que a aproximação cultural entre os que viviam o infortúnio da travessia era admissível.

Tais produções evidenciam uma forte presença de práticas centro-africanas no Sudeste brasileiro. Apesar de grande parte dos trabalhos de Slenes ser voltada para as áreas rurais do Rio de Janeiro e São Paulo, acredito que os centros urbanos, como já havia captado Karasch, não ficaram imunes a tais impactos. Este trabalho avança no sentido de se dedicar aos centros urbanos do Sudeste, principalmente ao cenário da corte imperial e, posteriormente, à capital republicana, em que analiso as práticas ritualísticas afro-brasileiras, compreendendo serem elas fruto de uma complexa rede de relações sociais, iniciadas não em solo americano, mas dentro do contexto da expansão ultramarina ibérica, que colocou em contato Portugal e o reino do Congo ao final do século XV. É desse contato que se desenvolve uma troca cultural, política e religiosa. A diplomacia empreendida pelos dois reinos colocaria na pauta do dia o catolicismo romano pós reforma religiosa, que prezava pela evangelização de novos povos, “descobertos” por cristãos europeus. O impacto dessa relação foi sentido em diversas partes do planeta, principalmente no que tange ao comércio de escravizados para o Novo Mundo.

Como exposto, acredito que a compreensão de qualquer prática religiosa para o Oitocentos passe obrigatoriamente pelo entendimento de práticas realizadas dentro dos reinos do Congo, Matamba, Ndongo, da colônia portuguesa de Angola e regiões vizinhas, como os

---

<sup>52</sup> VANSINA, Jan. Foreword. In: HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and cultural transformation in the American diaspora*. New York: Cambridge University Press, 2002, p. XII-XIII.

Jagas Cassanges. Por conta de todo aparato político administrativo iniciado a partir do estabelecimento da diplomacia entre monarquias europeias e os reinos da África Centro-Ocidental, existe atualmente um grande aparato de fontes que cobrem a região, dada a vasta produção missionária ocorrida nesses antigos reinos africanos, deixando quase sempre escapar a complexidade religiosa desses povos. O mesmo vale para o Rio de Janeiro. Dessa forma, acredito na viabilidade da reconstrução do cenário e do entorno da infância de Laurentino Inocêncio dos Santos no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, e, por seu turno, dos demais líderes religiosos que atuavam na segunda metade do período, concomitantemente ao curandeiro da Glória. Essa reconstrução pode ser feita graças aos relatos deixados por viajantes europeus, dedicados a desvendar o Novo Mundo, recém-aberto com a chegada da corte portuguesa ao Brasil, comparando com rituais praticados do outro lado do Atlântico, captado por cronistas e missionários entre os séculos XVI e XIX.

Albert Boime, em *The Art of Exclusion*, trabalha com as representações dos negros no século XIX pela pena dos viajantes europeus na América, e compreende esse processo por três perímetros temáticos, que perpassavam pela questão abolicionista:

[...] primeiro, a desumanidade do sistema [o escravismo] e seu efeito desumanizante sobre ambos o senhor e o escravo; segundo a questão da competência dos negros e sua capacidade de integrar-se na sociedade dominante; terceiro, seu potencial para subir além de seu estado “selvagem” e alcançar o nível de esclarecimento “espiritual”.<sup>53</sup>

A escravidão, predominantemente marcada pela cútis preta, saltava aos olhos dos viajantes europeus que desembarcaram no Rio de Janeiro. Mesmo com uma escrita marcada pelo conhecimento de mundo que cada um trazia, além de uma visão eurocêntrica, muitos eram protestantes e se espantavam não só com o catolicismo, mas com diversas práticas africanas já ressignificadas pelas lentes da religião romana. Embora com toda cautela ao analisar esses olhares, fica evidente que ritos africanos eram captados por seus curiosos olhares, e a nós, historiadores contemporâneos, interessados nas práticas cotidianas sagradas da Corte e das demais regiões do Brasil, cabe metodologicamente compreendê-los.

Jean Marcel Carvalho França destaca a abertura dos portos como facilitador da passagem de viajantes apressados pela cidade, integrantes de comboios que encontravam no Rio de Janeiro um importante local para abastecimento. Para a análise aqui proposta, os

---

<sup>53</sup> BOIME, Albert. *The Art of Exclusion: Representing Blacks in the Nineteenth century*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1990, p. xiv, *apud* SLENES, Robert W. As provações de um Abraão africano: a nascente nação brasileira na *Viagem Alegórica* de Johann Moritz Rugendas. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, São Paulo, CHAA, Unicamp, n. 2, 1995/96.

relatos apressados e de poucas linhas tornam-se de fundamental importância, já que tais escritores tendiam a buscar o exótico, principalmente relacionado ao negro, elemento predominante na escravidão, gerando o grande embate entre portugueses e ingleses, que compunham a maioria dos autores desses rápidos relatos. Um fator importante observado por eles foi o tom exaltado e engajado na luta pelo fim da escravidão nas Américas, em especial, no Brasil.<sup>54</sup> Muitas vezes, seus escritos tendiam a desumanizar as relações, para que servissem como panfleto abolicionista, mas essas observações deixavam escapar costumes e atos, muitos deles não compreendidos no ato da análise, mas o cruzamento de fontes e a compreensão de praxes culturais exercidas ainda do outro lado do Atlântico ajudam hoje na reconstrução dessas práticas.

Vários desses artistas foram membros de institutos de ciência em seus países de origem, o que permitia que suas ideias circulassem entre seus pares. Dessa forma, o Rio de Janeiro era lido e conhecido pelas lentes de viajantes antecessores, que se destacaram na escrita sobre a cidade. Eneida Sela, em *Modos de ser, modos de ver*, ressaltou a importância de compreender a formação intelectual dos europeus que visitavam por longo ou curto período o Brasil, em especial o Rio de Janeiro, bem como as novidades estéticas que moldavam os estudos sobre a variedade humana.<sup>55</sup>

Destaco a naturalidade com que os rituais descritos por esses olhares faziam parte da rotina da cidade, não causando estranheza a nenhum transeunte, senão ao próprio viajante, que, na maioria das vezes, era recém-chegado ou estava simplesmente de passagem pelo Rio de Janeiro. Pensar essa naturalidade permite imaginar as possibilidades de saberes passados aos mais novos, sem dificuldades ou barreiras. A procura por esses rituais também não se configurava como algo impossível para aquele contexto. Outra perspectiva, com essa análise, é perceber que, para a segunda metade do século XIX na corte, o ofício desenvolvido por Laurentino e demais sacerdotes e sacerdotisas e as possibilidades que tal escolha lhes abria não seriam estranhas à sociedade. Pessoas pretas, brasileiras ou africanas, livres ou libertas, atuavam há tempos como importantes lideranças religiosas nas mais diversas freguesias do Rio de Janeiro, principalmente em uma realidade urbana. Angariavam fiéis, seguidores e pessoas desejosas de alcançar todos os tipos de favores advindos do sobrenatural. Todavia cabe ressaltar que a ideia de naturalidade rotineira, não pode se confundir com a ausência de

---

<sup>54</sup> FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Viajantes estrangeiros no Rio de Janeiro joanino*: antologia de textos (1809-1818). Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

<sup>55</sup> 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.

acossamento a tais práticas. Foram tempos complexos, marcados pela ampla procura dos serviços religiosos relacionados aos mais diversos setores da vida cotidiana, acompanhados pela intensa perseguição dos meios oficiais às práticas que remetessem a costumes africanos, como se evidencia no caso da Ladeira dos Guararapes.

A casa de Laurentino, bem como suas práticas religiosas no ano de 1878, ano das primeiras notícias que nos chegam de seus rituais, não podem ser compreendidas por si só. Como exposto até aqui, o Rio de Janeiro no início do Oitocentos era uma cidade impactada por costumes afro-lusitanos, construídos por meio do processo de criouliização estabelecido nas possessões lusas em solo centro-africano. Dessa maneira, a casa da Ladeira dos Guararapes permite estabelecer vários pontos de diálogos com diferentes práticas religiosas que acabaram por resultar na liturgia exercida não somente na casa de Laurentino, mas também em tantas outras no mesmo período.

#### **2.4 O olhar do viajante: o visto e o compreendido**

Acredito que muito ainda pode ser extraído dos olhares dos viajantes que passaram de forma rápida ou, principalmente, dos que se estabeleceram por um tempo na corte, no que tange ao sagrado vivenciado pelos mais distintos setores da sociedade. Geralmente a percepção de um europeu desembarcado na primeira metade do século XIX na recém-formada corte brasileira era a de encantamento com as belezas naturais da cidade, a começar pela Baía de Guanabara, porta de entrada obrigatória aos que se dirigiam a São Sebastião. Passadas as primeiras impressões, suas escritas eram marcadas por seu local de fala, ou seja, por um forte etnocentrismo que, ao mesmo tempo em que impulsionava as transcrições do Novo Mundo, também hierarquizava suas análises. Cabe ressaltar que o catolicismo barroco exercido diariamente pelos moradores da urbe, de início, causava-lhes um forte espanto, já que muitos desses viajantes eram protestantes. Outros chegavam ao Império com um olhar republicano.

Ressalto que, na sua quase totalidade, chegavam avessos à escravidão exercida no país e faziam de suas penas um meio de denunciar aquilo que entendiam como atrocidade humana. Dessa forma, o predomínio da cor preta dos que transitavam pelas ruas da cidade saltava aos olhos estrangeiros, assim como as práticas entendidas por eles como

africanizadas.<sup>56</sup> Em sua maioria, tais viajantes eram oriundos do Império Britânico, ingleses, galeses, escoceses, irlandeses, entre outros, a serviço da Coroa, e faziam do Rio de Janeiro parada obrigatória no caminho para o Oriente. O registro cartográfico, paisagístico e etnográfico era incentivado e mesmo financiado por instituições como a *Royal Society*, a *Royal Geographical Society*, a *Kew Gardens*, entre outras.

Mesmo com ideias preconcebidas sobre o Novo Mundo e o escravismo aqui praticado, viajantes europeus captaram o cotidiano da corte e, por mais que tivessem suas próprias visões de mundo, seus registros possibilitam desvendar detalhes ainda não mencionados do Rio de Janeiro das primeiras décadas da chegada da corte ao Brasil. O “paradigma indiciário”, tal como proposto por Carlo Guinzburg em *Mitos, emblemas, sinais*, em que o historiador italiano foca na atuação de três diferentes médicos, Giovanni Morelli, Sherlock Holmes, do escritor Arthur Conan Doyle, e Sigmund Freud. O primeiro médico, sendo crítico de arte, debruça-se sobre os pormenores mais negligenciáveis para descobrir possíveis falsificações nas obras de arte; Holmes, de Conan Doyle, desvenda crimes analisando indícios imperceptíveis aos olhos da maioria a sua volta e, por fim, Freud analisando dos gestos às palavras, aponta caminhos para analisar os indícios, sinais e pistas deixadas nas escritas de viajantes europeus, quase sempre espantados com uma cidade africanizada como o Rio de Janeiro aqui estudado.<sup>57</sup>

Quem vivesse nas primeiras décadas do século XIX, em qualquer uma de suas freguesias urbanas, estaria amplamente acostumado a conviver com cenas de rituais religiosos envolvendo os mais distintos grupos de africanos, cativos ou forros. Não em casas ou espaços escondidos, como por descuido pode-se imaginar atualmente, mas a céu aberto, nos mais distintos campos e praças da urbe, ao que tudo indica, sem sofrerem aparentemente nenhum incômodo por parte das atentas autoridades do período.

Um interessante momento dessa naturalidade do sagrado totalmente inserido no cotidiano da corte pôde ser captado pelo mercador escocês John Parish Robertson e seu irmão Willian Parish Robertson,<sup>58</sup> ao se depararem com um domingo de folga e os festejos preparados por diversos grupos de africanos escravizados e livres. Tais festejos eram

---

<sup>56</sup> SLENES, Robert. SLENES, Robert W. As provações de um Abraão africano: a nascente nação brasileira na *Viagem Alegórica* de Johann Moritz Rugendas. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, São Paulo, CHAA, Unicamp, n. 2, 1995/96.

<sup>57</sup> GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. Morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

<sup>58</sup> John Parish Robertson acompanhou seu pai em 1806 a Montevideo em missão britânica. Em 1808, desembarcou no Rio de Janeiro, onde trabalhou por três anos. Trabalhou junto com seu irmão Willian Parish Robertson na área mercantil na região do Paraguai. Arruinado financeiramente em 1826, lançaria anos mais tarde o seu livro: ROBERTSON, John Parish. *Letters on Paraguay*. Dictionary of National Biography. New York: Macmillan and CO; London: Smith, Elder, & CO., 1896, p. 415. v. XLVIII.

marcados por tão intensa alegria, que os irmãos viajantes se viram confundidos entre as agruras provocadas pelo cativo e a felicidade esfuziante demonstrada pelos participantes:

No decorrer de minha estadia no Rio de Janeiro, assisti a um espetáculo muito singular no Campo de Sant'Ana. E se a escravidão não fosse vista em nenhuma outra forma que aquela que me foi exibida, deveria ser forçado a concluir que das muitas condições do mundo, a do escravo africano é uma das mais felizes.<sup>59</sup>

Aqui o comprometimento da empresa abolicionista<sup>60</sup> chocava-se com uma realidade entendida até então pelos irmãos como festa, cercada por alegria e muita diversão. Era preciso denunciar as atrocidades do cativo, tornar os registros de viagem um manifesto contra o tráfico transatlântico. Por isso, é visível o desconforto deles em narrar uma cena típica de domingo nas praças e logradouros públicos do Rio de Janeiro. Outro ponto destacado pelos irmãos em muito se aproximava da visão de outros viajantes do mesmo período, a diversidade de grupos étnicos africanos na cidade saltava aos olhos de quem chegava, e a percepção de que em nenhum outro local do mundo, nem mesmo no continente africano, seria possível vislumbrar tal encontro de etnias ganhou destaque na escrita de *Letter on Paraguay*. As roupas utilizadas pelos participantes chamaram a atenção dos observadores, que ressaltam que “enquanto no trabalho estão quase nuas, a maioria deles naquele dia tinha algum tipo de roupa”. Alguns se destacavam pela alegria dos adornos: “calças brancas, jaquetas de chita, rosa, amarelo e azul claro, para coletes”. Além disso, carregavam faixas que, segundo esses autores, seria para corresponderem às danças e aos festejos, além de chapéus armados, caixas de tabacos e bastões.<sup>61</sup>

Era comum escravos urbanos, principalmente os colocados ao ganho, terem roupas para ocasiões de finais de semana e festas, já que estes tinham acesso a um capital usado muitas vezes visando à alforria, mas que também era usado para a aquisição de diversos objetos, como roupas e até mesmo joias. Vestimentas de africanos e crioulos não escapavam aos olhos dos viajantes, principalmente quando tais escolhas possibilitavam distinção em meio aos demais participantes desses eventos públicos. Roza Benguela, aqui já apresentada, presa em 1879, na freguesia do Espírito Santo, ao lado da Glória, portanto vizinha de

---

<sup>59</sup> ROBERTSON, John Parish; ROBERTSON, Willian Parish. *Letters on Paraguay*: Comprising an account of a four yers' residence in that republic, under the government of the dictator Francia. London: John Murray, Albemarle Street, 1838, p. 164. v. I.

<sup>60</sup> Movimento que tomava conta dos viajantes ingleses influenciados pelas disputas diplomáticas entre o Império do Brasil e Inglaterra na busca pelo fim do tráfico transatlântico de cativos. Para maior detalhe desse aspecto, ver: SLENES, Robert W. *As provações de um Abraão africano*: a nascente nação brasileira na *Viagem Alegórica* de Johann Moritz Rugendas. Revista de História da Arte e Arqueologia, São Paulo, CHAA, Unicamp, 1995/96.

<sup>61</sup> ROBERTSON, John Parish; ROBERTSON, Willian Parish. *Letters on Paraguay*, ..., 1838, p. 165.

Laurentino, por se divertir em um *zungú* após vender seus doces de tabuleiro, trajava um “vestido de chita”.<sup>62</sup> Por sua vez, também nesse mesmo ano, quando parou na Casa de Detenção, o curandeiro da Glória vestia “calça de cajemira preta, paletot e colete, camisa branca e chapéu de lebre”.<sup>63</sup>

Interessante é perceber os diversos grupos étnicos que chamavam a atenção dos viajantes no domingo de diversões no Campo de Sant’Ana: “Em frente avançavam os grupos das várias nações africanas, para o campo de Sant’Ana, o teatro de destino da festança e algazarra. Ali estavam os nativos de Moçambique e Quilumana, de Cabinda, Luanda, Benguela e Angola”.<sup>64</sup> As vistas dos irmãos ingleses conseguiram captar escravizados das regiões da atual África Centro-Occidental. Àquela altura, mesmo os recém-chegados conseguiam perceber com facilidade as diferenças existentes entre os mais diversos grupos no Rio de Janeiro.

Os irmãos Robertson destacaram a presença de água ardente proveniente da cana-de-açúcar, comum no dia a dia da cidade, principalmente em momentos de festas, bem como em rituais religiosos. Segundo os viajantes, que não tinham conhecimento de nenhuma prática litúrgica, a bebida seria o verdadeiro motivo para a esfuziante alegria que permeava o parque. Vários eram os instrumentos utilizados ao longo do dia, e grandes eram as rodas que se formavam para a realização dos atos performáticos:

Na sua capacidade de escravos, eles são como uma nação. A música de guerra e a dança, o tambor de cabaça, o pífaro rude, mas estridente, as palhaças, os gambais e as gesticulações de artistas selvagens, porém não atrevidos, tem encanto para o negro, que banuiu de sua mente todo o sentimento presente de dificuldade e degradação.<sup>65</sup>

Várias rodas de danças eram formadas, algumas com mais de trezentos negros, homens e mulheres seguindo os sons estridentes dos tambores, “que só a natureza imperfeita da pele de um boi poderia resistir”, acompanhados de um “atleta de Angola”, que chegava ao seu limite de exaustão ao acompanhar os tambores com suas cabaças. Entre oito e dez pessoas entravam nas rodas simultaneamente e dançavam “de modo a exibir o quadro humano divino sob todas as formas possíveis de contorção e gesticulação”.<sup>66</sup> A organização de tais rodas ficava a cargo de um “mestre de cerimônias”, na visão dos irmãos ingleses, que conseguiram identificá-lo como um curandeiro, não somente pela liderança exercida e pelo

---

<sup>62</sup> LMCDC (Livro dos Escravos), f. 1296, 25 set. 1879.

<sup>63</sup> LMCDC, f. 71, 07 jan. 1879.

<sup>64</sup> ROBERTSON, John Parish; ROBERTSON, Willian Parish. *Letters on Paraguay, ...*, 1838, p. 165.

<sup>65</sup> ROBERTSON, John Parish; ROBERTSON, Willian Parish. *Letters on Paraguay, ...*, 1838, p. 167.

<sup>66</sup> ROBERTSON, John Parish; ROBERTSON, Willian Parish. *Letters on Paraguay, ...*, 1838, p. 168.

respeito recebido dos participantes, mas pela diferença de suas roupas. Naturalmente estas destoavam das calças de casimira, dos vestidos de chita com chapéus de lebre, e se aproximavam do que, além de selvagem, seria exótico para os olhares de recém-chegados da Europa. A naturalidade com que tais eventos ocorriam ao longo de todo dia santo, seguidos da dispersão noturna, dá o tom dos corriqueiros costumes centro-africanos na cidade ao longo da primeira metade do século XIX.

Dessa descrição destaco a certa presença dos tambores, tocados com entusiasmo por um preto de Angola, seguindo as instruções do “mestre de cerimônias”, que se colocava no meio da roda e comandava os atos performáticos dos que acompanhavam a cerimônia:

Atualmente dois ou três de pé na multidão pareciam pensar que não havia animação suficiente; e com grito ou uma música, eles correram e se juntaram à dança. Os músicos tocaram uma música mais alta e mais discordante; os dançarinos, reforçados pelos auxiliares mencionados, reuniram animação fresca; os próprios auxiliares pareciam envolvidos em todo furor dos demônios; Os gritos de aprovação e aplausos foram redobrados; Todos os espectadores participaram do espírito sibilino que animava os dançarinos e músicos; O firmamento tocou com o entusiasmo selvagem dos clãs negros; Até milhares de vozes, acompanhadas de toda música no campo, fecharem-se numa cena de jubileu que continuara quase todo o dia, sob raios ardentes de um sol tropical, e que tinha sido apoiado por tais esforços corporais por vários formadores, banhando seus quadros em uma contínua torrente de transpiração.<sup>67</sup>

Aqui se apresentam olhares enviesados, viajantes estrangeiros, africanos e crioulos, livres libertos e escravizados, cada qual enxergava e compreendia ao seu modo a realidade que se apresentava. Mesma compreensão para fenômeno semelhante fora aplicada por Moisés Peixoto Soares, ao perceber que a cor dos moradores da corte ganhava novos contornos e significados quando captadas por diferentes lentes. Onde padres, pelo filtro da Santa Madre Igreja, viam pardos, viajantes há tempos estabelecidos na cidade ou recém-chegados viam homens e mulheres pretas, não compreendendo a complexa classificação usada no contexto para hierarquizar e manter o *status quo*.<sup>68</sup> Para as danças negras, os irmãos ingleses compreendiam o ato performático no Campo de Sant’Ana como simples diversão dominical, regada a muita cachaça e músicas embaladas pelos cantos e tambores. No entanto o que ocorria diante dos olhos das autoridades, passantes e vizinhos eram atos sagrados, liderados por uma autoridade respeitada e reconhecida pela comunidade cativa e liberta da corte.

---

<sup>67</sup> ROBERTSON, John Parish; ROBERTSON, Willian Parish. *Letters on Paraguay, ..., 1838*, p. 169.

<sup>68</sup> SOARES, Moisés Peixoto. *Como se fossem brancos: qualidade, legitimidade e escravidão no Rio de Janeiro dos séculos XVIII e XIX (Iguassú e Jacutinga)*. 2019. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Em especial o capítulo 2.



Algumas evidências me ajudam a sustentar tal hipótese; uma delas é que não acredito estar diante de um ato isolado, quem transitasse nos domingos e dias santos pelos espaços públicos do Rio de Janeiro conseguiria vislumbrar os mesmos ritos presenciados pelos irmãos Robertson. Assim fora captado por outro britânico nos idos de 1810, em rápida passagem pela cidade, que acabou por render o trabalho em três volumes intitulado *Travels in various countries of the East*, publicado no ano de 1818. Saltam aos olhos as semelhanças do rito, acompanhadas de maiores detalhes sobre a figura do líder religioso:

Devo dizer, inclusive, que os escravos vistos pelas ruas parecem ser bem-alimentados e tratados com benevolência; ao menos é isso que se depreende de sua aparência saudável, viva e ao mesmo tempo bem-humorada. Em alguns feriados, eles obtêm permissão de se reunirem em bandos de quinze, vinte ou mais, de acordo com sua proveniência e dialeto. Nessas ocasiões, os *chefes dos bandos* são *ornados ricamente com colares, penas, botões velhos, pedaços de vidro e outras marcas de distinção*. Entre os membros dos grupos, há geralmente dois ou três músicos, que se encarregam de tocar as árias de sua nação em diferentes instrumentos, alguns rudes e simples, outros de formato estranho e complexo. O som parece causar deleite entre nos escravos, que cantam e dançam com um ar de grande satisfação e de maneira tão forte e tão natural que, por mais de uma vez, me senti tocado.<sup>69</sup> (Grifos meus).

As narrativas dos ingleses espantosamente se aproximam e se complementam, permitindo um maior entendimento do ato como algo liturgicamente elaborado, com performances pré-estabelecidas entre os participantes e suas lideranças. Estas, por sua vez, destacavam-se com facilidade entre a multidão, não somente por suas vozes de comando, mas suas vestimentas os distinguiam até mesmo de um olhar rápido e apressado como o de Ouseley. Outra forte semelhança era a existência dos músicos, que, de forma efusiva, tocavam tambores ensurdecedores, capazes de levar a tamanha “alegria”, confundindo, dessa maneira, os olhares estrangeiros: “Creio que é prudente suspeitar que há muito exagero nos relatos que acusam os portugueses de extrema crueldade em relação aos negros”.<sup>70</sup> Pelo exposto até aqui, não seria improvável pensar que a língua corrente nesses cantos e atos performáticos, entendidos pelo inglês como “árias de sua nação”, fosse o kikongo, não somente pela superioridade numérica de centro-africanos na corte brasileira, mas, principalmente, pela semelhança encontrada nos reinos da África Centro-Occidental.

Outro importante ponto a destacar são as vestimentas. As distinções das lideranças religiosas chamavam a atenção dos mais desavisados transeuntes, inclusive de viajantes pouco adaptados aos costumes da corte. Diferentemente das “calças brancas”, das camisas e

---

<sup>69</sup> OUSELEY, Willian Gore. *Travels in various countries of the East more particularly Persia,* in three volumes 4to, 1819, 1821, 1823, p. 14. v. 1.

<sup>70</sup> OUSELEY, Willian Gore. *Travels in various countries of the East...*, p. 14. vol 1,

jaquetas de “chita” e das várias “fitas” coloridas dos inúmeros participantes, seus sacerdotes ornavam-se com trajes ritualísticos, dos quais Willian Ouseley consegue identificar os “colares” e “penas”, entendendo os demais objetos como “pedaços de vidro”, “botões velhos” e, principalmente, “outras marcas de distinção”. É possível indagar os motivos que levaram os ingleses a compreender o ocorrido como uma simples diversão de domingo, visando amenizar as agruras do cativeiro. A primeira possibilidade de equívoco na análise está diretamente ligada aos atos performáticos da cerimônia, que envolviam canto, dança, gesticulações e bebidas, facilmente confundidas com uma grande confraternização. Ressalto que, até nos dias atuais, é profundamente marcante para desconhecidos da cultura brasileira ouvir o som ensurdecido de enfurecidos tambores de cerimônia ritualísticas de *umbanda*, *candomblé*, *tambor de mina*, além de apresentações culturais como os Jongos da Serrinha e do Quilombo São José da Serra,<sup>71</sup> existentes no Rio de Janeiro, e tantas outras manifestações espalhadas pelo país. São atos performáticos sagrados, facilmente confundidos até pelos naturais da nação com manifestação cultural ou mesmo com simples diversão.

Outro ponto de equívoco na análise dos ingleses é que o domingo era facilmente compreendido como dia santo, guardado pela Igreja, respeitado por senhores e escravos como o dia do Senhor, o dia guardado para o descanso, assim como fizera o Criador ao descansar no sétimo dia, um sábado, modificado para o primeiro dia da semana pela tradição cristã, com a festa da ressurreição. Tal noção religiosa era propagada não somente entre a maioria católica do país, como também dos viajantes que professavam o protestantismo cristão como crença.

Contudo não existia entre eles, e creio, entre a maioria dos que acompanhavam os atos no Campo de Sant’Ana ou em outras praças do Rio a compreensão de estarem diante de cerimônias comuns de serem contempladas a céu aberto aquela ocasião, nas regiões do reino do Congo e do território português de Angola. Antonio Cavazzi,<sup>72</sup> em suas anotações de

---

<sup>71</sup> UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE. Labhoi/UFF - *Memória e música negra* – Acervo UFF Petrobrás Cultural. Disponível em: <http://www.labhoi.uff.br/acervo/jongos>. Acesso em: 21 mar. 2018.

<sup>72</sup> Emprego aqui o processo de triangulação proposto por John Thornton, segundo o qual materiais produzidos nos primeiros séculos de contato entre europeus e centro-africanos, geralmente produzidos por missionários como Cavazzi, sejam constantemente revisados a partir de perspectivas da antropologia moderna. A comparação desses primeiros escritos com trabalhos feitos por “autoetnógrafos”, ou seja, pessoas que, ao final do século XIX e início do XX, registraram de forma sistemática as práticas religiosas dos povos da África Centro-Occidental, no contexto do neocolonialismo. Ver: THORNTON, John K. *Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu areas, 1500 - 1700*. In: HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and cultural transformation in the American diaspora*. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 72-73. Wyatt MacGaffey e Michael Harris também se utilizam dessa metodologia. Em *Astonishment & power: the eyes of understanding: Kongo Minkisi*, esses autores lançam mão de textos de jovens bacongus produzidos nas duas primeiras décadas do século XX, reunidos pelo etnógrafo Karl Laman. Semelhanças estruturais da vida religiosa bacongus lhes permitiram desenvolver uma metodologia de compreensão do passado pela ótica dessa comunidade no início do

viagens no antigo reino do Ndongo, na corte da rainha Jinga, em Matamba e nas regiões de Angola e Congo, fez preciosas descrições de rituais liderados por *xinguilas* e *ngangas*, cada qual atuando em sua área específica. Existem atualmente dois trabalhos produzidos pelo capuchinho italiano.

Cavazzi fora enviado a Matamba em 1658 para substituir Antonio da Gaeta e, por chegar doente à corte da rainha Jinga, foi mandado para Massango por medo de mau presságio. Recuperado em 1659, caminha junto com o exército português até a corte do rei Imbangala, na tentativa de convertê-lo, mas acaba não logrando êxito em sua missão. Em 1660, chega novamente a Matamba, na corte da rainha Jinga, que acompanha até a morte dela, em 1663. Participa também de outras viagens ao interior. Em janeiro de 1667, sucede a Giovane de Paiva como prefeito da Missão, em setembro deixa Luanda, tendo em mão seus manuscritos, mais tarde conhecidos como *Manuscrito de Araldi*. Em 1687, publica *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*.<sup>73</sup> John Thornton, responsável pela tradução do *Manuscrito Araldi*, destaca que a obra *Descrição histórica* fora completada com descrições do trabalho inicial de Antonio da Gaeta,<sup>74</sup> ao passo que o documento de *Araldi* contém informações de Cavazzi em quase toda sua totalidade. Um documento pode ser usado como complementação do outro, aproximando-se ao máximo de um estudo etnográfico dessas compreensões religiosas de mundo, que, em seu tempo, já se apresentavam mescladas do catolicismo português, seguidas de costumes centro-africanos.

Especificamente para o reino de Matamba, o capuchinho italiano descreve a função dos *xinguilas*, respeitados pelos jagas, aliados da rainha Jinga. Estes estariam na categoria dos adivinhadores e gozavam de grande respeito da comunidade de fiéis, sendo sempre tratados com distinção e reverência, inclusive pelos “poderosos povos dessa Etiópia negra [que] dobram seus joelhos e inclinam suas cabeças e lhes dão obediência rigorosa e são observadores fiéis dos seus mandamentos”. Cavazzi compara a proeminência exercida pelos *xinguilas* de Matamba aos altos cargos da Igreja católica: “[...] um escritório muito honrado e

---

século XX. Cf.: MACGAFFEY, Waytt; HARRIS, Michael. *Astonishment & power: the eyes of unnderstanding: Kongo Minkisi. Resonance transformation and rhyme: the art of Renée Stout*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1993.

<sup>73</sup> CAVAZZI, Giovanni Antonio. *Missione Evangelica, MSS, Manuscrito Araldi*. 1667. Disponível em: <http://www.bu.edu/afam/faculty/john-thornton/cavazzi-missione-evangelica-2/>. Acesso em: 29 jan. 2018; 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.

<sup>74</sup> GAETA, Antonio da. *La meravigliosa conversione alla santa fede di Cristo dela Regino Singa e del svo Regno di Matamba nell’Africa Meridionale*. Napoli:, G. Passaro, 1669.

estimado entre eles e os mais honrados de todos são como bispos [...]”.<sup>75</sup> A atuação pública dessas lideranças pode lançar luz nos eventos dominicais do Campo de Sant’Ana no Rio de Janeiro:

Você deve, portanto, saber que Singhilos ou Singhilo é um homem ou mulher negra em cujo corpo entra o Diabo e para que isso seja feito com grande solenidade e alegria na presença dele, que deve ser Singhilla, eu digo, ele em cujo corpo o Devil tem que entrar, ele se acomoda no meio da praça, enquanto todos os músicos fazem um círculo ao redor dele cada um tocando seu instrumento, acompanhando os presentes com dança e grito que é ensurdecador, portanto, atordoado pelo som dos instrumentos e dos gritos, ele levanta-se como uma fúria e com vários movimentos dos olhos e gestos do corpo mostra que o espírito maligno está nele, ele começa a falar chamando-se um dos senhores mortos, seus antepassados, como a Casa Jaga, Calanda, Colaximbo, que eram jagas e capitães de exércitos.<sup>76</sup>

Cavazzi, em sua tentativa catequética de desmoralizar qualquer prática estranha ao cristianismo católico, acaba por se contradizer em suas anotações. Sua referência ao “Diabo” é uma clara tentativa de demonizar os rituais de *xinguilamento*, entretanto destaca que, após o transe, começaria o contato com os “senhores mortos”, “seus antepassados”, citando inclusive distintas famílias entre os povos jagas. Portanto o espírito que se apossava do corpo de um *xinguila* em meio ao ritual seria o de um antepassado ou de um espírito territorial. O evento acontece “no meio da praça”, junto a um círculo de músicos, com gritos, cantos e danças que permitiam que o transe ocorresse. O ápice da performance se dava com o contato dos participantes e seus antepassados, com comunicação direta, inclusive com aconselhamentos para novos passos a serem dados. Em outro ponto da narrativa, Cavazzi chama de *zumbo* os espíritos ancestrais invocados pelos “etíopes reunidos tocando seus instrumentos e tamborilando para que o diabo pudesse entrar nele”.

O culto à ancestralidade era um dos principais pilares do complexo religioso centro-africano, o parente falecido passava por importantes cerimônias fúnebres e, após seu sepultamento, continuava a influenciar a vida da comunidade à qual pertencera em vida. E, mais do que isso, passava a ter poderes para interferir diretamente nos destinos de sua parentela, para o bem ou para o mal. Tudo dependeria de como familiares cuidariam do *zumbi*, ou seja, do espírito desse ancestral agora divinizado. Em várias sociedades centro-africanas, o cuidado passava pelo zelo com o túmulo, local de constantes oferendas e sacrifícios. Voltando a Cavazzi, foram várias as cerimônias narradas pelo capuchinho, as quais visavam, principalmente, agradar ao morto. Sobre o Reino do Congo, destacou que seus

---

<sup>75</sup> CAVAZZI, Giovanni Antonio. *Missione Evangelica, MSS, Manuscrito Araldi*, 1667, Livro 1, Cap 9.

<sup>76</sup> CAVAZZI, Giovanni Antonio. *Missione Evangelica, MSS, Manuscrito Araldi...*, 1667, Livro 1, Cap 9.

habitantes eram poucos zelosos com suas roupas em vida, entretanto “embrulhavam os seus cadáveres com grossos panos da região”, os ritos de colocação do corpo na cova deveriam ser respeitados à risca, visando não correr o risco de o morto voltar para cobrar algo dos seus: “cavada a cova e depositado o cadáver, uma pessoa, respeitada nessa função como pessoa religiosa, tem o papel de amassar água e terra, de levar esse barro sobre os ombros, tendo o rosto virado para trás, e de cobrir com ele o cadáver”.<sup>77</sup> Aos parentes caberia cantar e colocar o barro na sepultura.

Nas mais diversas regiões do Congo, de Angola e de Matamba, era comum a prática de oferecer sacrifícios e os mais diversos objetos no túmulo dos antepassados. Cavazzi observou que mercadorias europeias eram bastante valorizadas para essas cerimônias, e, em algumas cerimônias jagas, era comum a imolação de vítimas para aplacar a ira dos mortos. Em Matamba, escravos eram sepultados vivos juntos com seus donos, visando servi-los na outra vida.

Uma complexa cerimônia jaga que acabou por se propagar por outros reinos vizinhos – Matamba, Ndongo, Congo e a colônia de Angola – lança luz sobre a forte relação dos povos centro-africanos com os rituais fúnebres conhecidos como *entambes*, em que familiares e amigos do morto se envolviam em performances que passavam por cantos, danças, geralmente conduzidas pelo som dos *ngomas*, tambores feitos de troncos de árvores ocas, com um tampo de couro de boi, os mesmos descritos do Campo de Sant’Ana, no Rio de Janeiro. Tais cerimônias duravam dias e até mesmo semanas, com a presença do defunto, e a celebração ficava a cargo de um *xinguila*, que também se responsabilizava pela comunicação, via incorporação, com o recém-falecido. Cerimônias carregadas de sentidos para os envolvidos, cada passo do ato performático deveria ser muito bem executado, para o bem dos familiares e da comunidade, que encontrariam no agora antepassado morto, um responsável por conduzir a ventura dos que ficavam na terra. O ritual do *entambe* foi amplamente descrito nas documentações oficiais da administração portuguesa ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX.

Cavazzi identificou o ritual que nomeou *tambo* como cerimônia funerária entre os Jagas e procurou descrevê-lo com ricos detalhes:

Primeiramente, se o defunto for pessoa qualificada, constroem em redor da sua casa muitas outras palhotas, para nelas morarem durante oito dias os participantes na função. No meio, como disse, fica a casa do morto, diante da qual se arranja um

---

<sup>77</sup> CAVAZZI da MONTECÚCCOLO, João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, (1687)..., 1964, p. 124.

soalho coberto de esteiras, e sobre este uma cadeira na qual se coloca o falecido com a cabeça inclinada para trás. Oito dias fica o cadáver nesta posição para receber as homenagens de toda a população. Um cavalheiro, constituído director das danças, da música e dos outros ritos, será digno de grandes louvores se procurar que nada falte para o bom êxito da cerimônia. Também será muito louvado quem, pelo espaço de quatro horas seguidas, dançando sem descansar, tenha encorajado os companheiros a não interromper a dança nem por conta do calor nem por causa do cansaço.<sup>78</sup>

Evidencia-se na narrativa do capuchinho italiano o papel central desenvolvido pelo *xinguila* ao longo da cerimônia. É dele o veredito sobre a causa da morte e, principalmente, a culpa desta, que, geralmente, recaía sobre os familiares que não souberam cuidar de seus espíritos antepassados. Essa reia uma visão comum para as regiões do Congo, de Angola e de Matamba, onde a morte aceita como natural era a causada pela velhice; o que fugisse dessa realidade seria o resultado terrível da feitiçaria.<sup>79</sup> Os instrumentos musicais, liderados pelo tambor *ngoma* eram responsáveis pelo frenético canto e pela dança, o que levava ao ápice ritualístico, o transe do líder carismático, momento em que o morto falava por meio do que atualmente se chamaria médium (ou por meio do intermediário). Os alimentos utilizados na função eram comidos pelos participantes, e o que sobrava era derramado sobre o corpo do morto. Os mais próximos do falecido passavam óleo por todo corpo, pintavam-se com barros e pós e raspavam a cabeça em sinal de luto.<sup>80</sup>

#### Imagem 8 - Dança do *Tambo*

---

<sup>78</sup> CAVAZZI da Montecúccolo, João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola...*, [1687]/1964, p. 128, n. 268.

<sup>79</sup> <sup>79</sup> SLENES, Robert W. *L'arbre nsanda replante...*, 2007. Ao trabalhar as práticas da Cabula para o século XIX no Sudeste brasileiro, Slenes identifica a prática da ventura e desventura, assim como a crença na morte natural ser aceita apenas na velhice.

<sup>80</sup> <sup>80</sup> CAVAZZI da Montecúccolo, João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola...*, [1687]/1964, p.129, n. 269.



Fonte: CAVAZZI, 1964, p. 133.<sup>81</sup>

Na imagem 8, Cavazzi apresenta uma outra cerimônia de *entambe*, em que o corpo do morto fica exposto diante dos rituais de incorporação invocados pelos cantos e danças dos participantes. Pelas linhas do capuchinho, não sobram dúvidas da grande importância que tais cerimônias tinham para todo o tecido social centro-africano, mesmos para os convertidos à fé católica, que, naquele contexto, também reservava grande atenção barroca aos ritos fúnebres, mas nada que se aproximasse da realidade dos *entambes*, facilmente compreendidos pelas lentes missionárias como atos de barbárie e idolatria. Não por acaso, ao longo do século XVIII, tais rituais fúnebres acabaram por entrar no alvo dos promotores do Tribunal do Santo Ofício, da Inquisição ligada diretamente a Lisboa e das autoridades portuguesas nas colônias africanas.

O governador de Angola entre os anos de 1764 e 1777, Dom Francisco Inocência de Souza Coutinho, captou com riqueza de detalhes a prática dos *entambes*, a ponto de proibi-las na capital São Paulo de Luanda e na cidade de Benguela, no ano de 1769. Nessa época, já se iam quase duzentos anos da presença portuguesa na colônia africana, e os costumes continuavam se misturando, mas não com a frequente predominância católica com que o imaginário popular acabou sendo preenchido, e sim seguindo, como matriz, o complexo religioso centro-africano, como bem percebeu Linda Heywood acerca das regiões de Angola,

---

<sup>81</sup> CAVAZZI da Montecúcolo, João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola...*, [1687]/1964, p. 133.

ao longo dos séculos XVIII e XIX.<sup>82</sup> Para o caso do *entambe*, o governante português deixou a seguinte queixa, seguida de reivindicação:

Sendo o primeiro fim e mais digno objeto das reais ordens de s majestade, e dos seus reais e gloriosos predecessores, a propagação e exaltação da nossa fé, a extirpação dos vícios gentílicos, e a pureza dos costumes. Proíbo nesta capital e na cidade de Benguela, os *entembes* na ocasião da morte como um resto de barbaridade, que os negros praticam, e que os brancos /com ohorros o digo/ aproveitaram sem razão e sem discernimento; cujos *entembes* eram na verdade o centro da desordem, da publica dissolução, dos roubos, e superstições mais escandalosas; quando parece que a mesma própria comodidade, e a experiência que no abuso da primeira idade tinham adquirido bastariam as determinações dos pais de famílias aprescrever das suas casas um tao desordenado costume. Como porem ainda lhe resta outro meio de iludir a sobredita santa e sabia proibição iluaguando-se[sic] por um modo bem mais criminoso nos vícios do gentilismo que é o de saírem da capital para fazer o *entembe* nos Arimos do campo, e mandarem praticá-lo pelos escravos das ditas fazendas, ordeno que debaixo de penas dobradas, às que impõem o Bando de 24 de dezembro de 1768 o não possam fazer. E porque toda a severidade das Leis deve exercitar-se contra as casas /vulgarmente/ chamadas de uso ou *quicumbis* nas quais os negros debaixo de invocações diabólicas, e das mais grosseiras e gentílicas superstições na presença de embusteiros e de ridículos ídolos vem receber as preparações e encargos da prostituição, e às quais consta que alguns brancos esquecidos do respeito e fidelidade, que devem a nossa santa religião, do medo e do horror que devia causar-lhe este bárbaro procedimento em uma capital cristã, em uma capital conquistada por Deus Nosso Senhor, em uma capital cheia de templos em que o culto do verdadeiro Deus se exercita quanto permitem as nossas forças, tem mandado /com espanto e sobressalto refiro/ as suas próprias escravas, e se tem aproveitado em idades pouco advertidas dos bárbaros despojos daquela cruel dissolução de depravados costumes. Determino que jamais possam em algum lugar deste Reino existir as ditas infernais casas, e que todas as pessoas que dela tiver noticia vá prontamente denunciá-las ao Ministro Eclesiásticos e seculares para procederem na forma das leis debaixo das penas do que o contrario fizer ou ocultar ser preso e processado como se houvera cometido as culpas, que naquela infame casa se cometem, e os capitães mores vigiarão constantemente sobre a execução destas ordens de que ficam responsáveis assim nos *entemabes* como nas sobreditas casas, bem entendido que a casa ou senzala onde o *entembe* se praticar será logo presa e remetida às obras públicas desta cidade para trabalhar o tempo que o primeiro bando declara.<sup>83</sup>

A essa altura, não tenho dúvidas de que Dom Francisco Coutinho proibira os rituais de *entambe* porque estes fugiam à normalidade católica, mesmo sendo comum para o contexto a extrema valorização dos ritos fúnebres cristãos, como para quem em pleno século XXI lê sobre *entambes*... É provável que ele tenha se horrorizado, não surpreendido, já que nunca deixou de existir o costume, a ideia de batucar tambores nas alturas, dançar, beber e, até mesmo, aos olhos leigos, festejar, em um momento em que a tradição cristã pedia pompas

---

<sup>82</sup> HEYWOOD, Linda. Portuguese into African: The Eighteenth-Century central African background to Atlântic Creole Cultures. In: HEYWOOD, Linda. (ed.). *Central Africans and cultural transformation in the American diaspora*. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 91-116.

<sup>83</sup> Códice 83.202,a8. Agradeço essa fonte ao Grupo de Pesquisa ART (Antigo Regime nos Trópicos), na pessoa de Roberto Guedes, que gentilmente cedeu suas transcrições desse original.



e circunstâncias para uma cerimônia funerária, mas não abria mão do luto, da saudade e não só de sentir esse luto, mas de demonstrar que se vivia esse estágio da vida. Reclamava, sobretudo, dos que chamava de brancos, muito provavelmente se referindo aos portugueses e não à cor em si, de como nascentes de berços católicos se permitiam tais práticas compreendidas como heréticas. Entretanto a mentalidade de longa duração falava mais alto na mente dos novos ou até mesmo dos velhos convertidos à fé da Santa Madre Igreja.

É provável que os endurecimentos da administração portuguesa tenham empurrado os rituais funerários para fora da capital, mas, como se observa, isso não era suficiente para escapar das malhas oficiais. Ao citar casas de *quicumbis*, Dom Francisco Coutinho revela o caráter “festivo” dos rituais fúnebres, que envolviam os já conhecidos tambores, entre outros instrumentos musicais, e em que, pelo comando do líder religioso, os participantes cantavam e dançavam buscando uma eficaz comunicação com o falecido. É possível captar na fala do capitão um ritual amplamente crioulistado, em que o rito centro-africano, o *entembe*, ganhava protagonismo no processo de transculturação diante dos costumes católicos, e, no ano de 1769, o que se vê são práticas ressignificadas, que resultaram em uma cultura afro-lusitana. É notório o incômodo na fala de Dom Francisco Coutinho, no que tange à mescla de rituais compreendidos por ele como heréticos de acordo com a liturgia católica. O governador, portanto, bradava pelo aumento da presença física das igrejas, o que, em sua opinião, poderia ser suficiente para o fim de tais práticas. Mas cabe, a essa altura, destacar novamente as semelhanças entre Luanda e o Rio de Janeiro quanto às questões arquitetônicas, políticas, administrativas e, principalmente, culturais. O trabalho de Guilherme de Paes Menezes (Imagem 9) auxilia na compreensão das queixas de Dom Francisco Coutinho:

Imagem 9 - Cidade de São Paulo de Loanda (Luanda)



Fonte: MENEZES, 1775.<sup>84</sup>

<sup>84</sup> Vista panorâmica de Luanda no ano de 1755, por Guilherme Paes de Menezes.

A legenda dessa imagem apresenta: *Vista de parte da cidade de S. Paulo de Assumpção do Reyno de Angola*, terminada entre as igrejas, fortificações e mais partes seguintes. O primeiro destaque é para a Sé Episcopal próxima à Fortaleza de São Miguel, em segundo, a Igreja do Corpo Santo, entre outros espaços públicos que carregam, como de costume, nomes de santos, mostrando a forte presença da Igreja Católica, ligada ao sistema do padroado, aos interesses portugueses. Seria nesses espaços que, a pleno vapor, funcionavam as práticas afro-lusitanas do *entembe*, erguendo, inclusive, altares públicos, como esbravejou o governador no mesmo *Bando*, utilizado anteriormente:

E porque na epidemia que seguiu a Guerra dos Maungos houve embusteiros que tiveram a malignidade de introduzir nos povos que aquela doença era mandá-la por um defunto que fosse potentado, e morto em uma batalha, e se achava entre os *quilundus* ou Deuses, entraram logo a fazer-lhe sacrificios, fabricando para este efeito uns terríveis alpendres, a que chamam *quibangos* nos lugares públicos, e estradas reais para que os viandantes adorassem o motivo; e porque em semelhantes gentes é natural que um erro seja logo acompanhado de outros muitos, expuseram à publica veneração um ídolo com o nome Bumba. Da mesma forma e com uma crassíssima ignorância deixam o preceito dos dias santos e consagrados a Deus, e guardam o imediato à Lua nova, anatomizam com mil superstições as negras, que morrem peçadas, e procuram ressuscitar as penas da upanda, que envolvendo-a em cremes proibidos pelas leis regias para assim poderem aproveitar-se do bárbaro proveito, que lhe proibi como pernicioso; todos estes ilícitos atos nos mesmos sagrados dias em que a Igreja com todos os seus fiéis venera os sacratísimos mistérios da nossa redenção. Portanto havendo uma clara e decisiva experiência mostrado que só o poder de sua majestade pelos seus governos se acha armado da necessária força para coibir tão dissolutos bárbaros e diabólicos costumes. Ordeno que os capitães mores e cabos de todas as jurisdições mandem logo queimar os referidos alpendres ou *Quibongos*, e todos os ídolos que descobrirem seja do *Bumba*, seja de qualquer outra ilusão destes miseráveis, e prendam e remetam para as obras reais tudo o que usam dos *sequelamentos* ou invocações do demônio, e assim mesmo todos os que usarem dos *Atavaris* dos *tambis* seja de dia seja de noite, e do mesmo modo os *mutambis* em que sacrificam os mortos alguma raiz mal ou guardarem o dia imediato à lua nova não sendo dia santo pela Igreja. Recomendo aos capitães mores e cabos debaixo das penas de perdimento de seus postos na menor omissão a estas justíssimas providencias, e para que elas possam compreender a todos mandarão os mesmos capitães mores e cabos traduzir na língua Ambunda este bando, e publicarem todos os meses em todas as partes públicas, e em que costuma haver ajuntamento de gentes para que não aleguem ignorância. + Dado na cidade de S. P. de Assuncao a 10 de janeiro de 1769.  
+ E será registrado primeiro nos auditórios da capital para ter o seu devido cumprimento.<sup>85</sup>

A autoridade portuguesa visava coibir, como se evidencia no *Bando*, os sacrificios humanos, que permaneciam, ao longo do século XVIII, tão comuns, segundo a análise de Cavazzi, cem anos antes para a mesma região. Outra questão que aparece nessa fonte seriam os *quilundus*, também chamado de deuses. Nesse ritual, sacrificios e oferendas eram

---

<sup>85</sup> Códice 83.202, a8.

depositados em altares públicos, chamados de *quibangos*, dedicados a divindades territoriais, no momento do *sequelamento*, ritual comandado, como observado, pelos *ngangas* e *xinguilas*, em que se invocava o morto, chamado por Dom Francisco Coutinho de diabo, como de costume nesses casos. A análise desse caso somente reforça a importância da reverência aos ancestrais prestada pelos bakongos, ambundos e ovimbundos.

Outro caso de *entambe* ocorrido em solo centro-africano, mais especificamente na cidade de São Felipe de Benguela, região administrativamente ligada a Angola, no ano de 1722, ajuda a esclarecer os movimentos que ocorriam em solo brasileiro, principalmente os do Campo de Sant’Ana. Os envolvidos na questão caíram nas malhas do Tribunal do Santo Ofício, o braço da Inquisição com sede em Lisboa. Eram eles António de Freitas Galvão, preto, natural de Angola, capitão-mor do presídio de Caconda, e seus dois filhos, António de Freitas e Mathias de Freitas, acusados de se envolverem em rituais de *entambes* comandados por um “negro gentílico” da região do *Dombe*.<sup>86</sup> António de Freitas Galvão morava dentro do presídio, na casa destinada à administração, espaço comum dentro de outras fortalezas que tinham, assim como Caconda, a finalidade de manter aprisionados os condenados, por diversos motivos, à escravidão transatlântica, especialmente no Brasil. Além da moradia, existia a igreja, a casa da câmara e a habitação dos soldados.<sup>87</sup>

O capitão-mor, que há tempos se encontrava enfermo, procurou ajuda com um líder religioso, como exposto, da região do Dembo. Este, por sua vez, buscou tratar de sua perna com ervas e invocações. Vendo que ele não alcançava melhora, o negro ambundo “aconselhou, que o que poderia [atormentá-lo em sua enfermidade] era *zumbi* (que quer dizer, alma de algum defunto) e que a alma de sua mulher defunta era o que fazia padecer”.<sup>88</sup> O único meio de acabar com tamanha interferência em sua saúde e seus negócios seria a realização pública de uma “festa”, na visão do Bispo de Angola, Dom Manoel de Santa Catarina, que conduzira o procedimento de coordenação da grande estrutura que acabou por ouvir onze testemunhas. No processo evidencia-se a rivalidade estabelecida entre o Padre João Pereira e o capitão do presídio, não somente por suas práticas religiosas, mas por questões que envolviam o comércio dos viventes na região. Outra evidência era o caráter público das cerimônias presididas pelo negro ambundo do *Dombe* visando acalmar o espírito

---

<sup>86</sup> ARQUIVO Nacional da Torre do Tombo [doravante ANTT], Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13958, 1722.

<sup>87</sup> CÂNDIDO, Mariana P. *O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela...*, 2013, p. 245.

<sup>88</sup> ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13958, 1722, p. 28 verso. A definição de *zumbi* encontra-se entre parênteses nos autos do processo, no relatório final do Bispo de Angola, Dom Manoel de Santa Catarina, o que deixa claros a corriqueira prática de ritos ambundos e o amplo conhecimento dessas práticas pelas autoridades públicas e eclesiais.

da defunta esposa do capitão-mor, presenciadas não somente pelos vários moradores de Caconda, como pelos da região de Luanda.<sup>89</sup>

Dessa forma, todos observaram o sacrifício de um bezerro, acompanhado de cantos e danças conduzidas por tambores e “outros instrumentos abundos”. As cerimônias ocorreram em dois dias, quinta e sexta-feira, ambas ao meio dia, com o sol a pino, e contando com a participação de “todos os negros e negras desse prezidio”. Uma jovem negra menor de idade era enfeitada e seria a responsável por “representar”, na palavra dos depoentes, a defunta. Acredito aqui tratar-se de um transe em que a falecida esposa do capitão apresentaria suas angústias e desejos para que se acalmasse. Um bode era “adorado” pelos fieis, e comidas servidas com fartura aos participantes. Aproximadamente 70 anos antes, o capuchinho Cavazzi de Montecculo presenciou cerimônias em que bodes recebiam tratamentos de adoração. O religioso apresentou uma dessas imagens em seu trabalho (Imagem 10).

Imagem 10 - Adoração ao bode



Fonte: CAVAZZI da MONTECÚCCOLO, [1687]/1964, p. 209.<sup>90</sup>

A respeito desse ritual que incluía um bode como ídolo, Cavazzi destacou que seu uso entre os jagas auxiliava no “culto aos espíritos dos defuntos”, e a narrativa do missionário

<sup>89</sup> ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13958, 1722.

<sup>90</sup> CAVAZZI da MONTECÚCCOLO. João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola...*, [1687]/1964, p. 209.

capuchinho quase cem anos antes do ocorrido com o capitão mor do presídio de Ambaca ajudam a compreender o rito investigado pelo Santo Ofício:

Duas coisas há em comum com todas as espécies de *xinguila* e de ídolos: a primeira é que, como cada província tem os seus ídolos particulares, os *xinguila* deputedos ao culto deles têm sempre o nome do respectivo ídolo, além do nome genérico de *quilundo*; a segunda coisa é que a mulher de cada *xinguila* também tem o nome do seu próprio ídolo, e a ela recorrem as outras mulheres para alcançarem graças, respostas e oráculos.

Embora existam jagas e seus *xinguila* também fora do reino de Matamba, por enquanto falarei só daqueles que vivem nas regiões do Dongo e de Angola.

Estes adoram um ídolo que, afinal, não passa de um bode vivo e grande, com pelo preto, barba comprida e tão deforme que parece um demônio. Deste bicho cuidam igualmente o *xinguila* e sua mulher, os quais, por isso, são ambos chamados *nganga-ia-nzumba*, do nome dele.<sup>91</sup>

Cavazzi produziu essas observações a respeito do rito nos reinos de Matamba, Dongo (*Ndongo*) e Angola. A região do Dembo, no século XVIII, quando da investigação do Santo Ofício, pertencia à região portuguesa de Angola, ficando evidente a continuidade das práticas voltadas para acalmar os espíritos dos mortos. Seus ministros recebiam nomes ligados às suas funções, nesse caso, *nganga-ia-nzumba*, o chefe responsável por lidar com os *zumbis*, os espíritos dos mortos, como figurava no processo de 1722. O bode, segundo os relatos do capuchinho italiano, era preparado na “lua nova”, e as costas do animal eram emplastadas de “argila”, dando a impressão de estar todo pintado. Após o preparo, o bode recebia incensos, adornos e oferendas de sacrifícios. Após tais atos performáticos, estariam os *xinguilas* preparados para “predizer o futuro e de curar os doentes por meio dele, naturalmente acompanhando as cerimônias com invocações e sacrifícios”.<sup>92</sup>

Na imagem 10, de Cavazzi, o *nganga* de gorro e levando nas mãos arco e flecha era acompanhado por músicos que tocavam cabaças enquanto outro, de joelhos, adorava o bode colocado sobre uma espécie de altar. Voltando ao ano de 1722, quando o capitão António Freitas Galvão também participou de cerimônias adorando a figura de um bode, seguidas de transe e danças visando acalmar o *zumbi* de sua esposa, ele não obteve a *ventura* e acabou falecendo no decorrer do processo, preso em sua própria residência, já que não gozava de boa saúde, como constava nos autos, para amargar as dependências da fortaleza, como seus dois filhos. Talvez tenha acabado por encontrar sua falecida cónjuge. Seu caso descortinou o

---

<sup>91</sup> CAVAZZI da MONTECÚCCOLO, João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola...*, [1687]/1964, p. 209-210.

<sup>92</sup> CAVAZZI da MONTECÚCCOLO, João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola...*, [1687]/1964, p. 210.

cuidado destinado aos parentes falecidos e à ancestralidade, por parte dos povos abundos. O morto continuava a fazer parte do cotidiano familiar e, dessa forma, precisava ser atendido em suas demandas. Caso não fosse possível, a comunidade sofreria fortemente as consequências físicas e espirituais. Os males, em sua maioria, eram creditados aos espíritos – *zumbis* – insatisfeitos.

Voltando a essa altura para o Brasil, várias foram as manifestações religiosas identificadas deste lado do Atlântico que buscavam o contato com o mundo dos espíritos por meio de cultos marcados por cantos e danças, seguidos de incorporações ao toque do tambor. Refiro-me aos *calundus* do período colonial, em especial aos mais bem documentados até aqui pela historiografia, os da preta angolana Luzia Pinta, que, no ano de 1739, atendia a quem buscasse por curas físicas, espirituais e por adivinhação na região mineira de Sabará. A vida da liderança angolana foi devassada pela visita do Santo Ofício à colônia portuguesa na América. Sua leitura ainda hoje revela práticas marcadas pela crioulização proporcionada pela presença do catolicismo em diferentes regiões da África Centro-Occidental, como o Reino do Congo e a Angola portuguesa da calundzeira Luzia Pinta. Quem primeiro se dedicou a esse fenômeno foi Luiz Mott, em *O calundu Angola de Luzia Pinta*,<sup>93</sup> identificando diversas semelhanças dele com os rituais *xinguilas* de comunicação com os mortos descritos por Antonio Cavazzi.

O *calundu* se aproximava do termo do quimbundo *quilundu*, o genérico para vários espíritos, identificado por Cavazzi nos cultos dos ancestrais dos jagas *xinguilas*, os *nganga-ia-zumbi*. As cerimônias vistas por missionários e viajantes europeus entre os séculos XVII e XVIII estariam dentro de um contexto terapêutico de cura, conduzido pelo *ngoma*, o tambor que ritmava, como visto até aqui, todas as cerimônias realizadas por africanos e seus filhos nos dois lados do Atlântico. Era o tambor o responsável por conduzir os rituais de *xinguilmento*, o juramento de *bulungo*, ato identificado por Cavazzi como o responsável por encontrar um culpado em meio a um tribunal próprio, e conduzia também os *quilundus*, assim como as cerimônias da região de Sabará. Em *Cativeiro e cura*, Alexandre Marcussi foca sua atenção no *calundu* de Luzia Pinta, mas, ao longo de seu trabalho, identifica mais de cinquenta casos na Bahia e em Minas Gerais, que, ao longo do século XVIII, viram-se de alguma forma nas lentes do Promotor do Santo Ofício.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> MOTT, Luis. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, v. 10, n. 171, p. 128-130, 1994.

<sup>94</sup> MARCUSSI, Alexandre de Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. 2015. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 15-71.

Marcussi, pautado nos trabalhos de Ira Berlin, Linda Heywood e John Thornton, acredita ter sido o *calundu* o resultado de uma recriação específica do mundo atlântico e escravista português, já que foram recriados na América, ganhando novos contornos a partir do contato com práticas ameríndias e com um catolicismo popular arraigado no tecido social da colônia brasileira no século XVIII, tendo, entretanto, permanecido a base centro-africana de culto e cuidado com a ancestralidade.<sup>95</sup> Por esse prisma, a travessia do Calunga ganhava contornos ainda mais dramáticos para os africanos embarcados na Costa Centro-Occidental, não significava apenas as incertezas de uma vida futura como escravo, mas também a ruptura com o que se considerava mais sagrado nas sociedades centro-africanas. A esse respeito, afirmou Marcussi:

De certa forma, é possível interpretar a doença como somatização de uma ausência identitária profunda na constituição do eu e da personalidade desses indivíduos. [...] A desconexão com a ancestralidade era um fenômeno profundamente angustiante nessas culturas: privava o indivíduo de um senso definido de pertencimento e identidade, bem como acesso a direitos e papéis sociais tidos como normais.<sup>96</sup>

O *calundu* como doença, apresentado ao longo do processo de Luiza Pinta, seria uma forma de os ancestrais obrigarem os seus parentes vivos a zelarem por eles, a enfermidade enviada como castigo na verdade seria um pedido de culto aos que permaneciam vivos. Não por acaso, os rituais para a busca da cura passavam por cerimônias aflitivas dos tambores de *ngoma*, canto, danças, incorporações e oferendas, na busca pela reorganização dos laços de descendência e ascendência, renascidos com a cerimônia. Nessa perspectiva, o africano é quem mais sofreria, visto que fora, por algum infortúnio, capturado, aprisionado por meses em algum presídio português, muitas vezes assistindo o desmembrar de sua parentela, a cada novo carregamento de escravizados destinados aos mais diversos portos americanos. Não por acaso, Marcussi encontra semelhanças entre os rituais de *entebes*, aqui já analisados, com os *calundus* da preta angolana Luiza Pinta. O primeiro significava a transformação do falecido em imediato ancestral agora cultuado, já o segundo seria a reclamação dos que viraram *zumbis* e nada receberam de seus descendentes ainda vivos. O tráfico transatlântico em muito contribuiu para essas ausências e acabou proporcionando cerimônias públicas nos dois lados do Atlântico:

Um espírito ancestral (nkulu, em kikongo) podia decidir possuir e afligir um descendente como forma de “propor” uma comunhão e um adensamento de laços recíprocos entre o ancestral e seu descendente. Procurando tratamento ritual

---

<sup>95</sup> MARCUSSI, Alexandre de Almeida. *Cativeiro e cura...*, 2015, p. 50.

<sup>96</sup> MARCUSSI, Alexandre de Almeida. *Cativeiro e cura...*, 2015, p. 111.



adequado, o doente livrava-se da enfermidade e passava a ter uma ligação especial com o espírito que antes o possuía. Com isso, tornando-se um elo de mediação entre mundo visível e invisível, ele passava a poder mobilizar o poder do espírito para diversos fins rituais, tornando-se um oficiante dos cultos desse espírito.<sup>97</sup>

Wyatt MacGaffey identifica a negligência dos descendentes em solo centro-africano como o desencadeador das incorporações e aflições por parte dos mortos. Partindo dessas angústias, o parente vivo assume o protagonismo e passa a ser o elo mediador entre os dois mundos, o dos mortos, invisível, e o dos vivos, visível. Entretanto esse contato só é possível partindo, em muitos casos, para cerimônias públicas como as feitas nas regiões da África Centro-Occidental e como, a meu ver, ocorriam nos domingos e dias santos, de “folga”, nos espaços urbanos do Rio de Janeiro, não por acaso a maior cidade com aporte de africanos na primeira metade do século XIX. Ressalto, entretanto que existia a possibilidade de cerimônias serem realizadas em áreas rurais não longe da cidade, muitas vezes, de forma clandestina.<sup>98</sup>

Cabe, a essa altura, voltar o foco novamente para o Brasil, palco comum de semelhantes cerimônias ritualísticas, vistas à luz do dia, sem possibilidade de disfarce. No mesmo contexto em que o religioso Cavazzi analisava costumes e práticas na corte da rainha Jinga, ao longo do século XVII, a região nordeste da colônia portuguesa na América encontrava-se ocupada e administrada por mãos holandesas. Na corte de Nassau, era comum a presença de inúmeros artistas, que documentavam a nova região holandesa produtora de açúcar.

Quando os finórios [escravos] terminam sua duríssima semana de trabalho, recebem permissão para do mesmo modo aproveitar a seu gosto os domingos, quando, reunindo-se em locais determinados, incansavelmente dançam de manhã à noite com os mais variados saltos e contorções do corpo, ao som de tambores e pífaros tocados com muita propriedade, homens e mulheres, jovens e velhos tomados por uma forte bebida feita de açúcar chamada de grape [grapa, garapa]; assim também gastam certos dias santos, nessa dança sem fim em que acabam tão empoeirados e emporcalhados a ponto de se tornarem às vezes irreconhecíveis.<sup>99</sup>

Essas foram as impressões do soldado alemão Zacharias Wagener, desembarcado em Pernambuco em 1636 e um ano mais tarde promovido a escrivão no palácio de Nassau e que

---

<sup>97</sup> MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, p. 107- 113.

<sup>98</sup> SLENES, Robert W. L'arbre nsanda replante: cultes d'affliction Kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-est (1810-1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris: EHESS, v. 67/68, 2007. POSSIDONIO, Eduardo; BEZERRA, Nielson. Religiosidades africanas em tempos de escravidão: batuques e candomblés no Recôncavo do Rio de Janeiro, século XIX. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, v. 6, n. 10, p. 66-85, jan./jun. 2016.

<sup>99</sup> WAGENER, Zacharias. *Zoobiblion: livro dos animais do Brasil*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1964, apud TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 57.



acabou assessorando os trabalhos de Frans Post e Albert Eckhout. As impressões acima foram registradas visando explicar a tela 109, à qual chamou de *Negertanz*, ou seja, dança de negros. Tudo dentro da normalidade acreditar tratar-se de festividade promovida em dia de folga ou, principalmente, em dias santos de guarda pela Igreja. A região açucareira contava com forte presença de cativos adquiridos nos portos africanos visando atender as demandas da empresa canavieira. Entretanto José Ramos Tinhorão, em *As festas no Brasil colonial*, destaca o equivocado olhar europeu ao acreditar estar diante de uma festa. Ele ressalta ser o momento descrito como a “primeira cena de ritual negro-africano fixada ao vivo no Brasil” e que, segundo esse autor, passaria posteriormente a ser uma manifestação “negro-brasileira”, que, mais tarde, seria chamada de “xangô” em Pernambuco, “candomblé” na Bahia e “macumba” no Rio de Janeiro.<sup>100</sup>

Não cabe aqui questionamento quanto à maneira particionada de observar as manifestações religiosas afro-brasileiras, cada qual para uma determinada região do Brasil, e com supostas características marcantes e inconfundíveis, que seriam capazes de distinguir por localidade cada prática religiosa. Mas destaco a visão de Tinhorão ao questionar o olhar alemão para um ritual africano. Sim, tratava-se de uma cerimônia ritualística, cercada de elementos litúrgicos obrigatórios para a elaboração do rito, tal como compreendido no mesmo contexto do século XVII por Cavazzi nas regiões dominadas pela rainha *Njinga*. Evidencia-se, na comparação entre os rituais nos dois lados do Atlântico, a forte existência de um complexo cosmológico, responsável por pautar e estruturar cerimônias, dessa forma se compreenderiam as intrigantes semelhanças nos atos performativos.

O sacrossanto em questão, responsável por pautar a estrutura cosmológica da crença praticada nas regiões centro-africanas e transladada para o Brasil, seriam os cultos de aflição-fruição, dedicados aos mortos e aos ancestrais, executados a céu aberto e diante de quem bem desejasse acompanhar, por mais que, na maioria das vezes, não compreendessem o que se colocava diante de seus olhos.

#### Imagem 11 - *Negertanz*

---

<sup>100</sup> TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial...*, 2000, p. 57.



Fonte: WAGENER, 1964.<sup>101</sup>

Zacharias Wagener deixa interessantes indícios que permitem pensar nas continuidades dessas cerimônias, marcadas pelos graus de formalidade, que davam convencionalidade, bem como a rigidez dos estereótipos e a força da repetição marcada pela redundância.<sup>102</sup> Não por acaso, salta aos olhos a presença dos tambores, tais como os de *ngoma*, mencionados mais tarde por John Janzen<sup>103</sup> como um dos elementos responsáveis pela comunicação intensa com o mundo dos mortos. Em Pernambuco, eram “tocados com muita propriedade”, da manhã até o cair da noite. As danças e contorções, tal como descritas por Cavazzi e Wagener, integravam o rito ganhando a responsabilidade da incorporação dos espíritos *zumbis* e dos antepassados. Essas danças, nas descrições que foram feitas do século XVII à primeira metade do XIX, eram retratadas como diferentes, estranhas, até mesmo anômalas, mas que estavam fortemente integradas cada qual a seu tempo, na fluidez do usual.

Na sua escrita, Zacharias Wagener não chama a atenção para a existência de um mestre de cerimônias que comandasse os “festejos”, entretanto, na Imagem 11, apresentada em *Zoobiblion* sob o número 109, evidencia-se a presença dele ao centro da roda de integrantes, fazendo uso de um cocar, ornado de penas multicores, tal como apresentado por Cavazzi. Ao estudar os bacongos de Cabinda, Wyatt MacGaffey, em *Fetishism revisited*, destaca o uso ritualístico do frango, cujo sacrifício e penas eram associados às almas às quais

<sup>101</sup> WAGENER, Zacharias. *Zoobiblion: livro dos animais do Brasil*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1964, apud TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial...*, 2000, p. 56.

<sup>102</sup> TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Culture, thought, and social action...*, 1985, p. 128.

<sup>103</sup> JANZEN, John. *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1992.

se dirigiam os rituais.<sup>104</sup> A garapa, feita de cana-de-açúcar, ganhou destaque em praticamente todos os relatos até aqui analisados, sendo responsabilizada pela euforia dos participantes, entretanto a bebida também tinha funções litúrgicas para o ato performático. Silvia Lara, em estudo sobre o Quilombo dos Palmares, no mesmo período em que Wagener elaborou seus trabalhos, chamou a atenção para o uso ritualístico da palmeira entre os centro-africanos palmarinos, identificando a exigência dessas plantações nas assinaturas dos tratados de paz.<sup>105</sup> Do século XIX, Robert Slenes, em *L'arbre nsanda replante*, analisou três movimentos religiosos caracterizados como cultos de aflição-fruição para o Sudeste brasileiro, cujos africanos protagonistas eram procedentes das regiões da África Centro-Occidental. Em um desses, a Insurreição de São Roque, em São Paulo, o africano José Cabinda,<sup>106</sup> em 1854, liderou a revolta, que acabou revelado nas páginas do jornal *Correio Paulistano*, o qual denunciou que, entre o plano dos revoltosos, existia uma frase-chave que desencadearia o movimento, “Quando landa malavo”, que, em quicongo, significaria “Filho! Vá buscar vinho que eu quero beber”. Slenes interpreta a frase como “vá buscar vinho de palmeira [ou bebida alcoólica]”.<sup>107</sup>

A essa altura, voltando ao Rio de Janeiro, cabe relembrar o que Slenes destacava já no título do ensaio de *Malungo, ngoma vem*, ao afirmar que a África era coberta e descoberta no Brasil. Talvez muitos transeuntes moradores da corte compreendessem as apresentações no Campo de Sant’Ana como uma simples distração dominical, visando ao descanso e à preparação para as labutas obrigatórias que a segunda-feira traria. Quanto mais para os irmãos ingleses Robertson, que estavam de passagem pelo Rio de Janeiro, ou para qualquer outro viajante desavisado, que não conseguiria ver além do som ritmado dos tambores de *ngoma* que embalavam o canto e a dança das centenas de pessoas que ocupavam as praças públicas na primeira metade do Oitocentos, no Rio de Janeiro. Viajantes deixaram outros indícios que me permitem pensar que não enxergavam o sagrado, mesmo quando este era evidente. O naturalista alemão Georg Wilhen Freyreiss esteve no Brasil entre os anos de 1814 e 1815 estudando a fauna e a flora do Rio de Janeiro, coletando informações para o Museum für Naturkunde de Berlim. Ele registrou suas anotações de bordo no livro *Viagem ao interior*

---

<sup>104</sup> MACGAFFEY, Wyatt. Fetichism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 47, n. 2, p. 172-184, 1977, p. 177.

<sup>105</sup> LARA, Silvia Hunold. *Marronnage et pouvoir colonial: Palmares, Cucaú et lês frontières de la liberte au Pernambouc à la fin du XVIIe siècle*. Éditions de L’EHESS. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 62, n. 3, p. 639-662, june 2007.

<sup>106</sup> Se o porto em que embarcou corresponder à sua procedência, seria ele um bacongo.

<sup>107</sup> SLENES, Robert W. *L’arbre nsanda replante: cultes d’affliction Kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-est (1810-1888)*. *Cahiers du Brésil Contemporain*. Paris: EHESS, v. 67/68, p. 217-313, 2007, p. 274.

do Brazil. Como costume entre os seus, não se privou de externar suas opiniões sobre a escravidão no país. Ao se deparar com os trapiches do Valongo, complexo que abrigava o porto de desembarque de escravizados, casas de engorda para os africanos recém-chegados e locais de comercialização propriamente ditos, destacou:

Não há melhor nem mais certo padrão para o conhecimento de um povo do que as suas festas, os seus divertimentos. Assim uma única tourada nos faz conhecer num momento o hespanhol muito melhor do que uma estada de mezes naquelle paiz e uma corrida de cavallos typico do inglez. Por isso, o negro selvagem, com a sua alegria barulhenta e o comico maneo do seu corpo, indica o verdadeiro gráu em que se acha na escala social, que, conforme as nossas ideias de belleza, esta muito baixo, sendo singular que as dansas dos negros seja exatamente o contrário das nossas, porque ao passo que nós procuramos mostrar o nosso corpo na luz mais favoravel e os nossos professores de dansa se esforçam por dar aos seus discipulos uma posição exata e elegante, os negros procuram dar ao seu corpo as mais extravagantes posições, contrariando do modo mais desnatural possivel o jogo de todos os seus musculos, e quanto mais elle o consegue maiores são os applausos que lhe são dispensados. Basta entrar numa das espaçosas salas dos traficantes na Capital, para ver uma porção de negros recém-chegados divertirem-se á moda de seu paiz, o que o traficante lhes permite, porque sabe que a falta de movimento e a nostalgia lhes diminuem o infame lucro. Encontramos ahi alguns centos de negros nús e rapados, diversos tanto na idade como no sexo, que formavam uma grande roda, batendo palmas com toda a força, acompanhadas com os pés e com um canto gritado e de três notas apenas. Da roda saáe de repente um delles, pula para o centro onde gyra sobre si mesmo, movendo o corpo em todas as direções, parecendo destoncar todas as articulações, e aponta para outro qualquer, que por sua vez pula para dentro, fazendo o mesmo que o anterior e assim, sem mudança nenhuma, continuam até serem vencidos pelo canção. Esta dansa ás vezes dura horas, com grande descontentamento dos vizinhos.<sup>108</sup>

O viajante alemão estava diante de africanos recém-desembarcados no Valongo. Os boçais, como o costume nominava aqueles que ainda não haviam se adaptado à língua e às práticas locais. Ressalto aqui que, por mais que existissem semelhanças entre as regiões do Congo e Angola, como já exposto no início desta tese, isso de fato não era percebido nesse primeiro contato, mas apenas no dia a dia pelas ruas da urbe. O início dentro de um trapiche de engorda e venda revelava-se o momento de variados conflitos, sendo o principal deles, aqui já apresentado, a quebra do contato com o solo da ancestralidade, local onde esses repousavam e pediam preceitos, mas também as incertezas de futuro, uma nova separação com *malungos* que se relacionaram ao longo da travessia, além da ausência de zelo com os que morriam na viagem. Mesmo sem saber, Georg Wilhen Freyreiss acabou por fornecer pistas para os atuais estudiosos do assunto, que jogam por terra sua compreensão de festejo dentro de um espaço hostil, onde se esperava por um futuro completamente incerto para

---

<sup>108</sup> FREIREYSS, Georg Wilhen. Viagem ao interior do Brazil nos annos de 1814 – 1815. *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*. v. XI, 1906. São Paulo: Typographia do Diário Official, 1907, p. 223.

quem acabara de desembarcar no porto da maior cidade escravista da América e já do mundo até então.

Afirmou o viajante que, próximo ao Valongo, estava o cemitério dos que escapavam “para sempre da escravidão”. Seria o Cemitério dos Pretos Novos destinado ao rápido e nem tão cerimonioso enterro dos que não resistiam à viagem no Atlântico e de escravos ainda não adaptados à realidade brasileira, que pertenciam a senhores que não queriam arcar com os custos de um sepultamento feito pelas irmandades ou pela Santa Casa de Misericórdia.<sup>109</sup> Tal espaço hoje é conhecido como Instituto Pretos Novos, local de memória, pesquisa e estudo sobre a diáspora africana na cidade do Rio de Janeiro.<sup>110</sup> Ao desembarcar na cidade em 1814, Freyreiss visitou o espaço que denominou de “triste lugar”, onde encontrou um velho padre lendo um pequeno livro de rezas. O local era cercado por um muro de 50 braças; na parte de dentro, alguns pretos se ocupavam em cobrir restos mortais dos infelizes defuntos, jogados de qualquer forma em valas comuns. Além dos expostos por conta da pouca terra utilizada e das chuvas comuns na cidade, havia sempre uma pilha de corpos esperando por sepultamento, demonstrando não haver sepultamento todos os dias da semana. Isso, é claro, tornava o local repugnante, devido ao mau cheiro causado pela decomposição dos corpos empilhados ou pela queima dos cadáveres semidecompostos visando diminuir a demanda por covas.<sup>111</sup>

A junção de todos esses fatores agravava o natural desespero de um recém-desembarcado. A distância física da terra de seus ancestrais e uma triste certeza, a de morrer doente nas condições nas quais se encontrava era sinônimo de sepultamento no Pretos Novos, jogado em covas rasas, sem nenhum cuidado, entrando em decomposição a céu aberto. Dessa maneira, é possível afirmar que não havia espaço para festejos nesse primeiro momento, pois ainda não havia ocorrido nenhum tipo de adaptação à nova terra. O que já se estabelecia entre eles eram laços desenvolvidos no traslado do interior africano para os portos de embarque e na travessia do Calunga. Entretanto é mais plausível, diante das circunstâncias, compreender o momento como ritualístico, visando, de forma desesperada, restabelecer laços quebrados na viagem. Na “animação” descrita por Freireyss, os africanos organizavam uma roda e dançavam dando aos seus corpos “as mais extravagantes posições”. No lugar de tambores, já

---

<sup>109</sup> Para mais informações a respeito da utilização do cemitério, ver: SILVA, Júlio César Medeiros da. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007 e SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Valongo, cais dos escravos: memória da diáspora e modernização portuária na cidade do Rio De Janeiro, 1668 – 1911*. 2013. 113 f. Relatório de Pós-doutoramento em Arqueologia. Museu Nacional, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

<sup>110</sup> Para mais informações sobre o IPN, consultar: <http://pretosnovos.com.br/>. Acesso em: 01 mar. 2018.

<sup>111</sup> FREIREYSS, Georg Wilhen. *Viagem ao interior do Brazil nos annos de 1814 – 1815...*, 1907, p. 224-225.

que é provável que a ocasião não possibilitasse a sua confecção e uso, os africanos batiam na palma da mão, ritmando o canto. O que se compreendia por contorções seriam as incorporações ancestrais em busca de comunicação, semelhantes ao *entembe*, feito posteriormente. Segundo Wyatt MacGaffey, sem o devido culto e respeito dos vivos, os mortos não passariam de meros anônimos.<sup>112</sup> E deixar parentes mortos no anonimato era sinônimo de má sorte e de todo tipo de infortúnio, entre eles a captura, a venda, a travessia e as incertezas da escravidão.<sup>113</sup> Henny Blokland, em *Kings, spirits & brides*, destacou que o tambor de *ngoma* era um importante elemento na conexão com o mundo dos ancestrais, mas estaria longe de ser o único condutor, alertando para a existência de outros instrumentos responsáveis pelo transe, mas o canto e a dança seriam conectivos fundamentais em uma celebração. Isso abre ainda mais as possibilidades de analisar o caso dos recém-desembarcados no Valongo e a realização de um complexo culto de aflição-fruição.<sup>114</sup>

Existem outros indícios que permitem pensar na existência de lideranças religiosas já na travessia do Atlântico, portanto conduzindo cerimônias dentro dos trapiches de engorda do complexo do Valongo. Para tal afirmação, cabe voltar novamente o olhar para as diversas maneiras de escravizar o outro em áreas sob o domínio português. Roquinaldo Ferreira, em *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World*, apresenta as intrincadas relações entre Angola e Brasil dentro do conceito de “mundo atlântico”, destacando os envolvimento culturais estabelecidos ainda em regiões africanas como Luanda. Faz uma análise a respeito do Tribunal de *Mucanos*, que, na língua quimbunda, significa litígio entre os ambundos de Luanda. Tratava-se de um complexo tribunal de última instância dominado, a princípio, pelos sobas, e posteriormente estruturado pela administração lusa, para julgar casos de escravização indevida de indivíduos compreendidos como cristãos e vassalos portugueses.<sup>115</sup>

Como exposto anteriormente, tornar-se escravo dentro das possessões não passaria apenas pelo conflito, que fazia prisioneiros de guerra, mas também por imbricadas questões diárias que envolviam redes complexas de relacionamentos, posições de comando, pretensões e, por fim, até mesmo os crimes cometidos de fato, os quais recebiam as devidas punições desses tribunais. Assim, a escravidão em Luanda causava sérias consequências para os vassalos africanos do rei de Portugal, que, diversas vezes, quando escapavam de acusações

---

<sup>112</sup> MACGAFFEY, Wyatt. Fetichism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 47, n. 2, p. 172-184, 1977, p. 177.

<sup>113</sup> KARASCH, Mary. *A vida dos escravos...*, p. 350-362.

<sup>114</sup> DIJK, Rijk van; REIS, Ria; SPIERENBURG, Marja. *The quest for fruition through ngoma: the political aspects of healing in South Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000, p. 20-25.

<sup>115</sup> FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

nos tribunais, corriam o risco de cair nas mãos de sertanejos e tumbeiros. O risco corrido por vassallos africanos deu-se em muito pelo aumento da demanda de escravos no Brasil. Dessa forma, aumentaram também as acusações que recaíam sobre pessoas comuns.<sup>116</sup>

Fica evidente que nem todos que sucumbiam diante dos julgamentos de tribunais comandados por sobas ou portugueses, como o de *mucano*, estariam envolvidos em atos compreendidos como feitiçarias, mesmo sendo essa uma compreensão não feita pelo indivíduo, mas sim pelo outro diante de alguma circunstância conflitiva. Entretanto um complexo de crenças não era abandonado pelo infortúnio da escravidão e posterior travessia do Atlântico, também não se podem desconsiderar o julgamento, a condenação, a escravização e, como resultado, o embarque compulsório em um negreiro para o Brasil. Dessa forma, é possível pensar na presença de *ngangas* escravizados por feitiçaria dentro dos trapiches do Valongo e, posteriormente, espalhados pela cidade, ou até mesmo em indivíduos tomando para si, dentro da nova realidade imposta, as funções de líderes carismáticos de cultos voltados à ancestralidade.

Quem melhor compreendeu a travessia do Atlântico como uma metáfora cosmológica para os escravizados oriundos das regiões centro-africanas foi Robert Slenes, em *Metaphors to Live By in the Diaspora*, segundo o qual *malungos* forjariam laços de parentesco fictício ainda nos porões dos navios negreiros, transformando essas experiências em iniciação ritualística. Seria possível pensar na criação de laços que levariam a enfrentar as dificuldades do cativo, principalmente por compartilharem entendimentos comuns sobre morte, vida, ancestralidade e o devido cuidado contra a feitiçaria. Como destacou Slenes, tinham em comum “metáforas conceituais” que permitiriam compreender a canoa como uma das principais metáforas da criação de novos laços e, principalmente, representando a migração.<sup>117</sup>

A ideia de parentesco fictício é retirada do trabalho já clássico dos antropólogos Sidney Mintz e Richard Price, *The Birth of American Culture*, segundo o qual tal aproximação causada pelo processo traumático da travessia acabaria por ser fundamental no processo de crioulização em solo americano. Foi com base nessas análises que Slenes reinterpretou as observações do capitão europeu John Gabriel Stedman, autor de *Narrative of a five years expedition against the Revolted Trade of Suriname*. Este, ao acompanhar o

---

<sup>116</sup> FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World...*, 2010, p. 69-70.

<sup>117</sup> SLENES, Robert. *Metaphors to Live By in the Diaspora: Conceptual Tropes and Ontological Wordplay among Central Africans in the Middle Passage and Beyond*. In: ALBAUGH, Ericka A.; LUNA, Kathryn M. de (ed.). *Tracing language movement in Africa*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

desembarque de africanos de um recém-chegado navio negreiro, destacou que os escravos eram levados para o convés da embarcação,

[...] sendo devidamente limpos, lavados e os cabelos raspados em diferentes figuras de estrelas, meias-luas, etc. que eles geralmente fazem um para o outro (sem máquinas de barbear) com a ajuda de uma garrafa quebrada e sem sabão. Após esta operação, uma parte deles é enviado à terra para venda, [...] enquanto os outros gastam o dia em dança, alucinagem e palmas a bordo do navio.<sup>118</sup>

Salta aos olhos o fato de os próprios africanos se barbearem, lançando mão de um caco de garrafa quebrada, sem o auxílio de sabão e sem qualquer uso de aparelho de barbear. Em suas cabeças, meias luas e figuras de estrelas. Os que permaneceriam no convés gastariam o restante do dia em “dança, alucinagem e palmas a bordo do navio”. Não é preciso muitas linhas para compreender que não se tratava de uma festividade ou comemoração por chegarem a um novo porto de desembarque. Tal momento seria sempre marcado por forte apreensão, já que se tratava de momentos cruciais para as novas etapas das vidas que se iniciavam. Quem bem captou um desses momentos foi o Reverendo Pascoe Grenfell Hill, que, a serviço religioso para a coroa britânica, acompanhou a bordo do *Cleópatra* o aprisionamento do tumbeiro *Progresso*, de bandeira brasileira, levando 189 homens, 45 mulheres e 213 crianças, em uma quarta-feira, 12 de abril de 1843, em Quelimane.<sup>119</sup> Suas reflexões ao término da viagem em Wynberg, atual África do Sul, reforçam as ideias apresentadas até aqui:

A maior parte dos rostos familiares já tinha ido embora. Meu pobre pequeno Marcello deu-me um olhar de súplica por ser levado embora, mas ele, quem primeiro me chamou a atenção para sua pele lustrosa e aparência saudável, agora está entre os doentes. Catula também com sua perna machucada, parecia triste, aliás, como sempre e quando eu quis animá-lo, lágrimas correram por sua face. Eu não estava preparado para a sensação geralmente causada pelos negros chegando ao porto que é de evidente ansiedade e apreensão. Seja por eles pensarem menos nas dificuldades presente do que em “outras que eles não sabem quais são” ou por algum pressentimento particular, que eu não soube concluir.<sup>120</sup>

Evidencia-se a clara possibilidade de laços afetivos a bordo da embarcação. Se fora possível entre o reverendo inglês e centro-africanos embarcados em Quelimane, acredito estarem certas as hipóteses de Slenes e Vansina, ao pensarem nessas aproximações entre

---

<sup>118</sup> STEDMAN, John Gabriel. *Narrative of a five years expedition against the Revolted Trade of Suriname*. Baltimore; Londres: Johns Hopkins University Press, 1790, p. 214-215. v. 1.

<sup>119</sup> HILL, Pascoe Grenfell. *Cinquenta dias a bordo de um navio negreiro*. Rio de Janeiro: José Olympio, [1844]/2008.

<sup>120</sup> HILL, Pascoe Grenfell. *Cinquenta dias a bordo de um navio...*, [1844] 2008, p. 105-106.



peessoas que compartilhavam de uma língua *pidgin* resultante de meses de contanto entre falantes do quimbundo, umbundo e quicongo, além de complexos sagrados próximos. A angustia do reverendo Hill em acompanhar as incertezas do desembarque me permite afirmar que tanto a “dança, alucinação e palmas a bordo do navio” – acompanhadas por Stedman na chegada em Suriname – quanto as danças dos africanos no mercado de escravos do Valongo – analisadas pelo alemão Georg Wilhen Freireyss, que, ao confundi-las com alegria festiva, acabou por achar o momento clássico e compará-las com as touradas espanholas e as brigas de galos dos ingleses – não passavam na verdade de um momento ritualístico de iniciação para uma nova vida, tal como a metáfora da canoa defendida por Slenes e o culto de aflição-fruição realizado ao longo dessa passagem.

Possibilidades de aproximação não faltariam mesmo que se tratasse de uma penosa viagem de travessia, como o Dr. Thomas Trotter, cirurgião, descreveu o negreiro *Brookes* em 1783,<sup>121</sup> em que, após a refeição das nove horas, na qual congos e angolas comeram bananas e mandiocas, acompanhados por uma pequena porção d’água, foram conduzidos para o convés onde, mesmo acorrentados, dançavam, cantavam e batiam palmas ao som de um “banjo africano” e um velho tambor. Segundo ele, tal permissão era dada aos escravizados com fins terapêuticos de se exercitarem.<sup>122</sup>

Isso posto, acredito que, ao longo da travessia do Atlântico, lideranças religiosas eram embarcadas como escravas ou até mesmo eram forjadas, ao longo da viagem, com base em conhecimentos anteriores. A realidade do Valongo não escapava aos olhares estupefatos da maioria dos europeus que visitavam a cidade e traziam, em seu entendimento de mundo, a compreensão do atraso causado pela escravidão. Freireyss, portanto, não foi o único a retratar o que compreendia de tal espaço; a inglesa Maria Graham esteve no Brasil por três ocasiões na primeira metade do século XIX e, entre seus diversos trabalhos sobre o Novo Mundo, destaco *Journal of a Voyage to Brazil*. A primeira edição londrina de 1826 traz em sua contracapa uma ilustração de Augustus Earle intitulada *Slave Market at Rio de Janeiro*, presente do também viajante inglês para a autora.

#### Imagem 12 - *Slave Market at Rio de Janeiro* - Augustus Earle

---

<sup>121</sup> A imagem dessa embarcação figura até os dias atuais em livros acadêmicos e didáticos para demonstrar o interior de um navio negreiro e como os escravizados eram amontoados em seu porão. A imagem fora amplamente utilizada ao longo dos séculos XVIII e XIX nas campanhas abolicionistas norte-americanas.

<sup>122</sup> MANNIX, Daniel P.; COWLEY, Malcoln. *Black cargoes: a history of the atlântic slave trade*. New York: The Viking Press, 1962, p. 114-115.



Fonte: GRAHAM, 1824.<sup>123</sup>

Augustus Earle viveu no Rio de Janeiro entre os anos de 1820 e 1824, tempo suficiente para conhecer a rígida hierarquia da cidade e as imbricadas relações existentes no universo escravista. O artista voltaria anos mais tarde à cidade, em 1832, a bordo do famoso *Beagle*, servindo de excelente “guia turístico” para Charles Darwin nos mais diversos campos da cidade. O Brasil não seria o único destino do artista na América do Sul, tendo ele conhecido o Chile e o Peru nos anos em que morou no Rio de Janeiro. Tornou-se amigo de Maria Graham, a quem presenteou com três ilustrações para o *Journal of a Voyage to Brazil*.<sup>124</sup> Na ilustração apresentada na Imagem 12, a placa no alto da loja, no canto esquerdo, indica que se trata da “Rua do Vallongo”, onde crianças e adultos são expostos aos compradores de seres escravizados. Chama a atenção no trabalho do artista a cabeça raspada da maioria dos negros, o que remete à descrição feita por John Stedman sobre o Suriname.

Entretanto o que salta aos olhos na imagem, além da expressão de pavor impressa na face dos seres humanos vendidos, confirmando a complexidade desse momento e, claro, o olhar de quem denunciava a escravidão nos trópicos, é a provável presença de lideranças religiosas africanas na cena. Credito essa hipótese não só às informações apresentadas até aqui, mas à existência de duas figuras com um gorro vermelho na cabeça. Na imagem 10, em que Cavazzi apresenta um *xinguila* conduzindo uma cerimônia, este também faz uso

---

<sup>123</sup> GRAHAM, Maria. *Journal of a Voyage to Brazil and residence there, during part of the years 1821, 1822, 1823*. London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green, 1824. Imagem na contracapa.

<sup>124</sup> MARTINS, Luciana de Lima. *O Rio de Janeiro dos viajantes: o olhar britânico (1800-1850)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 150-154.

ritualístico de tal gorro. Outros indícios me ajudam a acreditar na propagação desse objeto ritualístico para o Rio de Janeiro ao longo de todo o Oitocentos: o afamado *Pai Quibombo Juca Rosa*, descortinado para a historiografia recentemente por Gabriela Sampaio, mas conhecido de qualquer transeunte da cidade após 1870, usava em suas cerimônias calça de veludo azul com franjas douradas, camisa branca e um gorro de veludo vermelho, com bordas douradas.

Imagem 13 - Juca Rosa em trajes ritualísticos



Fonte: SAMPAIO, 2009.<sup>125</sup>

Na fotografia tirada em estúdio por Rosa (Imagem 13), ele aparece acompanhado de seu ajudante João Maria da Conceição, que carrega uma vara na mão, semelhante à do africano captado pelo olhar atento de Earle, anos antes, no mercado do Valongo, na freguesia de Santa Rita. Para Gabriela Sampaio, o objeto nas mãos de João Maria da Conceição seria uma *macumba*, instrumento utilizado por ele nas reuniões presididas por Juca Rosa na Rua do Núncio.<sup>126</sup> Voltando ao mercado de escravos, A. P. D. G., viajante anônimo que visita o Rio de Janeiro e escreve suas impressões ao tempo de Dom João VI e sua corte, também capta uma cena dentro de um trapiche, onde africanos expostos são observados por possíveis compradores, nos traços inconfundíveis do anônimo autor (Imagem 14).

---

<sup>125</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 23. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

<sup>126</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, p. 188-189.

Imagem 14 - *Slave shop at Rio a Minas Merchant Bargaining*



Fonte: A.P.D.G., 1826.

Segundo A. P. D. G., na chegada ao Rio de Janeiro, os africanos eram desembarcados com “um pano de algodão em volta da cintura” e “um boné escarlate na cabeça”, cujo uso o autor pouco se preocupou em informar. Chamou mais a sua atenção o fato de a maioria ter a pele toda marcada por feridas e escarificações causadas por coceiras adquiridas no porão do navio.<sup>127</sup> Evidencia-se também na imagem a cabeça raspada dos que não usavam o gorro vermelho, o que poderia reforçar a ideia de distinção entre estes e os que usavam. Já o mercenário alemão que serviu nas fileiras do então recém-criado exército imperial como tenente-coronel, C. Schlichtorst, deixou em *O Rio de Janeiro como é* suas impressões sobre o mercado de escravos no Valongo que ajudam a pensar nessas vestimentas:

Ao chegar ao porto, dá-se a cada escravo do sexo masculino ou feminino, um pano azul e um barrete vermelho, pois viajaram em trajes do Paraíso. Com essas tangas e barretes, veem-se longas filas de negros sendo levados como rebanhos de ovelhas para os armazéns dos traficantes, onde as transações continuamente se realizam, feitas com a mesma cautela com que na Alemanha se compra um cavalo.<sup>128</sup>

Em nota explicativa da edição atualizada pela coleção do Senado Federal, a justificativa para a roupa é de que “é o que se vê em todas as descrições e gravuras da época”, sendo citada como exemplo a gravura de A. P. D. G. existente no Museu Histórico Nacional, na região central do Rio de Janeiro. Seria a normalidade do uso do gorro vermelho entre

<sup>127</sup> A.P.D.G. *Sketches of portuguese life, manners, costume, and character*. London: Geo. B. Whittaker, 1826.

<sup>128</sup> SCHLICHTBORST, Carl. *O Rio de Janeiro como é 1824-1826* (Huma vez e nunca mais). Brasília: Senado Federal, [1943]/2000, p. 136-137. (Coleção O Brasil visto por estrangeiros).

alguns que faria Schlichthorst descrever que todos recebiam o acessório? As imagens caminham para a ideia de distinção, já que nem todos os internos o usavam. O fato é que a travessia do Atlântico era sentida pelo olhar de “metáforas conceituais” comuns entre centro-africanos, ganhando, portanto, atual importância para que o estudo do sagrado e da contribuição africana possa se aproximar ao máximo do que seria a compreensão cosmológica dos escravizados que desembarcaram no Rio de Janeiro sobre essa travessia do Calunga. Slenes destaca a importância do vínculo com o navio, para os mais diversos grupos de africanos na América:

Em retrospectiva, uma parte notável de sua afirmação de que a experiência no navio escravo surgiu em grande parte na imigração dos africanos era evidência de que as pessoas escravizadas no Caribe usavam frequentemente a metonímia “ship” para “shipmate”: a saber, sippi (navio) no Suriname e batimento (francês para “grande navio”) em São Domingos. Pode-se adicionar a esta carabela (espanhol para “caravela”) em Cuba. No Brasil, o termo era malungu, não uma palavra em português [...] com significado alargado de “camarada, companheiro, parceiro” e “irmão adotivo”, bem como de “companheiro no mesmo navio escravo”.<sup>129</sup>

Os trabalhos de Slenes vão na direção de decifrar as metáforas conceituais para a travessia do Atlântico, para as grandes propriedades do Sudeste na primeira metade do século XIX, momento em que predominavam os falantes de quimbundo e quicongo nas plantações. Segundo esse autor, os cultos de aflição-fruição realizados no Congo no início do século XX seriam a chave para compreender o sentido de canoa, assim como a compreensão das religiões de matrizes africanas atualmente. Slenes encontra fortes semelhanças entre o rito presenciado por Stedman no desembarque no Suriname e um culto de aflição *Kimpassi* realizado entre os *Mpangu* no Sul e um *Bakhimba* entre os *Yombe* no Nordeste, pelas lentes do Reverendo Van Wing, que publicou, em 1938, *Études Bakongo II, Religion et Magie*. O ritual de iniciação simbolizava a “morte” e o início para uma nova “vida comunitária de fruição”. Em demonstração de consonância com o mundo sagrado, os iniciados raspavam suas cabeças.<sup>130</sup>

Acredito que tal interpretação pelas lentes dos rituais de aflição-fruição seja a chave também para compreender as celebrações praticadas por centro-africanos na primeira metade do Oitocentos na cidade do Rio de Janeiro. Os que atravessavam o Atlântico acabavam por desempenhar o papel de *ngangas* diante das traumáticas experiências, entretanto é possível

---

<sup>129</sup> SLENES, Robert W. Metaphors to live by in the Diaspora: conceptual tropes and ontological wordplay among Central Africans in the middle passage and Beyond. In: ALBAUGH, Ericka A.; LUNA, Kathryn M. *Tracing Language Movement in Africa*. Oxford: Oxford University Press, p. 346-347.

<sup>130</sup> SLENES, Robert W. *Metaphors to live by in the Diaspora...*, Oxford: Oxford University Press, p. 359.

pensar na multiplicidade de funções desenvolvida por velhos e/ou novas lideranças religiosas forjadas pela necessidade. Agora não mais divididos cada qual com suas habilidades específicas como nas regiões da África Centro-Occidental, mas sim com o acúmulo de responsabilidades, principalmente pela emergente necessidade de aplacar a ira dos mortos e ancestrais, mobilizando o divino poder de cura, a manipulação das plantas e de várias propriedades naturais para se conectar com o sobrenatural, buscando afastar a má sorte causada por um feitiço mal intencionado, enfim tantas outras funções, aglutinadas em uma liderança creditada ao poder desagregador do tráfico.

Concluo este capítulo apresentando as impressões de uma parisiense radicada no Rio de Janeiro com sua família, na virada da primeira para a segunda metade do Oitocentos. Fugindo dos desdobramentos da Revolução Francesa, Adèle Toussaint-Samsom, marido e filhos desembarcam em 1849 na corte. Escritora, seu olhar no Brasil atentou na situação da mulher, livre ou escrava, seus infortúnios causados pelas mazelas da escravidão. Em 1855, quando toda a família Toussaint se viu acometida da cólera, doença comum para o contexto da corte e que assolava os recém-chegados à capital do Império, onde rapidamente tinham que se acostumar com as ruas insalubres do Rio de Janeiro, Adèle recebe como recomendação médica a busca por bons ares. A caminho da profilaxia, a família rumou para o interior do Recôncavo do Rio de Janeiro, em direção à fazenda São José, situada algumas léguas do porto da Piedade, na vila de Magé.<sup>131</sup>

Certo dia, já recuperados, a escritora francesa e seu marido são convidados pelo dono da fazenda para batizarem um de seus filhos. Após a cerimônia católica, Toussaint teria pedido ao agora seu compadre para que a escravaria pudesse ser liberada de suas tarefas diárias e participar da confraternização. “O feitor fez então a distribuição da cachaça, dando a cada um apenas um copinho de cada vez, e o *batuco* [grifo do original] começou. Gostaria de poder dar a meus leitores uma ideia daquela *estranha cena e daquela dança selvagem... Tentemos*”.<sup>132</sup> [Grifos meus.] A narrativa da autora francesa para o que cria àquela altura ser um festejo comemorativo pelo batizado de um dos filhos do senhor, seguido de um dia de folga, é recheada de significados para a conclusão deste capítulo, que buscou apresentar o enraizamento de cerimônias centro-africanas aflitivas de busca pela cura física e principalmente espiritual. Destaca-se o fato de sua execução, em 1855, ser marcada pela

---

<sup>131</sup> POSSIDONIO, Eduardo; BEZERRA Nielson. Religiosidades africanas em tempos de escravidão: batuques e candomblés no Recôncavo do Rio de Janeiro, século XIX. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, v. 6, n. 10, p. 66-85, jan./jun. 2016.

<sup>132</sup> TOUSSAINT-SAMSON, Adèle. *Uma parisiense no Brasil*. Rio de Janeiro: Capivara, [1883]/2003, p. 130-131.

intrigante semelhança com todos os demais rituais aqui apresentados, de Cavazzi ao longo do século XVII, em *Matamba*, às observação de Ladislau Batalha sobre as celebrações de um *quimbanda* em Angola do final do Oitocentos, no primeiro capítulo, até as “danças” públicas dominicais do Campo de Sant’Ana, na primeira metade do Oitocentos. A seguir, o que entendeu Adèle de uma celebração:

Grandes fogueiras haviam sido acesas no meio do pasto. *Um negro de alta estatura, outrora rei em seu país, logo surgiu, armado de uma comprida vara branca, sinal aparente, para eles de comando. Sua cabeça estava ornada de plumas de todas as cores, e guizos prendiam-se em torno de suas pernas.* Todos inclinavam-se diante dele com respeito enquanto passeava com circunspeção, assim paramentado, *cheio de uma suprema majestade.* Junto do rei postavam-se *os dois músicos que deviam conduzir o batuque;* um tinha uma espécie de enorme cabaça que continha outras seis ou sete de diferentes tamanhos, sobre os quais estava posta uma tabuinha muito fina. Com a ajuda de pequenas baquetas, que ele manipulava com grande destreza, o negro obtinha sons surdos, cuja monotonia parecia antes dever provocar o sono que outra coisa. O segundo músico, acorado sobre os calcanhares, tinha diante de si *um pedaço de tronco de árvore escavado, sobre o qual estava estendida uma pele de carneiro seca.* De tempos em tempos ele batia melancolicamente aquele tambor primitivo para reforçar o canto. Três ou quatro grupos de dançarinos logo foram pôr-se no meio do círculo formado por seus companheiros; as negras caminhavam em cadência, abanando-se com seu lenço e entregando-se a um movimento dos quadris dos quais mais acentuados, enquanto seus cavalheiros negros gritavam em redor delas, saltando de um pé com as mais grotescas contorções, e o velho músico ia de um a outro grupo, falando e cantando enquanto agitava suas baquetas com frenesi; por suas palavras, parecia querer incitá-los à dança e ao amor, enquanto os assistentes acompanhavam o batuque com palmas que lhe acentuavam o ritmo de uma maneira estranha e o rei passeava circunspecto, agitando seus guizos.<sup>133</sup>

Acredito estar diante da mais intensa descrição de uma cerimônia de cunho afro-brasileiro no Rio de Janeiro do Oitocentos. A riqueza de detalhes empregada na narrativa da autora reforça as ideias trabalhadas aqui sobre o ritual, por mais que ela acreditasse narrar uma festa. O ambiente de uma fazenda sempre era mais restritivo e vigiado, se comparado ao meio urbano, entretanto, com toda atuação dos agentes da fazenda, não faltaram a água ardente necessária à liturgia do culto, mesmo que servida em pequenas doses, sob o controle atento do feitor. Ressalto que, todas as celebrações apresentadas até aqui, iniciadas com a de Antônio Francisco e Leopoldo em 1899, na Introdução, bem como as demais celebrações em diferentes períodos e contextos, sempre lançaram mão do vinho ou da cachaça, ou seja, a bebida alcoólica ritualística. A liderança, presente em todas as análises feitas até aqui, era de tal modo reconhecida por sua eficácia ritualística, que a reverência prestada pelos fiéis fez Adèle Toussaint se imaginar diante de um outrora rei africano. Estava, na verdade, diante de um *nganga zumbi*, responsável direto por comandar a cerimônia e conduzir, por meio de

---

<sup>133</sup> TOUSSAINT-SAMSON, Adèle. *Uma parisiense no Brasil*. Rio de Janeiro: Capivara, [1883]/2003, p. 131-132. grifos meus.



pequenos atos performáticos estrategicamente estabelecidos, a comunicação com os espíritos, que usavam os médiuns, compreendidos quase sempre como dançarinos que se contorciam freneticamente, após o estabelecimento com o sobrenatural, causado, na ocasião, pelo uso obrigatório do *ngoma*, identificado como um tronco de árvore com pele de carneiro, a cabaça e a macumba, à qual a autora se refere como vareta fina tocada com a ajuda de uma baqueta.

Destaco a forte semelhança desta com as demais fontes expostas até aqui, da vestimenta ritualística do *nganga zumbi*, o cocar com penas coloridas, que perpassara o Atlântico e, tal como destacado por Zacharias Wagener para a Pernambuco do Setecentos, continuava como paramento obrigatório para o estabelecimento da eficácia da autoridade perante o grupo, bem como para a comunicação com o sobrenatural. A cabaça presa à perna, tal como identificado por Cavazzi, estabelecia a atenção do espírito ancestral que fazia, ao longo da cerimônia, uso do corpo dos integrantes iniciados e habilitados para tal função. Os que não incorporavam davam ritmo com as obrigatórias palmas e cantos. O *Pai Quimbombo Juca Rosa*, na Imagem 13, carrega em sua cintura uma bolsa, onde depositava seus encantos. Ladislau Batalha, sobre período semelhante em Angola, destacou que o *quimbanda* responsável pela cura trazia um pano enrolado em sua cintura e uma espécie de mochila, onde guardava os elementos necessários para o encanto, tais como o pó (*pemba*), peles de animais, chifres, entre outros.<sup>134</sup>

Pelo exposto até aqui, acredito que, entre as várias possibilidades de influência na construção do sagrado praticadas nas cerimônias da Ladeira dos Guararapes, na freguesia da Glória, que manteve seu funcionamento ao longo de toda a segunda metade do século XIX, não tenha escapado a Laurentino Inocêncio dos Santos a crença na ancestralidade e o devido cuidado que esse segmento merecia. Em cada canto da cidade, seria possível presenciar cerimônias ritualísticas voltadas para aplacar a ira dos espíritos, por mais que desavisados transeuntes acreditassem que tais performances fossem apenas diversão depois de uma longa semana de trabalho. Entretanto quem passava por rituais de iniciação, fosse na travessia por conta do tráfico, nos porões dos navios negreiros ou já dentro da própria cidade do Rio de Janeiro, conseguiria facilmente fazer a devida leitura de cada rito. A crença na *ventura* e *desventura* já estava amplamente propagada no início do Oitocentos, nos dois lados do Atlântico, assim como a ideia da maldade praticada por um agente da feitiçaria, que deveria rapidamente ser combatido por um líder religioso carismático e experiente. Em vários momentos seriam eles os *ngangas*, *xinguilas* e *quimbandeiros*.

---

<sup>134</sup> BATALHA, Ladislau. *Costumes angolenses*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1890, p. 30.

A construção cultural até aqui analisada pautou-se pela forte crença na ancestralidade e na real possibilidade que esta poderia interferir no mundo dos parentes vivos, o que obrigava a comunidade de escravizados e libertos a realizar rituais que acalmassem seus mortos e reestabelecesse o contato necessário feito ao longo de toda vida que, no caso do Rio de Janeiro, foram abruptamente interrompidos com a travessia do Atlântico. Os elementos aqui apresentados permitem pensar em *atos padronizados* para se compreender o ritual. Em todos os casos observados, foi patente a presença dos tambores de fruição, também chamados de *ngomas*, um dos elementos responsáveis pela comunicação entre o mundo dos vivos e dos *zumbis*, espíritos familiares divinizados, podendo ser omitidos liturgicamente ou por consequência da ocasião, como na experiência vivida pelos africanos boçais armazenados no trapiche do Valongo à espera angustiante de serem encaminhados aos seus novos destinos. Para a ocasião, não seria possível pensar na existência de tambores, contudo a possibilidade de cantar, dançar e gesticular estabeleciam os elementos necessários para o transe e a conexão com o mundo dos mortos.

Outro *ato padronizado* identificado nas fontes foi a presença dos líderes carismáticos responsáveis por comandar todo ato performático, cuja caracterização saltava aos olhos dos europeus que analisavam o cotidiano carioca. Pela repetição, é possível afirmar que consistiam em necessidades litúrgicas tais ornamentações; as penas, responsáveis por adornar as cabeças, estiveram presentes nos dois lados do Atlântico. MacGaffey, em *Fetishism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective*, compreende a figura do galo como um intermediário entre os mundos, sendo esse animal, com suas penas, o representante da alma.<sup>135</sup> Vidros também faziam parte da vestimenta, seriam esses objetos colocados em pequenas estatuetas os responsáveis pelo diálogo entre o *nganga*, líder religioso, e os espíritos *zumbis*. Dessa forma, não acredito na bebida alcoólica como um lenitivo para as agruras, mas sim como um elemento ritualístico caro para tais cultos. Como destacado, para o olhar desavisado, desconhecedor de costumes realizados pela maioria dos africanos ali envolvidos, a dança regada a cachaça facilmente seria confundida com festividade recreativa.

A ação ritualística apresentada para a primeira metade do século XIX teria colocado quem vivesse nesse contexto e buscasse por tal formação em contato com cultos de aflição-fruição, visando ao contato com a ancestralidade e ao pronto restabelecimento da ventura. A maneira como as fontes revelam permanências dá-se através da intensa semelhança entre os ritos observados desde Cavazzi, na corte da rainha Jinga, em meados do século XVII, até as

---

<sup>135</sup> MACGAFFEY, Waytt. *Fetishism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective*. *Journal of the International African Institute*, v. 47, n. 2, p. 172-184, 1977, p. 175.

lentes do pintor Zacharias Wagener, no Nordeste brasileiro sob o domínio holandês, onde se destaca a dança sendo comandada por uma liderança ornada com penas na cabeça e colares, assim como os líderes em Matamba. Tais ritos foram, na verdade, contínuos em solo americano, marcados por formalidade, estereótipo, condensação e fusão, tendo em vista que, das passagens descritas acima, passando pelas investigações do Santo Ofício nas regiões de Angola ao longo do século XVIII, revelando a constante prática dos *entebes*, até as cerimônias públicas do Campo de Sant'Ana, no Rio de Janeiro da primeira metade do Oitocentos, posso afirmar que tais rituais marcaram sociedades nos dois lados do Atlântico impactadas pela constante presença do tráfico de cativos, que desestruturava famílias, cortando laços com a ancestralidade.

Como exposto, o Rio de Janeiro tornou-se privilegiado palco para a análise de tais cerimônias, por reunir uma considerável quantidade de seres humanos que compartilhavam das mesmas angústias com o sobrenatural, de tal modo partilhando de um complexo religioso em que muito se aproximavam, acabavam por encontrar meios de exercer práticas de aflição-fruição visando atender e acalmar seus mortos e, de alguma maneira, equilibrar seus mundos distorcidos pelo cativo. E, por mais natural que pudessem parecer, a ponto de serem confundidas como recreação dominical, tais cerimônias, como demonstrado ao longo deste capítulo, cercavam-se de profundas formalidades, marcadas pela rigidez litúrgica ao longo de séculos, seguidas de estereótipos. E o que outrora fora interpretado como alegria, hoje releio e compreendo como angústia ritualística em busca do restabelecimento de uma normalidade cotidiana, ou seja, o sagrado, nas ruas cariocas, passava obrigatoriamente por uma gramática simbólica oriunda dos mais diversos povos centro-africanos provenientes das zonas atlânticas da África Centro-Occidental. Contudo os viajantes não estariam de todos equivocados. Annette Drews, em *Gender & ngoma*, ao visitar a obra de Janzen e presenciar rituais de aflição-fruição, destacou que, se os rituais fossem frutíferos, alcançando o intento para o qual foram preparados, a cerimônia acabaria em grande festa, contando com bebidas e uma grande refeição para todos.<sup>136</sup> Talvez seja esse um caminho para se compreender o final das cerimônias festivas de *candomblé*, nas quais, ao término do ritual, tem início um grande samba marcado por atos de comensalidade.

---

<sup>136</sup> DIJK, Rijk van; REIS, Ria; SPIERENBURG, Marja. *The quest for fruition through ngoma: the political aspects of healing in South Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000, p. 46.

## CAPÍTULO 3

### FAZER O SANTO DE CABEÇA: INICIAÇÃO E APRENDIZAGEM NAS CASAS AFRO-CARIOCAS DO OITOCENTOS

#### 3.1 Cotidianos do sagrado

A formação religiosa do curandeiro da Glória Laurentino Inocência dos Santos deu-se em uma cidade marcada pelo misticismo e pela forte influência do sagrado na vida de todos os moradores da corte, dos mais variados segmentos sociais, nacionalidades e idades. Quem vivia em tal contexto carioca estava, de certa forma, obrigado a respirar os ares sagrados da corte brasileira, fosse por escolha pessoal por participar de algum ritual sacro, oficial ou não, fosse pela força dos costumes da urbe, que impunha a todos os transeuntes as mais variadas manifestações litúrgicas a céu aberto ou apenas por sentir parte de sua realização, como os ensurdecedores sons dos tambores presentes nos cultos afro-brasileiros. Por esse prisma, apesar de predominar como religião oficial, o catolicismo era marcado por fortes influências africanas, principalmente pelas provenientes dos portos centro-africanos. O catolicismo celebrado nas ruas da urbe, conflitando com inúmeras práticas tradicionais de origem africana, era em muito semelhante ao catolicismo praticado do outro lado do Atlântico, em Luanda.

Compreender as escolhas sagradas de Laurentino Inocência dos Santos, visto por fiéis como curandeiro, atendendo diante de “ricos e alfaiados altares” repletos de santos católicos e cruzeiros, passa obrigatoriamente por compreender as confluências religiosas existentes na corte ao longo do século XIX, na transição entre a primeira e a segunda metade, com um grandioso aporte de africanos desembarcados nos portos como escravos, e, claro, renovando e promovendo a constante transculturação já apresentada no capítulo anterior, bem como em contraponto com a segunda metade, quando, fruto da Lei Eusébio de Queiroz, em 1850, finda a entrada de novos escravizados. Partindo daí, deu-se a formação daquelas que, no século XX, ficariam conhecidas como religiões afro-brasileiras, com os costumes já existentes na corte, sem a comum renovação, que perduraram no Rio de Janeiro assim como em todas as áreas escravistas do Brasil ao longo dos trezentos anos de tráfico transatlântico.

No Rio, quase todos os dias eram marcados por celebrações de algum santo ou santa do calendário católico. Uns com mais, outros com menos deferências, demarcavam seus espaços na mente e corações dos fiéis, conforme o fervor e as possibilidades dos membros das irmandades para a realização de missas, procissões, festejos, ornamentos, presença de

proeminentes membros da corte, entre outras formas de distinção entre os viventes. Manuel Antônio de Almeida, relatando um tempo anterior ao nascimento de Laurentino, mais precisamente “o tempo do rei”, Dom João, chamou a atenção para as festas que fervilhavam na cidade:

Um dia de procissão foi sempre um dia de grande festa, de lufa-lufa, de movimento e de agitação; e se ainda é hoje o que nossos leitores bem sabem, na época em que viveram as personagens desta história a coisa subia de ponto; enchiam-se as ruas de povo, especialmente de mulheres de mantilha; armavam-se as casas, penduravam-se às janelas magníficas colchas de seda, de damasco de todas as cores, e armavam-se coretos em quase todos os cantos.<sup>137</sup>

Procissões eram preparadas com esmero. Segundo Manuel Antônio de Almeida, o cuidado não era marcado apenas pela devoção ao santo, mas também pela rivalidade entre irmandades, que buscavam nos detalhes uma melhor apresentação de seu patrono e a distinção de seus membros. Pelas ruas da urbe, sinos marcavam com suas toadas as celebrações e os constantes acontecimentos do dia. Sabia-se pelas badaladas o tipo de celebração que se avizinhava, fossem elas novenas, missas, procissões, Semana Santa, preparação para celebração das exéquias, entre tantas outras.

Os mesmos viajantes que se encantavam e se espantavam com as celebrações africanas, como demonstrado no capítulo anterior, descreviam também com profundo espanto as festas populares católicas espalhadas pelo calendário da cidade. Tal espanto, como já mencionado, tinha suas razões amparadas no protestantismo, por serem, muitas vezes, britânicos. Entretanto parte das manifestações cristãs existentes nas ruas do Rio de Janeiro já estava reinterpretada pelas lentes de um catolicismo africano, praticado do outro lado do Atlântico, desde os primeiros contatos entre Diogo Cão e o governante do Soyo, em 1482. A conversão do *mani* Congo, *Nzinga a Nkuwu*, posteriormente chamado de Dom João I, e todo esforço empreendido por Afonso I, seu sucessor, para a propagação do cristianismo no Reino do Congo, contribuíram para a fusão entre as religiões tradicionais centro-africanas com o cristianismo católico, nascendo uma nova religião.<sup>138</sup> Portanto os seres humanos desembarcados nos portos do Sudeste não encontrariam maiores dificuldades para darem continuidade aos costumes praticados, por exemplo, em São Paulo de Luanda, capital

---

<sup>137</sup> ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. Santiago, Chile: Klick Editora, 1997, p. 61.

<sup>138</sup> THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004. THORNTON, John K. Afro-christian syncretism in the kingdom of Kongo. *Journal of African History*, v. 54, p. 53-77, 2013. THORNTON, John K. *The Kingdom of Kongo and Palo Mayombe: reflections on an African-American Religion*. *Slavery & Abolition. A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, v. 37, n. 1, p. 1-22, 2016.

portuguesa, marcada pela forte presença de irmandades, incluindo a de homens pretos e pardos.

Um bom exemplo é a forte presença da devoção a Nossa Senhora do Rosário entre os moradores de Angola e sua posterior propagação em Lisboa e, principalmente, nas regiões coloniais do Brasil. Nos dias atuais, o país ainda é marcado pelo culto à Virgem do Rosário, e suas bicentenárias igrejas marcam a arquitetura colonial de inúmeras cidades brasileiras.<sup>139</sup> Para a realidade aqui estudada, Lucilene Reginaldo destacou que a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, nas mais variadas cidades brasileiras no contexto escravista, servia de alento para os que compulsoriamente atravessavam o Atlântico como escravizados.<sup>140</sup>

Acredito que esse cristianismo africano, nascido do contato e do intenso processo de crioulização entre as práticas lusas e as tradicionais religiões centro-africanas, era colocado na mesa de negociações entre as mais variadas manifestações religiosas da corte. Assim, era essa reinterpretação da fé católica que acabava por pautar os rituais tradicionais nas ruas do Rio de Janeiro, ou seja, as escolhas para suas práticas religiosas tradicionais feitas em solo brasileiro pelos bacongos, ambundos e ovimbundos, que foram os principais povos desembarcados nos portos do Sudeste na primeira metade do século XIX, passavam pelas lentes do catolicismo africano, que, à época, já contava com mais de trezentos anos de propagação pelos reinos centro-africanos. É necessário observar que o período ainda sentia a forte influência de um catolicismo barroco, do século anterior, marcado, segundo Margareth de Almeida Gonçalves, pelo “sincretismo de padrões culturais”, possibilitando aos fiéis a aproximação com outros credos e culturas, dada a existência de “elementos de extrema plasticidade”.<sup>141</sup>

Em *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*, John Thornton, além de desenvolver a teoria aqui tomada como base, de nascimento de um novo cristianismo africano como resultado da acomodação da filosofia e do conhecimento africano com o cristianismo europeu, demonstrou as possibilidades de diálogo contínuo entre ambas as partes, pautado pela noção de revelação. Esta, segundo Thornton, servia como janela para o outro mundo, e pessoas especializadas necessitavam constantemente de contato com esse outro lado para

---

<sup>139</sup> Para melhor compreensão das origens do culto à Virgem do Rosário e sua propagação nos dois lados do Atlântico, pelas mãos de pretos angolas, ver: REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

<sup>140</sup> REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas...*, 2011, p. 90.

<sup>141</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé: andarilhas da alma na época barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p. 29-31.

manterem vivas suas crenças e seus fiéis.<sup>142</sup> O entendimento entre as mais variadas práticas sagradas acabou estabelecendo pontos de semelhanças, entre os quais se destaca a crença no outro mundo, de onde emanavam as revelações advindas de seres supremos e/ou de mortos. A existência de uma divindade suprema era outro ponto de aproximação. Deus, na revelação cristão dos missionários, foi, ao longo dos séculos, associado a *Reboucou*, na Senegâmbia; *Vodu*, em Aladá; *Zambi Anpungo*, em Angola, desde o início da catequização católica e posteriormente protestante.<sup>143</sup> Por fim, outra importante semelhança entre os complexos religiosos cristãos e diversos povos africanos era o conhecimento que chegava aos povos pela revelação.<sup>144</sup>

O cristianismo, segundo Thornton, passou a ser a aproximação entre os mais diversos grupos de africanos na diáspora. Contando com um clero forte, estruturado politicamente, tendo como principal base de revelação a Sagrada Escritura, contrastava, por exemplo, com a ausência de poder dos sacerdotes centro-africanos, que não contavam com uma fonte de aceitação uniforme, precisando constantemente provar sua eficácia no contato com o mundo dos mortos, bem como na resolução dos problemas. Um ponto fundamental a ser destacado era a ausência de ortodoxia por parte das religiões tradicionais centro-africanas, o que permitia, além da conversão, a convivência entre as duas tradições, sem que isso significasse contradição para os povos centro-africanos.<sup>145</sup>

Essas religiões compartilhavam costumes comuns na esfera do sagrado, como demonstrado por Willy de Craemer, Jan Vansina e Renee C. Fox, em *Religious Movements in Central Africa*, tendo como base em suas manifestações religiosas o complexo de ventura e desventura, em que a vida era pautada pela boa e pela má sorte. Esta era causada pela ação maléfica de feiticeiros, e líderes religiosos carismáticos, reconhecidos pela comunidade à sua volta, eram responsáveis pelo restabelecimento do equilíbrio e da ventura entre seus fiéis.<sup>146</sup> Não por acaso, as manifestações religiosas existentes nas ruas do Rio de Janeiro, mesmo de cunho tradicional africano, passavam pelo diálogo com as tradições cristãs e pela sua releitura. Cabe voltar ao flagrante sofrido por Laurentino Inocêncio dos Santos, em março de 1878, e repetido poucos meses depois pela mesma diligência policial, em janeiro de 1879,

---

<sup>142</sup> THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editor Campu, 2004, p. 312-314.

<sup>143</sup> THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, ...*, 2004, p. 344.

<sup>144</sup> THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, ...*, 2004, p. 314.

<sup>145</sup> THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, ...*, 2004, p. 325.

<sup>146</sup> CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. *Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study. Comparative Studies in and History*, v. 18, n. 4, p. 458-475, out. 1976.

liderada também pelo Dr. Corrêa Dutra, subdelegado da freguesia da Glória, local de moradia e atendimento do líder religioso, conhecido como eficaz curandeiro.

Saltou aos olhos dos profissionais da imprensa que cobriram o ocorrido exatamente o espaço ritualístico de Laurentino, do qual destacaram o luxo dos dois altares, erguidos nas salas de atendimentos, semelhantes aos de uma Igreja, chegando os jornalistas a elogiar tão grande requinte empregado no local. Não creio que as imagens de santos católicos, facilmente reconhecidas pelos jornalistas e comparadas com outros objetos que remetiam a costumes africanos, estivessem presentes na casa de Laurentino para, de alguma forma, esconder seu credo, escorando-se na religião oficial do Império. Tratava-se de um homem livre, proprietário da casa na Ladeira dos Guararapes e de outras propriedades, como se evidenciará adiante, não estando tutelado por nenhuma autoridade. Sua clientela conhecia bem seu espaço litúrgico e sabia o que buscava nas consultas oferecidas pelo líder religioso. Portanto as escolhas do curandeiro da Glória passavam pelas reinterpretações de um cristianismo africano existente na corte bem antes de seu nascimento, em 1821. Quem o procurava, de certa maneira, estava também preparado para compreender e assimilar essas trocas de “padrões culturais”.

Diante desse catolicismo africanizado, a população da corte, ao longo do século XIX, estava amplamente familiarizada com os costumes dos povos escravizados e forros nas ruas da cidade. E, dentro desse cabedal de costumes, as práticas sagradas tradicionais eram também normatizadas. Destaco como interessante exemplo o canto entoado diariamente nas ruas do Rio por trabalhadores, que, na primeira metade do século XIX, eram de maioria africana e de procedência das regiões atlânticas da África Centro-Occidental. Portanto grande parcela desses cantos era entoada em quicongo ou em quimbundo pelos mais variados grupos de trabalhadores que cortavam as ruas, ladeiras, becos e morros da cidade. Esses cantos eram entendidos pelos contemporâneos ouvintes como algo normal, como demonstrou Rafael Galante, em *Da cupópia da cuíca*, no qual estudou a diáspora dos tambores centro-africanos e sua propagação pelo mundo atlântico:

O Rio da primeira metade do XIX é, portanto, uma cidade acostumada à presença musical africana. Os cantos africanos dos trabalhadores da estiva marcaram o ritmo do cotidiano nas operações de carga, descarga e armazenamento dos trapiches do porto. Os pregões (a capela, ou acompanhados de música instrumental) entoados pela multidão de carregadores, vendedores ambulantes e quituteiras, em largos como o de São Domingos, da Sé, ou da Carioca, ou no grande mercado da



Candelária, dão à cidade, segundo a crônica estrangeira da época, um aspecto de grande feira africana.<sup>147</sup>

Acredito que os cânticos entoados ao longo da jornada de trabalho não serviam apenas para embalar ou até mesmo facilitar as pesadas atividades desenvolvidas, seriam, além de tudo, preces que compassavam as agruras das tarefas. Debret observou a função dos carregadores de café, responsáveis por transportarem as mercadorias até o porto do Rio. Eles tinham à frente capatazes entusiastas, “capazes de animar os homens com suas canções improvisadas”. Tais mestres distinguiam-se por carregar uma vara nas mãos com um lenço amarrado na ponta, funcionando como bandeira. Os capatazes carregavam também “um chifre de boi ou de carneiro” que o viajante francês identificou como um troféu para o líder e/ou um “talismã contra todas as infelicidades que poderiam ameaçar a marcha do grupo”. Além de ter a função de espantar infelicidades e problemas, o amuleto alimentava a fala desses líderes, permitindo-lhes a eficácia na liderança do grupo, do qual o viajante rapidamente ressaltou a “superstição dos soldados ocasionais”, comandados pelo capataz.<sup>148</sup>

No ano de 1848, o inglês Thomas Ewbank, andando pela Praia da Glória na direção de Botafogo, deparou-se com um grupo de africanos angolas. Seu espanto com a maneira como encaravam o trabalho em muito contribui para esta análise:

Enquanto a examinava [uma caixa de esmolas] ouvi um alarido que me assustou como se viesse do inferno. Realmente, procedia de espíritos sombrios. Era um grupo de vinte negros, cada um deles tendo sobre a cabeça um ou mais artigos de mobiliário doméstico – cadeira, mesas, armações de cama, colchões, painéis, caçarolas, candelabros, jarros de água e louças – tudo pertencente a uma família que se mudava para nova casa. Cantando apenas nos intervalos, passavam em silêncio pela parte baixa do Catete e em seguida iniciaram de novo o canto de Angola que a princípio me surpreendera. Lá seguiam, continuando seu trote lento e sacudido! O que ia a frente usava calças que terminavam nos joelhos, uma faixa de lã vermelha ao redor da cintura, uma rodilha sobre a cabeça, sujas franjas coloridas caíam até a metade de suas costas e nas mãos uma matraca ornamentada com pedaços de pano e com a qual marcava o compasso e abria caminho.<sup>149</sup>

Os vinte negros contratados para realizarem uma mudança na freguesia da Glória espantaram o viajante inglês com seus “alaridos” como se viessem do inferno. Mesmo morando desde seus 27 anos nos Estados Unidos, onde chegou em 1819, o inglês não teve

---

<sup>147</sup> GALANTE, Rafael Benvindo Figueiredo. *Da cupóia da cuíca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro* (Sécs. XIX e XX). 2015. 146 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 30.

<sup>148</sup> DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial, [1839]/2015, p. 282.

<sup>149</sup> EWANK, Thomas. *Vida no Brasil: ou diário de uma visita à terra do cacauceiro e das palmeiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1856]/1976, p.78.

dificuldades para identificar a origem do idioma usado pelos trabalhadores como “o canto de Angola”. É interessante perceber a presença de um marcador de compasso, ou seja, uma espécie de líder, responsável por abrir os caminhos para os demais carregadores. Assim como os carregadores de Debret, que contavam com um capataz que, além de abrir os caminhos, cuidava da sorte dos demais trabalhadores, o responsável por essa função na Glória provavelmente se distinguia pela diferente vestimenta, levando-se em conta que foi o único a ter as vestimentas descritas pelo viajante inglês.

Tais trabalhadores, responsáveis pela condução do grupo, tinham características que permitem acreditar que desempenhavam as funções de comando, utilizando-se de elementos sagrados, comuns nas culturas centro-africanas. Por exemplo, os chifres, que, em outro momento, foram compreendidos por Thomas Ewbank como elemento de sorte que seria comum em várias paredes de lojas da cidade (Imagem 15).

Imagem 15: Chifres (*Os cornos*) em uma loja do Rio



Fonte: EWBANK, [1856]/1976, p. 189.<sup>150</sup>

O contexto era de naturalização dos cantos, preces e orações centro-africanas pelas ruas da urbe, saltando aos olhos apenas de viajantes recém-chegados na corte, que se encantavam com a cidade mais africanizada da América. Tais cantos, conhecidos como “de trabalho” vissungos não podem ser separados das questões religiosas. O cotidiano sagrado estava presente na vida de centro-africanos na primeira metade do século XIX. Assim como em suas vidas antes da travessia do Atlântico, a vida social não diferia da cotidiana, devendo, a meu ver, ser analisada desse modo a realização das atividades nas ruas da corte.

Chama a atenção na narrativa de Thomas Ewbank a vestimenta do responsável por puxar o canto e, conseqüentemente, conduzir o grupo. O líder que entoava os cantos de

---

<sup>150</sup> EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil...*, [1856]/1976, p. 189.

Angola trajava calças azuis de veludo, um pano vermelho pela cintura, com uma maraca nas mãos enfeitada com fitas de pano, levando as cantigas de acordo com o ritmo que desejava para a caminhada do grupo. A essa altura, alerta para as pinturas do inglês William Gore Ouseley (Imagem 16), que visitou o Rio de Janeiro e a parte sul do país na primeira metade do século XIX e que, mais de uma vez, em seu caderno de gravuras, apresentou africanos exatamente com a mesma vestimenta. Cabe ainda lembrar a fotografia mostrada na Imagem 13, no capítulo anterior, anexada ao processo movido contra Juca Rosa, como prova de estelionato, em que o líder religioso, em trajes cerimoniais, veste exatamente a mesma roupa captada pelas lentes de Ouseley e descrita por Ewbank, aproximando-se também dos carregadores de café mostrados por Debret. Portanto cabe pensar em mais uma tarefa desenvolvida por quem apresentava características de liderança religiosa pelas ruas da cidade.

Imagem 16 - Rio de Janeiro: Serra dos Orgaos, Cabeça do Fraile



Fonte: OUSELEY, 1852, gravura 19.<sup>151</sup>

O revelador caderno de esboço de Jean Baptiste Debret constitui um interessante instrumento para análise, já que não se trata de um trabalho finalizado por uma edição pensada muitas vezes distante de seu contexto, mas é um material utilizado para captar as

---

<sup>151</sup> OUSELEY, Gore. *Description of views in South America*. London: Thomas M Lean 26 Haymarket, 1852, gravura 19.

imagens quase em tempo real, para depois, sim, serem repensadas em um ateliê. Dessa perspectiva foi que o pintor integrante da Missão Artística Francesa captou um carregador de café portando o que chamou de *marotte portée*, “espécie de amuleto usado por um negro carregador de café”. A imagem mostra um carregador de café que equilibra a grande saca do produto na cabeça, com o auxílio de uma das mãos, mas que, com a outra, carrega naturalmente uma pequena estatueta, aparentemente feita de madeira, medindo pouco mais de dois palmos. Contudo, mesmo com seu diminuto tamanho, Debret fez questão de reproduzi-la em duas tomadas, uma frontal e outra de perfil, dessa forma sendo possível perceber que, junto ao corpo da estatueta encontravam-se mais duas em menor tamanho, atadas em sua perna. A estatueta recebia como acabamento a cabeça de uma ave, com destaque para seu bico e suas penas despontando para cima. O carregador, apenas vestido com uma tanga, trazia em seu corpo listras vermelhas pintadas (Imagem 17).

Imagem 17 - *Manipanso - marotte portée*



Fonte: DEBRET, 1820, p. 7.<sup>152</sup>

O próprio Debret reconhece o pequeno objeto como um amuleto utilizado pelo carregador de café. Essa pequena estatueta se aproxima do que, em solo centro-africano, seria chamado de inquice, e que, nas ruas do Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, propagou-se, como já exposto, como *manipanso*. Destaco que nenhuma dessas estatuetas seria utilizada

---

<sup>152</sup> DEBRET, Jean-Baptiste. *Costumes du Brésil*. Dessinateur. Bibliothèque Nationale de France. Gallica, 1820, p. 7.

sem o devido preparo de uma liderança religiosa, geralmente um *nganga*, responsável pela colocação do encanto na pequena imagem para que esta fosse o receptáculo do espírito. É instigante ver a preparação de tal instrumento, contendo elementos retirados de uma ave, vítima comumente imolada nas cerimônias nos dois lados do Atlântico. John Janzem e Wyatt MacGaffey, em *An anthology of Kongo religion: primary texts from Lower Zaire*, demonstram como o frango, muitas vezes, era utilizado para acalmar os espíritos dos antepassados, sendo o sangue dessa ave, após sacrifício ritualístico, aspergido em seus túmulos.<sup>153</sup> O missionário Van Wing, analisando funerais *Mpangu*, observou que o cortejo era comandado por músicos que carregam, além de seus instrumentos, um chifre e uma galinha viva, que tem suas penas arrancadas ao longo do cortejo.<sup>154</sup> Wyatt MacGaffey, conforme mostrado no capítulo anterior, captou a metáfora da pena para os cultos centro-africanos, já que as palavras em muito se associavam à alma, *nsala*.<sup>155</sup>

Torna-se evidente que o cotidiano de africanos e crioulos, ao longo do século XIX, nas ruas do Rio de Janeiro, não era, em nenhum momento, dissociado de suas experiências religiosas, e estas pautavam as escolhas e os caminhos a serem percorridos. Não por acaso, a cidade do Rio de Janeiro, ao longo daquela centúria, tornou-se local propício para cerimônias de iniciação ritualísticas, necessárias a todos que desejassem maiores aprofundamentos nas práticas afro-cariocas.

### 3.2 Iniciações

Como exposto, práticas religiosas africanas se misturavam naturalmente com o calendário litúrgico católico, tornando-se curiosamente naturais aos olhos dos que vivessem nesse contexto. Assim, como as danças ritualísticas abordadas no capítulo anterior, rituais profundos de iniciações foram frequentemente executados pelas ruas da urbe, porém nem sempre compreendidos por quem os descrevesse.

Em um desses momentos, Debret captou o que chamou de *Negras novas levadas ao batismo*, o que naturalmente compreendeu como momento em que africanas recém-desembarcadas na corte seriam levadas à pia batismal, visando seguir os princípios católicos (Imagem 18).

---

<sup>153</sup> JANZEM, John M.; MACGAFFEY, Wyatt. *An anthology of Kongo religion: primary texts from Lower Zaire*. Kansas: University of Kansas, 1974.

<sup>154</sup> WING, J. Van. *Études Bakongo: sociologie – religion et magie*. Brugge: Desclée de Brouwer, 1959, p. 248.

<sup>155</sup> MACGAFFEY, Wyatt. Fetichism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 47, n. 2, p. 172-184, 1977, p. 177.



Imagem 18 - Negras novas levadas ao batismo



Fonte: DEBRET, [1839]/2015, p. 456.<sup>156</sup>

A cabeça raspada provavelmente pode ter levado o autor a imaginar que a cena captada por ele era a de recém-desembarcados nos portos negreiros da cidade, já que a maioria tinha essa característica, como já tratado no capítulo anterior. Entretanto causa profunda estranheza a vestimenta escolhida para a cerimônia de batismo. Destoava por completo dos costumes da época, do padrão de roupas para a entrada em uma celebração católica. Os olhares de outros viajantes captaram diversos momentos em que africanas e crioulas se dirigiam para as missas e/ou irmandades. Momentos de devoção, marcado principalmente pelo zelo no vestir. Saltam aos olhos outros fatores da imagem 18, por exemplo, os ombros estão desnudos, diferentemente da visão captada por Sheila de Castro Faria, em *Sinhás Pretas, damas mercadoras*, em que africanas desfilavam com luxo suas vestimentas e joias nas celebrações litúrgicas católicas em São João del Rei e na cidade do Rio de Janeiro.<sup>157</sup>

O importante caderno de registros de Debret, já citado e utilizado aqui, serve de base para o levantamento de tais hipóteses, pois nele existe um esboço no qual o pintor francês

<sup>156</sup> DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil...*, [1839]/2015, p. 456.

<sup>157</sup> FARIA, Sheila Siqueira de Castro. *Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. 2004. Tese para professor titular em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

chama pelo mesmo nome, *negra em trajes de batismo*, uma mulher de cor preta, que é apresentada com a mesma indumentária branca, rendada, que a mostrada na *Viagem Pitoresca*, entretanto com um vestido mais curto, mas com os mesmos característicos cordões ritualísticos. Chamo a atenção para a semelhança da vestimenta das negras adultas com as das duas crianças, não só quanto ao vestido, mas também aos colares, que acredito serem ritualísticos, o que permite inferir que se tratava de uma vestimenta obrigatória para a cerimônia.

Cabem alguns questionamentos acerca da prancha criada por Debret. Não duvido da cena, pois chamaria a atenção de qualquer estrangeiro um grupo de pretos entrando em uma igreja em trajes diferentes do habitual, principalmente dos de missa. Para a mesma imagem, o artista francês afirma que a madrinha segue contrita para a cerimônia, sua roupa, portanto, atende aos padrões litúrgicos de então – coberta por completo buscando o recato que o ambiente exigia.<sup>158</sup>

*A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, de Mary Karasch, é uma obra única, consagrada ao longo de anos pela historiografia, não só como leitura obrigatória para as pesquisas sobre escravidão urbana no Brasil, mas como apontadora de novos rumos para a pesquisa. É exatamente nesse caminho que segue minha discordância da interpretação dessa autora. Para a mesma cena de Debret, Karasch acredita ser de fato uma cena de batismo de negras recém-desembarcadas na cidade, pois suas cabeças raspadas seriam resultado do costume empregado por traficantes negreiros, visando, por meio do asseio, evitar doenças e mortes na travessia do Atlântico. Entretanto alguns indícios demonstrados por Debret na mesma prancha e em outros trabalhos, cruzados com outras fontes que revelam os costumes sagrados praticados dentro das freguesias urbanas do Rio de Janeiro do Oitocentos, fazem-me crer que a cena captada pelo viajante seria comum no dia a dia da urbe, tratando-se, portanto, de um já ressignificado processo de inicialização nas religiões tradicionais afro-cariocas.

Quanto às cabeças raspadas, assim como ocorrera no navio do capitão John Gabriel Stedman, no desembarque no Suriname, como abordado no capítulo anterior, cabe lembrar que a ação fora feita pelos próprios africanos, apresentando símbolos ritualísticos, com cacos de uma garrafa, sem o auxílio de sabão, seguidos por danças e palmas pelo convés do navio.<sup>159</sup> A imagem de Debret demonstra que rituais não eram feitos apenas em momentos de grande aflição, como o exemplo do navio ou dos africanos recém-desembarcados no

---

<sup>158</sup> DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil...*, [1839]/2015, p. 455.

<sup>159</sup> STEDMAN, John Gabriel. *Narrative of a five years expedition against the revolted trade of Suriname*. Baltimore; Londres: Johns Hopkins University Press, 1790, , p. 214-215. v. 1.

Valongo, analisados pelo naturalista alemão Georg Wilhen Freyreiss, colocados em trapiches de engorda, aguardando pelo incerto futuro na nova realidade imposta pela escravidão.<sup>160</sup>

Após o período de ladinização, africanos e seus descendentes passavam por rituais de inicialização de modo menos traumático do que as primeiras experiências de desembarque. Assim, como apresentado por Thornton em *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*, o catolicismo virava o ponto de diálogo entre os mais variados povos que ocupavam as ruas da urbe ao longo de todo o século XIX.<sup>161</sup> Como já exposto, o contato entre religiões e o nascimento de novas realidades sagradas iniciaram-se na extensa costa africana, onde ocorreram contatos com portugueses, principalmente pelos centro-africanos, já que, desde o século XVI, o reino do Congo, principal da região, voluntariamente, pelas mãos de Dom João I e posteriormente por seu filho Dom Afonso, convertera-se ao cristianismo, abrindo caminho para uma reinterpretação da religião romana, pelo olhar cosmológico centro-africano. O mesmo aconteceu com os reinos vizinhos ao Congo, como o Ndongo, da rainha Jinga, que, de alguma forma, acabaram por abraçar a fé, formando uma nova religião, em que o protagonismo das religiões tradicionais, antes do contato com europeus, era visível.

Assim, não seria merecedor de nenhum estranhamento o fato de se compreender um intenso período de iniciação ritualística, passando pela necessidade litúrgica de visita à igreja para o acompanhamento de uma missa ou outra cerimônia católica. Talvez análises feitas no século XX, com base em observações etnográficas e comparações com escritos próximos ao final do Oitocentos, permitam lançar luz nessas cerimônias. Arno Vogel, Marco Antonio da Silva Mello e José Flávio Pessoa de Barros, em *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*, analisam os aspectos ritualísticos envolvendo uma feitura de santo, comum iniciação ritualística presente nos dias atuais para as mais variadas casas de umbanda e candomblé no Brasil. No capítulo dedicado à compreensão da romaria, buscam explicação dos motivos que levam um iaô ir à missa:

Uma destas sequências, em particular, parecia, à primeira vista, incongruente e, até mesmo, enigmática. A *feitura* do filho-de-santo só era considerada completa depois que tivesse sido levado, com seus irmãos-de-barco, a uma igreja católica para assistir à missa. Esta *obrigação* da liturgia do candomblé dá origem a um cortejo

---

<sup>160</sup> FREIREYSS, Georg Wilhen. Viagem ao interior do Brazil nos annos de 1814 – 1815. *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*. v. 11, p. 158-228, São Paulo, Typographia do Diário Official, 1907, p. 223.

<sup>161</sup> THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico* (1400-1800). Rio de Janeiro: Campus, 2004.



misterioso, que os etnógrafos registraram sem surpresa aparente, e que, no entanto, nos pareceu um fato espantoso.<sup>162</sup>

Esses autores compreendem tal processo de inicialização como uma sequência de fases canônicas, em que os ritos começam pelo chamado *borí*, uma tradicional cerimônia da tradição dos orixás, na qual se cultua, não por acaso, a cabeça do indivíduo, já que esta seria, segundo Nei Lopes, a “sede da razão e da inteligência”, recebendo, dessa forma, oferendas e sacrifícios. Esse autor ainda destaca em seu verbete que, em Cuba, seguidores dos cultos bantos dão de comer à cabeça (*ntu*). A palavra de origem iorubá significaria “prestar culto à cabeça”.<sup>163</sup> Após toda sequência canônica, os neófitos passariam pela “saída-de-santo”, sobre a qual, intrigados, os autores de *A galinha d'angola* mostram-se profundamente incomodados com a necessidade de comparecimento a uma missa, chegando a questionar os escritos de Édison Carneiro e Roger Bastide, que não teriam dedicado maiores aprofundamentos e explicações para tal fase do ritual.

Dessa forma, acreditavam no ato da romaria como algo desagregador: “Para o pensamento científico, no entanto, essa gazuza funciona ao contrário. O sincretismo, ao invés de abrir, fecha as portas à compreensão. Era preciso desmascará-lo, seja como um erro da razão, seja como ‘ilusão da catequese’”. A última expressão foi pega de empréstimo em Nina Rodrigues, quando este analisou os africanos remanescentes da Bahia. Dentro da perspectiva de erro sincrético, o catolicismo fora entendido pelos autores de *A galinha d'angola* como detentor de uma função conjuntiva, com capacidade para englobar. Assim, a romaria seria entendida como resultado da preeminência da Igreja Católica nos espaços públicos.<sup>164</sup> Esses autores demonstram uma compreensível preocupação com o choque causado pela entrada dos iaôs no templo durante a romaria, primeiro por reconhecerem o templo católico como capacitador de potencialidades perigosas, ligadas à topografia marcada pela presença de relicários e restos mortais, chegando a compará-los em semelhança com os “verdadeiros ‘assentamentos’” e os possíveis choques entre os *egunguns* e os *orixás*. Talvez essa fosse a ponte de proximidade que levava à obrigatoriedade de tal ritual. Por fim, e não sem razão, os questionamentos estavam pautados pela hostilidade sofrida pelos iaôs e demais membros do barracão ao entrarem em outro espaço litúrgico que não era o seu de costume, ficando expostos aos possíveis ataques da comunidade ou até mesmo do celebrante.

---

<sup>162</sup> VOGUEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas; FLACSO; Niterói: EDUFF, 1993, p. 122. grifos dos autores.

<sup>163</sup> LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 244.

<sup>164</sup> VOGUEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha-d'angola...*, 1993, p. 124-125.

De tal modo, acredito, que a ida dos *iaôs* à missa em sua saída de santo, vista pelos autores como um feito escandaloso tanto na ordem moral quanto na sociológica, não fora interpretado pelo olhar das relações primevas entre portugueses e os mais diversos povos africanos, ainda do outro lado do Atlântico, e do nascimento de religiões resultantes desse contato. Portanto não se tratava de uma simples ilusão de catequese ou até mesmo de corrupção moral e sociológica; tratava-se de crença, de uma compreensão de mundo que passava pela leitura e reinterpretação de costumes tradicionais africanos e católicos. Assim, a missa deveria ser vista também como uma sequência canônica, necessária para o sucesso do ato performático ritualístico.

Grande prova de sua importância foi a sobrevivência de tais práticas ainda na primeira metade do século XX, quando começam seus naturais questionamentos, tendo em vista que a conexão com o continente africano estava cortada desde 1850, com o fim do tráfico. E não havendo renovação, as práticas ligadas ao cristianismo africano aos poucos perderiam força dentro da sociedade brasileira.<sup>165</sup> Entretanto fica evidente uma semelhança entre o que viu Debret, mesmo sem compreender, e os costumes de saída de santo do século XX, descritos pelos autores de *A galinha d'angola*, ao demonstrar que os iniciados andavam nas procissões com a maior economia de gestos, sem nenhuma vontade de chamar a atenção, andavam todos de cabeças baixas, sem dirigir a palavra a ninguém.<sup>166</sup> O viajante francês, por sua vez, ao descrever a aquarela *Negras novas a caminho da igreja para o batismo*, na primeira metade do Oitocentos, fez saber que:

Alguns desses negros, mais inteligentes ou simplesmente mais idosos e envergonhados com a sua fantasia, em que a calça contrasta de maneira ridícula com a elegante túnica que lhes cobre o quadril, procuram durante o trajeto colar-se aos muros das casas, a grande distância de seus padrinhos.<sup>167</sup>

Talvez o distanciamento compreendido por Debret fossem os rituais necessários seguidos pelos neófitos a caminho da igreja, sendo que, por vezes, cabia a incorporação dos recém-iniciados ou até mesmo o recato necessário para a ocasião. Outra instigante possibilidade de informações cruzadas são as indumentárias necessárias para que o *iaô* participasse da romaria, apresentadas por Vogel, Mello e Barros. Para além da indumentária, seria obrigatório o uso do *kelé* e *mocãs*, além de deixar de lado o *ojá*, apresentando-se com a

---

<sup>165</sup> SOUZA, Marina de Mello. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 171-188, 2001.

<sup>166</sup> VOGUEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha-d'angola...*, 1993, p. 136.

<sup>167</sup> DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil...*, [1839]/2015, p. 455.

cabeça descoberta e raspada.<sup>168</sup> Os primeiros adereços para o século XX são uma espécie de colar, gargantilha que o *iaô*, por obrigação, carregaria em seu pescoço durante o período da iniciação, permanecendo com eles por mais três meses após o ritual de saída de santo, demonstrando sua sujeição aos orixás.<sup>169</sup> Tais objetos são feitos com fios de contas, miçangas, palhas trançadas e búzios. As negras pintadas por Debret carregam colares em seus pescoços, cabe ressaltar que cada uma delas carrega uma pequena criança, com o mesmo tipo de vestimenta e semelhantes gargantilhas. A vestimenta se repete para os quatro elementos na imagem, com os ombros completamente descobertos, o que destoaria dos trajes comuns para o acompanhamento de uma missa, pois o recato fazia parte da liturgia. A essa altura, cabe valer-me, uma vez mais, do romancista Joaquim Manuel de Macedo e suas instigantes preocupações em narrar o cotidiano de uma colônia em constante transformação, bem como sua preocupação em deixar um recado para a posteridade. Ao escrever sobre o final do século XVIII e início do XIX, destacou em *As mulheres de mantilha* o esmero na vestimenta para as participações religiosas:

[...] relativamente ao belo sexo limitar-nos-emos a dar uma notícia curiosa às nossas leitoras: as dama elegantes daquele tempo vestiam-se um pouco ou muito à moda da atualidade, calçavam sapatos de saltos de cor à fantasia, como as têm as botinas dos pés mimosos de hoje, traziam vestidos estreitos e como os nesgados de agora e arrastando caudas mais ou menos longas como exatamente se observava há pouco tempo; mas também usavam trazer ricos pendentes às orelhas, e profusão de ouro e pedras preciosas com a especialidade no colo e nos dedos cheios de anéis; em muitas a protetora e romanesca mantilha escondia a parte superior do corpo, a cabeça e quase totalmente o rosto; mas no modo de trajá-la e na graça dos movimentos as moças sabiam atraí-loar-se. [...] meninas de dezoito e vinte anos de idade, vestidas com esmero [...].<sup>170</sup>

Tal seria o recato dessas vestimentas descritas na história em que, de forma curiosa, Manuel de Macedo narra a saga de dois seminaristas que escapam temporariamente do Seminário de São José para assistirem as animadas celebrações da Folia de Reis, dedicadas às grandes comilanças, bebidas e musicalidades depois das apresentações performáticas dos foliões. Para melhor aproveitarem sem maiores incômodos os dias de alegria, os jovens usaram mantilhas, complemento comum às mulheres recatadas, nas tão utilizadas vestimentas de respeito e de missa... O zelo imposto pela liturgia permitiu que se escondessem... Outro importante ponto na prancha de Debret é a semelhança entre o condutor das negras para a igreja e que se apresenta diante do padre negro, com célebre vestimenta, acompanhada de um

---

<sup>168</sup> VOGUEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha-d'angola...*, 1993, p. 136-137.

<sup>169</sup> LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana...*, 2011, p. 1066.

<sup>170</sup> MACEDO, Joaquim Manuel de. *As mulheres de mantilha*. Belém: Universidade da Amazônia - Unama, p. 9.

bastão, em muito se aproxima da imagem existente atualmente no acervo da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro, intitulada *Negro feiticeiro* (Imagem 19), na qual o *feiticeiro*, com uma elegante vestimenta, faz uso de seu bastão para riscar um grande círculo no chão.

Imagem 19 - O negro feiticeiro



Fonte: DEBRET, 1828.<sup>171</sup>

Acredito haver outras conexões entre o *feiticeiro* apresentado por Debret e o que levava as “iniciadas” à igreja. As ligações estariam relacionadas com a figura de central importância no Reino do Congo, o *mani Vunda*, no contexto dos primeiros contatos entre a comitiva de Diogo Cão e a corte do *mani* Congo, futuro Dom João I. O sacerdote principal era o *Vunda*, responsável pela entronização do rei e por mediar as disputas sucessórias quando necessário. Segundo Wyatt MacGaffey, o poder do “pontífice” *Mani Kavunga* era semelhante aos exercidos pelos *kitomi*, que, assim como o principal sacerdote do reino, legitimava os poderes das lideranças locais.<sup>172</sup> Marina de Mello e Souza destacou que, para o

<sup>171</sup> DEBRET, Jean Baptiste. *O negro feiticeiro*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1828. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_iconografia/icon325969/icon325969.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon325969/icon325969.jpg). Acesso em: 9 maio 2019.

<sup>172</sup> MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, p. 195.

mesmo período em solo centro-africano, o símbolo de distinção dos *kitomi* era “um bastão de cerca de 120 centímetros”,<sup>173</sup> semelhante aos dois exemplos apresentados por Debret para o Rio de Janeiro.

Se de fato existir alguma conexão entre tais líderes, ajudaria a explicar também a vestimenta de distinção para as duas imagens, já que em solo centro-africano o cargo, o *mani Vunda*, além de exercer o poder sobre os espíritos da terra e das águas, era ligado também à fertilidade, pertencia à nobreza da terra a ponto de ocupar local de destaque nas mudanças ocorridas no Reino do Congo, com a implementação das transformações pelas mãos dos monarcas João I e seu filho Afonso I. Não por acaso, a embaixada criada pelo *mani* Congo, após o retorno dos “reféns”, contava com a presença do “pontífice” do reino.<sup>174</sup> Não seria de se espantar que, com a europeização da corte congoleza, os trajes da principal liderança religiosa se aproximasse da vestimenta da nobreza europeia. Outro importante ponto de aproximação entre o cargo e a nobreza congoleza pode ser percebido entre os anos de 1604 e 1608, momento complexo na realidade do reino, quando Afonso II viu-se cercado por portugueses na Batalha de Ambuíla. Visando alcançar apoio de Roma, enviou um embaixador ao encontro do Papa Paulo V. Seu nome era Antonio Manuel Nsaku ne Funda, ou seja, um pequeno marquês da região do Soyo. Marcado pela educação europeia e pela habilidade com a língua portuguesa e o latim, morreu antes de cumprir sua missão, contudo acabou homenageado com um busto feito por Francesco Caporale, em 1629, colocado junto aos seus despojos na capela de Santa Maria Maggiore, no Vaticano.<sup>175</sup> abrindo, dessa maneira, a possibilidade de pensar a apropriação das vestimentas europeias e seus usos no cotidiano, como forma de distinção diante de uma atividade realizada, fosse em um contexto social, fosse na esfera do sagrado.

---

<sup>173</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 65. Cabe ressaltar, que a ideia de entronização do rei do Congo feita pelo *mani Vunda* não é consenso na historiografia. Tal interpretação teria partido do trabalho do missionário belga redentorista Jean Cuvelier, responsável pela publicação de jornais missionários em Quicongo, bem como pela história de clãs coletadas em seus trabalhos de campo. Publicou, em 1944, a biografia de Afonso I, que serviu de base para posteriores escritos acerca do antigo Reino do Congo, sendo seguido por Anne Hilton e outros pesquisadores na interpretação do *mani Vunda* como o responsável litúrgico pela coroação do monarca. Ver: CUEVELIER, Jean. *L’Ancien Royaume du Congo*. Desclée de Brouwer. Bruxelles: L’Édition Universelle, 1946. Em conversa particular com John K. Thornton, este alertou-me para o fato de que a confusão estava na fragmentação política vivida pelo Reino do Congo, cabendo ao *mani Vunda* desempenhar tal papel no século XIX, dando, portanto, aos futuros pesquisadores a noção que sempre desempenhara o mesmo ofício.

<sup>174</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, 2002, p. 359-361. A vestimenta do sacerdote chamava a atenção da comitiva portuguesa.

<sup>175</sup> THORNTON, John K.; HEYWOOD, Linda Marinda. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 180-185. Ver também: FROMONT, Cécile. *The art of conversion: Christian visual culture in the Kingdom of Kongo*. Williamsburg, VA: Omohundro Institute of Early American Hist, 2014, p. 183.

## Imagem 20 - Dia de Reis em Cuba – *Día de Reyes*



Fonte: MIALHE, [1851?].<sup>176</sup>

A Imagem 20 apresenta uma obra de Frédéric Mialhe, feita em Havana, provavelmente em 1851, durante o período em que conviveu na Ilha a convite da *Real Sociedad Patriótica*, entre os anos de 1838 e 1854. O dia é o da festa católica de 6 de janeiro, o Dia de Reis, presente nas mais variadas regiões escravistas da América. São vários os elementos que apontam para, visivelmente, um encontro de culturas africanas na capital cubana. Atenho-me ao caráter público da cerimônia, que se conecta intimamente com as apresentações dominicais do Campo de Santana, abordadas no segundo capítulo. Outro importante ponto é o catolicismo servindo de base para a realização do evento e das trocas culturais presentes na cena, não sendo diferente para os casos no Brasil. O tambor tocado apoiado no chão, entre as pernas do músico, em muito se aproxima daquele do Rio de Janeiro,<sup>177</sup> do mesmo contexto e da realidade de Angola e das representações feitas por Cavazzi no século XVII. Além dos elementos ocidentais, a liderança da esquerda carrega em sua cabeça o mesmo penacho presente na cabeça dos *ngangas*, apresentados aqui nos capítulos anteriores. Ao centro, uma figura também tem um cocar na cabeça e empunha uma bandeira.

---

<sup>176</sup> MIALHE, Frédéric. "Día de Reyes". "Plate XVI" In: Album pintoresco de la isla de Cuba (Havana[?]: B. May y Ca., 1851[?]). *Slavery Images: A Visual Record of the African Slave Trade and Slave Life in the Early African Diaspora*. Disponível em: <http://slaveryimages.org/s/slaveryimages/item/2163?fbclid=IwAR17sRJ-I2URCXrE3-sP4fNeWVmbGVLV4oM9hJK9Dp0cIgEd6IsNs5YHslc>. Acesso em: 6 mar. 2020. Agradeço imensamente a Rafael Galante pela indicação dessa fonte, além das importantes trocas no campo das contribuições centro-africanas no Novo Mundo.

<sup>177</sup> Ver a Imagem 29 no Capítulo 4: *Negro fandango scene*, de Augusto Earle, Campo St. Anna, Rio de Janeiro.

Analisando a transição do século XIX para o XX, Andréa Mendes analisa a bandeira branca utilizada em celebrações públicas nas Américas, como em o *Enterro do filho de um rei negro*, de Debret, em que, além da presença do *nganga* ornado com a coroa de penas comandando o cortejo, bandeiras brancas são empunhadas. Assim também no Suriname do século XVIII, pelo olhar de Dirk Valkenburg, na pintura chamada *Divertimento escravo*, em cuja cena um alvo estandarte também acompanha a celebração. A bandeira branca estava associada ao culto ao inquice *Tempo*. Na Imagem 20, ao lado da representação do *nganga* com o maior penacho, encontra-se um preto em posição semelhante ao preparo para uma cambalhota, ou seja, colocar-se de pernas para o ar. Se correto eu estiver, seria mais um ponto de conexão com a tradição centro-africana, representada na prancha de Debret, nos relatos de Cavazzi, que observou *xinguilas* virando de ponta cabeça no momento do transe, e nas análises de Desch-Obi. Mendes destaca a possibilidade de que a virada de ponta cabeça esteja ligada à noção de mundo espelhado na linha do horizonte, do qual aquele que realizava o ato performático extraia os poderes do mundo espiritual.<sup>178</sup> Do lado esquerdo, um homem observa, levando um gorro *mpu*, semelhante aos expostos no capítulo anterior, tal qual usava Juca Rosa no momento de suas celebrações em 1870. Contudo o que quero destacar de fato da imagem é que, atrás do músico tocando o principal instrumento do evento, está um homem que, a princípio, destoaria da vestimenta ritualística dos demais, porém, se comparado ao *Feiticeiro* de Debret e ao responsável por levar à igreja o que o francês imaginou serem negras para o batismo, o participante em Havana, vestido à moda da realeza europeia, poderia ser uma ressignificação do *mani Vunda* em solo americano, conforme também ocorreria no Brasil.

Dessa maneira, a figura de tal sacerdote poderia ser invocada em momentos litúrgicos de maior importância, como a festa do dia de Reis em Cuba ou uma *feitura de santo* no Rio de Janeiro, ambas para o mesmo contexto. Voltando aos ritos cariocas, a fase ritualística conhecida como romaria, comum ao longo do século XIX e fortemente questionada no início do século XX, corrobora a tese de proximidade entre as crenças e da reinterpretação do catolicismo pelo olhar dos africanos. O processo iniciático em religiões afro-cariocas tornou-se algo comum ao longo do Oitocentos, principalmente com o aumento das cerimônias em espaços próprios para o culto, longe dos logradouros públicos. Acredito ter sido esse o

---

<sup>178</sup> MENDES, Andrea. *Sua bandeira na Aruanda está de pé*. Caboclos e espíritos territoriais centro-africanos nos terreiros e comemorações da Independência (Bahia, 1824-1937). 2018. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2018, p. 132-165.



resultado da repressão conservadora, na virada para a segunda metade da centúria, que culminou por elaborar, como já exposto, um código de postura municipal mais rígido, proibindo batuques e ajuntamentos de negros nos espaços públicos.<sup>179</sup>

Laurentino Inocêncio dos Santos viveu, portanto, em um Rio de Janeiro marcado principalmente pela formação de novas lideranças religiosas, com base em uma gramática africana, e, de modo especial no Rio de Janeiro centro-africano. Ele próprio, nascido no Brasil em 1821, na capital do Império,<sup>180</sup> tornou-se uma liderança religiosa que, envolto no controle de práticas curativas, ganhou respeitabilidade e clientela, que lhe permitiram ficar estabelecido por longo período no mesmo endereço na freguesia da Glória.<sup>181</sup> Para exercer seu ofício, é bem provável que também tenha passado por rituais de iniciação, comuns a todos que desejassem se aprofundar nas práticas afro-cariocas do período. Sua casa, ao que tudo indica, era o cenário ideal para se pensar em iniciações ritualísticas de seus fiéis, entretanto, antes de analisar seu espaço, cabe pensar e refletir nas possibilidades oferecidas para os neófitos nas religiões tradicionais, no tempo de Laurentino, e não apenas na primeira metade do século XIX, como apresentado até aqui.

### **3.3 Fazer o Santo de Cabeça – Iniciações na segunda metade do século XIX**

#### *3.3.1 A iniciação entre os africanos ocidentais*

Todos os fragmentos biográficos e ritualísticos de inicialização afro-cariocas analisados nesse tópico foram contemporâneos a Laurentino. Destaco, inicialmente, dois africanos de diferentes procedências, que, sem dúvida, com suas atuações, ajudaram a compor o cenário e as bases das que viriam a ser as religiões afro-brasileiras no século XX. Não diferente do curandeiro da Glória, os líderes religiosos aqui expostos para comparação e entendimento de rituais tiveram seus espaços litúrgicos profanados por agentes policiais, instigados, em muitos casos, por profissionais da imprensa, que, na ausência de leis imperiais que tipificassem e condenassem as práticas religiosas tradicionais afro-cariocas, apelavam constantemente para a descaracterização das crenças e a tentativa de, assim como ocorrido

---

<sup>179</sup> Código de Posturas da Illustrissima Camara Municipal. Rio de Janeiro: Emp. Typ. – Dous de Dezembro – de P. Brito Impressor da Casa Imperial [1838]/1854, p. 49.

<sup>180</sup> LMCDC, f. 71, 07 jan. 1879.

<sup>181</sup> As primeiras notícias que tenho de Laurentino remetem ao no de 1878, quando de sua prisão, aqui já trabalhada. Já habitava o conjunto de casas na Ladeira dos Guararapes ou Pendura Saia, nos tempos coloniais. O afamado curandeiro da Glória vai permanecer até sua morte no mesmo endereço, exercendo seu ofício até 1895.



com Laurentino na prisão de 1879, associá-las à prática do estelionato.<sup>182</sup> Refiro-me a Francisco Firmo, africano benguela, contando 70 anos de idade no momento de sua prisão na freguesia de São José, coração administrativo do Império do Brasil, por “ser encontrado em *casa de dar fortuna*”.<sup>183</sup> E Leopoldina Jacomo da Costa, como afirmava ser chamada, ou, pela investigação policial, Leopoldina Maria da Conceição, mas que, para sua grande quantidade de fiéis, era *Rainha*. Esse título de realeza rapidamente foi ridicularizado na imprensa, acredito que por conhecimento das práticas religiosas por parte de quem escrevia nos jornais.<sup>184</sup>

Cabe iniciar a análise dessas prisões pela de Leopoldina Maria da Conceição, que, ao ser apresentada às autoridades policiais, intitulou-se *ministra mãe dos santos, chefe das mandingas e rainha*.<sup>185</sup> Sua prisão ocorreu no mesmo ano em que Laurentino visitava a Casa de Detenção da Corte, na terça-feira, 23 de setembro de 1879. Habitava a freguesia de Santana, na rua Príncipe dos Cajueiros, 236.<sup>186</sup> A condução da diligência policial coube ao Dr. Possolo, 2º delegado, seguido, acredito que pela complexidade da operação, de dois delegados, os Srs. Felix da Costa e Bulhões Ribeiro, com o intuito de ajudá-lo na detalhada busca pelos cômodos do “acanhado prédio de porta e janela”, dividido em “diversos compartimentos”. No fundo da estalagem, a *mãe de santo* mantinha recolhidas em um cômodo cinco jovens. Vale acompanhar o espanto causado por tão instigante situação no profissional da *Gazeta de Notícias*:

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

Esse compartimento, que segundo parece, era destinado para nelle ficarem reclusas por alguns dias, afim de se purificarem, as neophitas que deviam habilitar-se para ser admitidas a receber a *fortuna*, oferecia um aspecto repugnante.<sup>187</sup>

É o próprio profissional da imprensa que apresenta as possibilidades da cena: estariam as cinco raparigas buscando “habilitar-se para ser admitidas a receber fortuna”, ou seja, uma iniciação ritualística, cercada de atos performáticos bem estabelecidos, com profundas conexões com o mundo atlântico. Dentro do cômodo, junto às cinco raparigas, encontravam-se objetos que faziam parte de todo ritual de iniciação, “vasilhas com azeite de coco, sangue,

---

<sup>182</sup> LMCDC, f. 71, 07 jan. 1879.

<sup>183</sup> LMCDC f. 40, 28/08/1884, grifos meus.

<sup>184</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 set. 1879.

<sup>185</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 set. 1879, grifos do original.

<sup>186</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 set. 1879.

<sup>187</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 set. 1879, grifos do original.

hervas, cabeças de cabritos, busios e grande infinidade de outros esquisitos objetos, cercavam aquellas raparigas [...]”.<sup>188</sup> O ritual impactou o profissional da *Gazeta de Notícias*, que não fugiu à regra de seus contemporâneos ao lidar com os espaços religiosos afro-cariocas, e logo tratou de descrever como repugnante o cômodo em que estavam as cinco moças, afirmando não saber como elas conseguiam, em um pequeno cômodo, respirar com dificuldade um ar bastante infecto.

Segundo testemunhas, as cinco jovens permaneceram caladas diante das autoridades policiais, só revelando seus nomes na estação policial. Assim como em relação às práticas do candomblé analisadas ao longo da primeira metade do século XX, Eva Maria da Conceição, Etelvina Maria da Purificação, Joanna Maria da Glória, Amancia do Espírito Santo e Domingas Constança, como eram chamadas, não revelaram nenhuma das práticas ou deram mais informações sobre seus rituais iniciáticos, por se tratarem de segredos ritualísticos.

Cabe uma comparação entre as cinco neófitas recolhidas no processo de iniciação na casa da *Rainha Mandinga* e a célebre imagem das *Negras novas a caminho da igreja para o batismo*, de Debret. Todos os elementos envolvidos tinham em comum o fato de suas cabeças serem raspadas, no caso do pintor francês, incluindo as crianças. Suas roupas como já destacado, diferiam da realidade da corte para os escravos, forros e livres que transitavam nas ruas. Debret notou distinção entre as roupas usadas no dia a dia – o que foi, creio, seu equívoco – e destacou em seu caderno de rascunho instigante material, atualmente em poder da *Bibliothèque Nationale de France*, sobre o que seria a roupa apropriada para batismo. Contudo, diferentemente da prancha apresentada no *Viagem Pitoresca*, em suas anotações o esboço é de um homem (Imagem 21).

---

<sup>188</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 set. 1879.

Imagem 21- “Negro Iniciado” –  
*négre costume pour su baptisé*



Fonte: DEBRET, 1820, p. 19.<sup>189</sup>

Todavia o esboço em muito se aproximava das mulheres e crianças compreendidas como se estivessem a caminho da pia batismal, principalmente levando em consideração que o homem também tinha sua cabeça raspada e seus ombros descobertos. Além disso, no pescoço carregava dois grandes colares, que, como exposto, acredito serem o *kelé* e o *mocãs*, de uso obrigatório no processo de iniciação ritualística, como apresentado por Voguel, Mello e Barros.<sup>190</sup> Cabe ressaltar que, apesar das semelhanças da vestimenta, a das mulheres e crianças (Imagem 18) tinha um maior comprimento, se comparada com o *négre costume pour su baptisé*. Reforço que o possível equívoco de Debret tenha se dado pela etapa do ritual chamada de romaria, o que me leva a crer que as inscrições em francês, mostrando serem

<sup>189</sup> DEBRET, Jean-Baptiste. *Costumes du Brésil*. Dessinateur. Bibliothèque Nationale de France. Gallica, 1820, p. 19.

<sup>190</sup> VOGUEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha-d'angola...*, 1993, p. 136-137.

roupas comuns de ida para o batismo, revelam que os rituais de iniciação presentes na corte eram mais constantes do que se supunha até então. Outra semelhança com as neófitas da *Mãe de Santo* Leopoldina Jacomo estava nas vestimentas, que seriam ritualísticas. No caso da Rua do Príncipe, relatou a *Gazeta de Notícias* que, no interior da casa, existia “um bahú com roupas de *fantasia* [...]”.<sup>191</sup> A essa altura, não restam dúvidas de que se tratava de vestimentas litúrgicas, utilizadas nos mais diversos momentos do culto, e que, por fugirem da normalidade da corte, foram compreendidas como fantasias.

O ritual realizado na Rua do Príncipe dos Cajueiros revelou-se com fortes conexões com os reinos da África Ocidental. Leopoldina Jacomo da Costa era “preta fula”, “de nação Mina Gêgi”, encontrava-se em avançado estado de gravidez, era gorda e tinha aproximadamente 45 anos. Tudo leva a crer que era fruto do tráfico ilegal pós 1830. Segundo nova reportagem da *Gazeta de Notícias*, publicada no dia 28 de setembro de 1879, um dia após a *Rainha* e suas neófitas assinarem o termo de bem viver, era a *Mãe de Santo* “muito inteligente; desembaraça; argueiosa e bem falante”.<sup>192</sup> A líder religiosa já gozava de muito tempo em terras brasileiras, ladinizada, falava bem o português, não por acaso, no dia em que foi levada pelas autoridades policiais, com desenvoltura falou de seus títulos perante sua comunidade religiosa. Deixou claro que a casa e todos os instrumentos e materiais litúrgicos encontrados eram seus e que era a “ministra do culto”, “Mãe de santo” e, na língua mina, “*Gunhóde*”.

Em *Orixás da metrópole*, Vagner Gonçalves da Silva, ao analisar a realidade de Leopoldina Jacomo, destacou as semelhanças dos rituais por ela praticados com os cultos atuais de candomblé:

Vê-se que a ação repressiva da polícia deu-se no exato momento em que ocorria na casa da mãe de santo (termo empregado também em nossos dias para os sacerdotes do culto) *Gunhóde*, um dos principais rituais do candomblé, a “feitura do santo” que é a iniciação das novas adeptas. Este ritual implica numa grande variedade de atos religiosos, começando pela reclusão das iniciadas num quarto isolado [...] por um certo período de tempo no qual ocorre a raspagem da cabeça e a ingestão controlada de certos alimentos e preparados rituais que propiciam o transe mítico.<sup>193</sup>

---

<sup>191</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 set. 1879, grifo meu. Em conversa particular com Bob Slenes acerca dos episódios e semelhanças, ele ressaltou que tais vestimentas, na primeira metade do século XIX, corresponderiam à noção litúrgica católica de entrada no mundo cristão.

<sup>192</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 set. 1879.

<sup>193</sup> SILVA, Vagner Gonçalves. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 58, *apud* KOGURAMA, Paulo. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “metrópole do Café”, 1890-1920*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001, p. 227.

De fato, creio que os rituais da primeira metade do século XX servem para lançar luz aos eventos ocorridos ao longo do século XIX, bem como para o cruzamento dos eventos ocorridos com práticas realizadas em solo africano, como vem sendo feito até aqui. Pierre Verger mergulhou no universo das heranças ocidentais chegadas da África ao longo de séculos de tráfico transatlântico, buscou, por diversas vezes, compreender as conexões entre os dois lados do Atlântico em *Fluxo e refluxo*. Já em *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, Verger analisou com riqueza de detalhes cerimônias iniciáticas na Bahia, Abomé e Ouidah, sendo essas a preparação para que o iniciado pudesse receber o *orixá*, visto que, por ser ele imaterial, só poderia manifestar-se pela presença de seres humanos. Durante a preparação, o neófito, também chamado de *adoxu*, recebia o *oxu*, que seria uma bola do tamanho de uma noz, formada pelos elementos referentes à sua divindade, os *orixás* ou *voduns*, que, depois de preparado, seria colocado sobre o crânio raspado do noviço ou da noviça durante o período iniciático. Essa seria uma importante etapa para que o iniciado viesse a receber a divindade.<sup>194</sup> Segundo Verger, a iniciação consistiria em criar no noviço ou na noviça uma segunda personalidade, uma espécie de desdobramento mítico inconsciente, na qual a divindade do *orixá* se manifestaria via transe. Existia uma morte simbólica, seguida de um renascimento; não por acaso, o iniciado ganhava um novo nome. Assim, o corpo do iniciado, *adoxu*, tornava-se “receptáculo misticamente preparado de uma força imaterial e de uma única força [...]”.<sup>195</sup>

Cabe comparação dos relatos dos rituais analisados por Verger com a realidade das iniciadas da *Mãe de Santo* da Rua do Príncipe. O responsável pela descrição nas páginas da *Gazeta de Notícias* do dia 28 de setembro de 1879 deixava claro que compreendia a cena como um processo ritualístico de iniciação, assim como a primeira matéria informava sobre a atuação policial e a prisão:

Essas mulheres, como já se noticiou, tinham as cabeças raspadas, estavam nuas da cintura para cima, mostravam estar mal alimentadas e sob a influência de drogas ou substâncias nocivas.

Com dificuldade pôde-se obter na ocasião algumas respostas das mesmas, *por isso que pareciam entorpecidas, além da influência presumível da superstição*.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos na África*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 81-82.

<sup>195</sup> VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns...*, 1999, p. XXX.

<sup>196</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 set. 1879, grifos meus.

Segundo Verger, nos ritos de iniciação, o neófito de fato passaria por um processo de “morte e ressurreição simbólica”, para que surgisse uma nova pessoa. Ao longo do ritual, o *adoxu* passaria por momentos em que perderia a “razão”, um “estado de embotamento”, uma profunda “atonia mental”, sendo este o momento em que o corpo do iniciado era preparado para receber as efusões.<sup>197</sup>

Ao cruzar as informações da *Gazeta de Notícias* com as descrições de Verger, não só as semelhanças saltam aos olhos como ajudam a explicar o ritual da Rua do Príncipe do Cajueiro, 236, as vasilhas com azeite de coco, sangue, ervas e cabeças de cabritos, que em muito se aproximam dos relatos de culto aos *Vôduns* e *Orixás* descritos em *Notas sobre o culto aos orixás e vôduns*. O primeiro dia do ritual de iniciação era dedicado às oferendas à cabeça, a primeira galinha d’angola era sacrificada, seu sangue corria pela cuia (*igba ori*), por três vezes, o noviço lamberia o sangue do pescoço. Uma mistura de azeite, sal e mel era liturgicamente preparada com cantos e danças, e, além de ser colocada na cabeça, era depositada na cuia *igba ori*.<sup>198</sup> Isso ajuda a compreender o espanto do profissional da *Gazeta de Notícias* ao mencionar que “esquisitos objetos, cercavam aquellas raparigas, que com esforço poderiam respirar ar infecto, devido não só á construção do aposento, como ás exalações pestíferas d’aquelles objetos”.<sup>199</sup> A matéria do jornal menciona a existência de uma cabeça de bode cortada, o que muito provavelmente indica que, após o sacrifício ritualístico e as oferendas necessárias à divindade, o restante da vítima imolada era levado para cozimento e preparo. Posteriormente, noviços e demais assistentes do culto se alimentavam do animal imolado.<sup>200</sup> Leopoldina Jacomo contava com uma estrutura litúrgica em que cada tarefa estava muito bem definida mesmo antes do início de cada ritual:

Tinha como ajudantes, nas solemnidades, as pretas de nome Feliciano Rosa de Jesus e Maria das Virgens, conhecidas pelas *matadoras*, por isso eram ellas que immolavam as victimas, que tinham de ser sacrificadas ao deus da fortuna, e que eram sempre cabritos pretos ou galinhas da mesma cor, cujo sangue depositavam em vasilhas, onde era conservado mesmo em decomposição.<sup>201</sup>

A função das matadoras aproxima ainda mais o processo de iniciação da rua Príncipe dos Cajueiros das análises de Verger e das atuais casas de *candomblé*, marcadas pela

---

<sup>197</sup> VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns...*, 1999, p. 82-83.

<sup>198</sup> VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns...*, 1999, p. 94-95.

<sup>199</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 set. 1879.

<sup>200</sup> VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns...*, 1999, p. 97. A narrativa de sacrifícios e oferendas, seguidos da alimentação dos iniciados e dos envolvidos na preparação cerimonial, também foi feita pelo religioso Fernando Costa, em: COSTA, Fernando. *A prática do candomblé no Brasil*. Rio de Janeiro: Renes, 1974.

<sup>201</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 set. 1879, grifo do original.

influência dos africanos ocidentais. Os *axoguns* ou mão de faca, aproximando-se do termo matadora, são atualmente os responsáveis pelo sacrifício dos animais e, nos rituais de iniciação, derramam sobre o *ori*, a cabeça do iniciado, o sangue da vítima imolada.<sup>202</sup> A cor das vítimas imoladas pode ajudar no entendimento das divindades cultuadas no momento do ritual. Descrevendo o *candomblé* carioca para a segunda metade do século XX, o *Babalaô* Fernando Costa relata que as divindades que exigiam galinhas e bodes pretos seriam *Exu* e *Xapanã* (*Omulu* e *Abaluaie*).<sup>203</sup>

Semelhantes rituais iniciáticos foram amplamente captados por religiosos e missionários na Costa Ocidental africana, como foi o caso de padre Noel Baudin, que viveu na África entre os anos de 1869 e 1883, em Porto Novo, com os Gun, em Uidá, com os Hweda e em Tongo, com os Ewe.<sup>204</sup> Em *Fetichisme et féticheurs*, de 1884, ele descreveu um ritual de iniciação, sua instigante semelhança demonstrando a base que auxiliou na formação de novos adeptos religiosos no Brasil:

Depois que os deuses comeram, raspa-se a cabeça do neófito, despojam-no de suas roupas, lavam-no com infusão de 101 plantas (não deve faltar absolutamente nenhuma); passam em volta de sua cintura um saio de rebento de palmeira e ele é levado em procissão em torno do bosque sagrado, usando trajes novos.

É preciso saber se o fetiche aceita o novo sacerdote.

O neófito acomoda-se no assento fetiche.<sup>205</sup>

A cabeça do iniciado também era raspada e as vestes trocadas logo no início do ritual, destacando a presença das ervas, obtidas pelo contato com a floresta, lugar compreendido como sagrado por diversas nações africanas que desembarcaram no Brasil. Após as primeiras obrigações, o neófito, como chamado pelo padre Baudin, era colocado diante do assento dedicado a uma determinada divindade, que o religioso reconhece como “Oricha”. Assim como nos casos descritos por Verger, para a primeira metade do século XX no Brasil, o ritual ficava dividido em várias etapas, passando por, no mínimo, três renovações do ato performático:

Os feiticeiros lavam-lhe novamente a cabeça com a infusão de ervas e invocam o fetiche. Eles renovam essa cerimônia três vezes e, ao mesmo tempo, dançam geralmente em torno do neófito, enquanto tambores e ferragens de todo tipo fazem

---

<sup>202</sup> COSTA, Fernando. *A prática do candomblé no Brasil...*, 1974, p. 90-91.

<sup>203</sup> COSTA, Fernando. *A prática do candomblé no Brasil...*, 1974, p. 143-144.

<sup>204</sup> VERGER, Pierre. Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 3-10, 1982.

<sup>205</sup> BAUDIN, Padre Noel. *Fétichisme et fétiches*. Lyon: Bureaux des Missions Catholiques, 1884, p. 81.

um barulho ensurdecedor. Entre os Negros nada se faz sem música, e quanto mais infernal é o alarido, mais a festa é solene.

Na terceira invocação, o neófito começa a agitar-se, todo seu corpo treme, seu olhar torna-se esgazeado e logo ele entra em um estado de tamanha superexcitação que, muitas vezes, é preciso segurá-lo ou amarrá-lo para impedi-lo de causar mal a si mesmo ou aos outros.

Então todos os feiticeiros e as pessoas presentes aclamam o fetiche, saltando gritos de alegria: “Oricha o”. É o fetiche Oricha Gun! O fetiche o possui.<sup>206</sup>

O uso dos tambores, após cada ação, e a conclusão do religioso de que nenhum ato performático negro era feito sem o auxílio dos tambores, levam-me a acreditar, a esta altura, que os instrumentos de percussão foram mais do que os canais de comunicação entre o mundo dos vivos e da ancestralidade em terras brasileiras, eles teriam servido também, assim como no catolicismo apresentado por Thornton, como elemento de aproximação e diálogo entre os mais diversos grupos de procedência africanas, que, em suas terras de origem, lançavam mão dos instrumentos, usados de forma ritualística. O capítulo anterior demonstra bem as possibilidades de comunicação promovidas pelos enfurecidos tambores. A cerimônia da *Rainha Mandinga* também contava com o uso de tais instrumentos, pois “tambores africanos” foram citados pela *Gazeta de Notícias*, entre os instrumentos recolhidos pela polícia, como prova do delito.<sup>207</sup> Os tambores, como evidenciado, acompanharam os rituais que, ao longo da primeira metade do século XIX, eram praticados nos espaços públicos da cidade, no interior das casas e sobrados, tornando qualquer culto afro-carioca impossível de anonimato.

Outra importante semelhança entre a cerimônia carioca e a africana de origem ocidental é que os alimentos em solo africano também eram cozidos dentro dos atos performáticos do ritual após a imolação inicial das vítimas. Padre Baudim descreveu em seus relatos que, após “um grande festim”, em meio a cânticos e danças, o noviço era levado para o que chamou de “cabana fetiche”, onde permaneceria recluso por sete dias, proibido de falar e na presença “do deus de quem é reputado ser o feliz esposo”. Acompanhando as observações de Verger para a Bahia da primeira metade do século XX, o religioso analisou, em solo africano, a escolha, após o período de reclusão, de um novo nome, depois de seus pais colocarem búzios aos pés da divindade, chamada pelo padre de “ídolo do fetiche”,

---

<sup>206</sup> BAUDIN, Padre Noel. *Fétichisme et Fétiches*. Lyon: Bureaux des Missions Catholiques, 1884, p. 81-82.

<sup>207</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 set. 1879.



proferindo as seguintes palavras: “compro meu filho”. Após esse momento, o líder religioso apresentaria o que poderia ou não ser feito pelo iniciado.<sup>208</sup>

Em *A prática do candomblé no Brasil*, Fernando Costa, líder religioso, descreve o momento da mudança de nome, durante a segunda saída do iniciado de seu recolhimento. A prática do nome é conhecida até os dias atuais como *Dijina*, “nome pelo qual o Orixá deseja ser conhecido”.<sup>209</sup> Após a revelação do nome, Padre Baudin descreve: “De repente brilha em seu olhar uma espécie de ferocidade: ‘O Oricha está nele, o possui, o domina, o agita’”. Aquilo que o feiticeiro faz naquele momento é atribuído ao Oricha. É o Oricha quem fala, é o Oricha que se agita nele”.<sup>210</sup> Tal narrativa corrobora, nos dias atuais, a versão dos autores de *A galinha-d’angola*, quando o nome do santo é anunciado, “[...] tudo se desata em euforia. Quem é do santo, vira no santo; todos os outros se regozijam, sob o olhar atento de *ogãs* e *equédes*. Os atabaques saúdam a chegada dos *òrisà*”.<sup>211</sup> A expressão descrita pelo padre para o solo africano, “compro meu filho”, aproxima-se do que Roger Bastide, em *O candomblé da Bahia*, descreveu como a terceira parte do *panan*, em que a família comprava a filha de santo.<sup>212</sup> O *panan* também foi chamado de quitanda de iaô por Voguel, Mello e Barros, que seguiram as interpretações de Édison Carneiro e Roger Bastide, sendo o momento compreendido como a compra e venda de um escravo.<sup>213</sup>

Volto ao ano de 1879, mais especificamente à semana em que a *Rainha Mandinga* e suas iniciadas foram levadas a prisão. Um importante questionamento cabe a esta altura: Teria Laurentino tomado conhecimento do ocorrido na casa da rua do Príncipe? Acredito que sim! Relembro que a interrupção litúrgica e posterior prisão ocorreram dois dias antes da ampla divulgação do evento nas páginas da *Gazeta de Notícias*. Aproveito para chamar a atenção para o destaque dado pelo jornal. Ao longo de todo o século XIX, leitores acostumaram-se a ler, nas páginas de jornais e periódicos, denúncias contra práticas afro-cariocas em todas as freguesias urbanas da cidade. Entretanto o espaço destinado a Leopoldina Jacomo, *Rainha Mandinga*, fugia ao costumeiro, só não sendo maior do que toda a cobertura dada ao afamado caso de José Sebastião da Rosa, o Juca Rosa, preso em 1870, acusado de estelionato, mesmo motivo que levou Laurentino à Detenção, em 1878 e 1879.

---

<sup>208</sup> BAUDIN, Padre Noel. *Fétichisme et Fétiches*. Lyon: Bureaux des Missions Catholiques, 1884, p. 81-82.

<sup>209</sup> COSTA, Fernando. *A prática do candomblé no Brasil...*, 1974, p. 92-93.

<sup>210</sup> BAUDIN, Padre Noel. *Fétichisme et Fétiches*. Lyon: Bureaux des Missions Catholiques, 1884, p. 82.

<sup>211</sup> VOGUEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha-d’angola...*, 1993, p. 129.

<sup>212</sup> BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961, p. 56.

<sup>213</sup> VOGUEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha-d’angola...*, 1993, p. XXX.

Rosa, além de um demorado processo, contou com uma ampla cobertura da imprensa.<sup>214</sup> O caso de Leopoldina figurou por três edições na *Gazeta de Notícias*, e não somente pela cobertura jornalística. É possível pensar que o ocorrido tenha chegado aos ouvidos de outras principais lideranças religiosas da corte, principalmente por conta da cerimônia iniciática que ali ocorria e brutalmente teve seu fim, causando um verdadeiro trauma litúrgico em todos os envolvidos na cerimônia. Apesar de ser o mesmo ano da segunda prisão de Laurentino, o curandeiro da Glória já não se encontrava na detenção. O líder religioso fora liberado do xadrez ainda no mês de janeiro, treze dias depois de sua entrada junto com sua filha, descrita como Júlia liberta.<sup>215</sup>

Destaco o número expressivo de adeptos e fiéis que foram à porta da delegacia após a prisão da *Rainha* e suas neófitas. Na primeira vez em que escrevi sobre o assunto, ressaltai a importância da liderança religiosa da *mãe de santo* para justificar o protesto, entretanto cabe ampliar as possibilidades que levaram as pessoas a se colocarem em situação de total risco, perturbando a ordem e questionando o trabalho da violenta polícia da corte. Talvez ali se reunissem outros tantos participantes das mais variadas casas religiosas afro-cariocas, assombrados com a interrupção desrespeitosa de um processo de inicialização ritualística e suas possíveis consequências sagradas para as iniciadas. E, se certa estiver tal hipótese, nem estariam ali por conta exclusivamente da *Rainha Mandinga*, mas sim por conta das neófitas, que necessitariam com urgência retomar seus rituais para completarem o processo de inicialização ritualística. Não seria difícil imaginar que, em uma cidade acostumada com as notícias propagadas pelo mais popular boca a boca, pelo disse me disse, pelo ouviu dizer, o evento ocorrido na casa religiosa da Rua do Príncipe dos Cajueiros chegasse aos ouvidos de tantas lideranças religiosas. Cabe, a esta altura, expor que Laurentino tinha um frequente trânsito pela corte, sendo possuidor não somente dos imóveis na Ladeira dos Guararapes, mas também de um botequim bem localizado na rua da Misericórdia, 40,<sup>216</sup> o que me leva a crer que dificilmente tal informação, tendo a relevância já sabida para a maioria da população que praticava cultos afro-cariocas, sendo esses praticantes os principais frequentadores dos bares, incluindo o próprio dono, não fosse a ordem do dia naquele estabelecimento.

Seis meses depois da interrupção brusca do processo de iniciação religiosa que ocorria na casa da *Rainha Mandinga*, a *Gazeta de Notícias* voltou a denunciar processo semelhante

---

<sup>214</sup> Ver: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai de santo na corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

<sup>215</sup> LMCDC, f. 71, 07 jan. 1879.

<sup>216</sup> *Jornal do Commercio*, 13 out. 1890.

na Rua do Príncipe,<sup>217</sup> onde, segundo o jornal, o “chefe da feitiçaria” tinha por companheiro “um tal Alfa” e “pretos minas” atuando no que fora reconhecido como *zungú*, contendo diversos “objetos próprios da feitiçaria” e onde, ainda segundo o jornal, encontravam-se “filhas” e famílias dentro do espaço litúrgico. A *Gazeta de Notícias* bradava ao primeiro, segundo e terceiro delegado de polícia e ao próprio chefe, providências contra aquele que o jornal considerava ser “o segundo Juca Rosa existente na rua do Príncipe”. Seu nome: Laurentino.<sup>218</sup> Estaria o afamado curandeiro da Glória atuando na casa da *Rainha Mandinga*? Como já exposto, no momento da prisão, Leopoldina Jacomo encontrava-se em avançado estágio de gravidez. É possível pensar em seu afastamento para tratamento de seu filho carnal. Outro ponto em comum é que a casa de Laurentino também era conhecida como *zungú*, contendo não apenas os dois quartos destinados ao culto, mas servindo de moradia e abrigo, o que torna fácil pensar na existência de cômodos liturgicamente preparados para o ritual de iniciação. Outro fator que cabe destacar é que o descrito ritual de iniciação na Rua do Príncipe e até mesmo o compreendido por Debret como batismo estariam longe de ser os únicos que ocorriam na cidade. Semelhante situação aconteceria três anos depois do caso de Leopoldina, com Mãe Benta do Engenho de Dentro, sendo que a semelhança do culto e do ritual vale a citação completa da *Gazeta de Notícias*:

#### A DEUSA MANDINGA

Hontem pela madrugada o Sr. Dr. Sá Valle, 1º delegado de policia, dirigiu-se á travessa do Cabuçu no Engenho Novo e deu busca em uma casa de dar fortuna.

Em um quarto fechado foram encontradas tres raparigas, que tinham as cabeças raspadas.

Eram neophitas que se depuravam em rigorosa penitencia, para poder ser admitidas aos favores da deusa mandinga.

Interrogadas pela auctoridade, declararam que a *mãe* Benta era quem as collocára naquele quarto e as obrigava á penitencia, para assim conseguirem a fortuna de ser estimadas pelas pessoas de quem gostassem.

A *mãe* Benta, que era a priora d’aquelle templo, foi com as suas tres adeptas enviadas para o xadrez da policia.

Foram na mesma ocasião, apprehendidos muitos e variados objetos destinados aos actos solemnes, como roupas enfeitadas com missangas e busios, cocares, penachos,

---

<sup>217</sup> A Rua do Príncipe e Rua Príncipe dos Cajueiros eram o mesmo logradouro. Fora essa rua aberta no início do século XIX, na antiga chácara dos Cajueiros, em homenagem ao Príncipe Regente D. João. Dessa forma, o mesmo jornal trataria em situações diferentes a rua por um ou outro nome. Atualmente essa rua corresponde à Rua Senador Pompeu. Conferir: BERGER, Paulo. *Dicionário histórico das ruas do Rio de Janeiro: I e II Regiões Administrativas (Centro)*. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora Ltda., 1974, p. 130.

<sup>218</sup> *Gazeta de Notícias*, 19 mar. 1880.

fachas, havendo também grande quantidade de ídolos, chifres enormes e muitas outras bugigangas, além de dois cabritos.

Alguns dos objetos apreendidos foram enviados para o museu público.<sup>219</sup>

São grandes as semelhanças entre os cultos de iniciação, entretanto destaco a naturalidade de compreensão de pelo menos parte do ritual ali passado. O profissional da *Gazeta de Notícias* reconhece as três moças como neófitas e que estavam na casa para serem posteriormente admitidas como filhas e parte do credo de *Mãe Benta*. Destaco também que, de forma próxima, a narrativa do ocorrido com Leopoldina Jacomo deixa claro que só seriam admitidas “aos favores da deusa mandinga”, após rigoroso processo de iniciação. Tal naturalidade nas explicações e, principalmente, na compreensão, mesmo que cercada de uma visão preconceituosa e depreciativa dos ritos, leva-me a crer em processos rotineiros na corte, não somente entre os adeptos de cultos afro-cariocas, mas também entre a sociedade consumidora de jornais, leitores ou aqueles que tomavam conhecimento pelo outro.

As três iniciadas confirmam a autoridade de *Mãe Benta*, já que creditam a ela a entrada no quarto para cumprirem as obrigações, compreendidas pelo jornal como “penitência”. Por todo o exposto até aqui, posso afirmar que não seria difícil para os que não conhecessem profundamente os ritos compreenderem-nos pelo olhar católico de sofrimento causado pelo pecado e posterior penitência. Contudo não somente as neófitas reconheciam a autoridade da líder religiosa, como também o veículo de comunicação, pois, de modo semelhante ao ocorrido em outras matérias, reconhece a plena autoridade de *Mãe Benta* do Engenho Novo, já que fora descrita como “priora d’aquelle templo”. Destaco outro reconhecimento, mesmo que forçado. Essas casas eram sim espaços litúrgicos, locais considerados por fiéis, participantes ou simples curiosos como espaços sagrados. Outro ponto de reconhecimento pela imprensa carioca, acostumada ao longo de todo século XIX a denunciar, investigar e irromper em espaços compreendidos por ela como *casas de dar fortuna*, é que os objetos encontrados dentro da casa do Engenho Novo eram litúrgicos, que atenderiam necessariamente a cada momento exigido pelo ritual: “variados objectos destinados aos actos solemnes”.

Os objetos litúrgicos descritos como oriundos da casa de *Mãe Benta* não fugiram à regra dos rituais até aqui expostos, em diferentes momentos e nos dois lados do Atlântico. Por exemplo, as roupas necessárias para a cerimônia, como indumentárias “enfeitadas com missangas e busios”. Evidencio que nenhuma cerimônia afro-carioca aqui descrita deixou de

---

<sup>219</sup> *Gazeta de Notícias*, 02 abr. 1882, grifos do original.

conter vestimentas litúrgicas. O processo de Juca Rosa, com suas inúmeras páginas, deixou evidente, incluindo como prova uma fotografia distribuída entre os fiéis participantes, que o *Pai Quibombo*, como era conhecido no momento das cerimônias, lançava mão de roupas apropriadas para o rito. Segundo denúncia, “Rosa apresentava-se vestido de calça curta e larga e com um gorro na cabeça, conforme a fotografia que a esta exposição juntamos”.<sup>220</sup>

As penas amplamente citadas por Verger aparecem também na casa do Engenho Novo, com “cocares” e “penachos”, comuns no momento de iniciação ritualística. Cabe pensar em uma aproximação cultural entre africanos centrais e ocidentais, já que os primeiros faziam amplo uso dos penachos nos dois lados do Atlântico, como demonstrado no capítulo anterior. Os cabritos também se repetiam na cerimônia. Como exposto, seriam vítimas imoladas nas etapas do ato performático. Chamo a atenção para a “grande quantidade de ídolos”, ao que tudo indica, pequenas estatuetas confeccionadas pelas lideranças religiosas, recebendo o encanto necessário para ter seu valor litúrgico. Já afirmei em trabalho anterior que, ao se depararem com imagens católicas, os investigadores/jornalistas rapidamente as descreviam em suas páginas, entretanto, quando as imagens fugiam à sua compreensão, recebiam o rótulo da idolatria ou, como comumente eram chamadas ao longo do Oitocentos no Rio de Janeiro, *manipansos*. Diferentemente da maioria dos objetos recolhidos como provas nas casas afro-cariocas do Rio de Janeiro, os utensílios litúrgicos de *Mãe Benta* “foram enviados para o museu publico”. Tratava-se do Museu Nacional que, no final do século XIX, contava com a direção de Ladislau Netto. Como exposto, ele, desejoso de organizar uma coleção de etnografia africana, porém sem os recursos necessários para tal, achou por bem solicitar aos delegados de polícia o envio dos objetos apreendidos com frequência nas chamadas *casas de dar fortuna*:

Officio pedindo a remessa para este Museu dos objectos apprehendidos pela Policia nas denominadas Casas de dar fortuna

Museu Nacional do Rio de Janeiro em 23 de Agosto de 1880.

Ilmo. e Exmo. Sr. Constando-me achar-se na secretaria da Policia grande porção de objectos apprehendidos a Africanos nas chamadas – Casas de dar fortuna – e sendo taes objectos de grande interesse ethnologico, rogo a V. Exa. Se digne dar necessárias ordens para que sejam elles confiados a este Museu onde não somente estará a disposição das autoridades policiaes para quaisquer estudos e esclarecimentos a que se possam prestar mais ainda se se tornarão objectos de alto interesse para o conhecimento dos costumes africanos. Deus guarde a V. Exa. Ilmo.

---

<sup>220</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 13 v. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

Os objetos de *Mãe Benta* acabariam destinados à posteridade. Em meio às inquietudes do fazer História, essa foi essa uma boa oportunidade de compreender hoje o que fora, à sua época, uma desventura de um ritual dos mais importantes da vida das religiões afro-cariocas, que era o iniciático, por ter sido ele violentamente interrompido, e, assim, acabar servindo de referência para a compreensão dos rituais do Oitocentos. Isso não somente pelas produções historiográficas, mas também como se observa no ofício do diretor Ladislau Netto, que se colocava inteiramente à disposição da polícia e da justiça caso necessitassem de maiores esclarecimentos acerca das funções e dos destinos de cada objeto que para lá fosse encaminhado. Trago a lembrança do inquérito contra Leopoldo e Antônio Francisco, assim como contra Juca Rosa, tendo ambos os casos terminados em processos. Dessa forma, não é impossível intuir que, cada vez mais, delegados, escrivães e demais agentes da lei mostravam-se interessados pelo mínimo funcionamento dessas casas, visando à possibilidade de construção da culpa e posterior condenação dos envolvidos. Outra grande oportunidade de compreender esses rituais é o atual contato com os objetos das casas do Oitocentos, como ocorrido com os de *Mãe Benta* e de outras lideranças religiosas do período, nas recentes produções do Museu Nacional.<sup>222</sup>

Sob o ofício nº 909, o 1º Delegado de Polícia do Engenho Novo, o Dr. Raymundo do Valle, encaminhou, no dia 4 de abril de 1882, para os cuidados do diretor do museu, Ladislau Netto, os objetos recolhidos na casa de *Mãe Benta*, visando atender aos anseios deste quanto a uma exposição etnográfica sobre a África. Talvez o Dr. Raymundo e os demais delegados de polícia nunca tenham entendido os reais motivos do dirigente do museu, mas podem ter visto em seu pedido uma interessante oportunidade de livrarem-se de objetos indesejáveis marcados por superstição em sua delegacia. Na entrega do dia 4 de abril, além do que denominou “diversos objetos da casa do Engenho Novo”, entregou também cinco tambores e um chifre de boi.<sup>223</sup> Os objetos de *Mãe Benta*, tão necessários nos rituais iniciáticos, pararam

---

<sup>221</sup> MUSEU NACIONAL, RJ. RA7-D7-1875-1881. Agradeço a esta e às demais fontes ligadas ao Museu Nacional, à professora Mariza de Carvalho Soares e a Carolina Cabral, que, gentilmente, apontaram os caminhos para os arquivos do diretor Ladislau Netto.

<sup>222</sup> Ver catálogo: SOARES, Mariza de Carvalho; AGOSTINHO, Michele de Barcelos; LIMA, Rachel Correa. *Conhecendo a exposição Kumbukumbu do Museu Nacional*. : Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016, p. 71-73, 105-149.

<sup>223</sup> MUSEU NACIONAL, RJ. Pasta 21, Doc. 61. 0410411BB2. Primeira Delegacia de Polícia da Corte. Ofício número 909 de 04/04/1882.

primeiro na polícia, como prova do que seria compreendido como delito, e acabaram aumentando a coleção do diretor do Museu Nacional.

A região do Engenho Novo voltaria a figurar nas páginas jornalísticas da *Gazeta de Notícias* com mais um ritual de iniciação, dessa vez na República. O ano era o de 1893, e já vigorava o novo Código Penal de 1891, que tipificava, em seus artigos 156, 157 e 158, a prática do curandeirismo e espiritismo como crime. Dessa forma, Israel Reis, morador da Rua Souza Barros, chalé número 1B, foi recolhido à Casa de Detenção com todas as doze “mulheres de cor”, entre elas, Francisca Maria da Conceição, com sua cabeça raspada, dentro do que o jornal chamou de “cárcere privado”,<sup>224</sup> sinal claro e evidente de que se realizava em um dos cômodos do chalé um processo de iniciação ritualística. Os objetos recolhidos visando à comprovação da violação do art. 157 do Código Penal batem com os de outras casas analisadas nesse capítulo: “A mesma auctoridade [chefe de polícia e dois inspetores seccionais] apprehendeu uma grande porção de hervas, rosários, vestimentas, capacetes com pennas, chifres. Gallinhas mortas e outras bugigangas destinadas á feitiçaria”.<sup>225</sup>

Os “cocares e penachos” de *Mãe Benta* e os “capacetes de pennas” de Israel dos Reis que também estavam presentes em outras casas, em muito se aproximam das indumentárias descritas no capítulo anterior, em que lideranças religiosas centro-africanas, nos dois lados do Atlântico, lançavam mão desse instrumento para se colocarem à frente dos rituais públicos na primeira metade do século XIX, como os que ocorriam no Campo de Santana. Até mesmo o negro de alta estatura, compreendido por Adèle Toussaint como rei, já que ele exercia liderança sobre a escravaria da fazenda em que essa autora se encontrava hospedada, tinha a cabeça de velho africano ornada “com plumas de todas as cores”.<sup>226</sup> A indumentária ritualística há muito já era utilizada no Brasil, basta recordar Zacharias Wagoner com sua pintura *Negertanz*,<sup>227</sup> no Pernambuco do Setecentos. Acredito que tais ornamentos tenham sido mais um instrumento de diálogo entre os mais variados grupos de africanos que recriaram seus cultos em terras brasileiras. Caberia associar a africana ocidental Leopoldina Jacomo, a *Rainha Mandinga*, e os brasileiros Israel dos Reis e *Mãe Benta* ao que Édison Carneiro identificou como culto aos *caboclos*? Os dois últimos sacerdotes não conheciam provavelmente nenhuma região africana, sendo, portanto, formados com a bagagem de velhos

---

<sup>224</sup> *Gazeta de Notícias*, 21 abr. 1893.

<sup>225</sup> *Gazeta de Notícias*, 21 abr. 1893.

<sup>226</sup> TOUSSAINT-SAMSON, Adèle. *Uma parisiense no Brasil*. Rio de Janeiro: Capivara, [1883]/2003, p. 131-132.

<sup>227</sup> WAGONER, Zacharias. *Zoobiblion: livro dos animais do Brasil*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1964, apud TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial...*, 2000, p. 56.

africanos, que, assim como Leopoldina, contavam já com grande experiência e vivência de Brasil, o que naturalmente proporcionaria a ressignificação e ampliação de suas crenças.

Imagem 22 - Feiticeiro e seus assistentes



Fonte: WEEKS, 1914.<sup>228</sup>

A Imagem 22, denominada de “feiticeiro e seus assistentes”, faz parte do trabalho intitulado *Among the primitive bakongo*, do missionário britânico John Henry Weeks, que atuou na região do Congo entre os anos de 1882 e 1912. Seu trabalho etnográfico publicado em 1914 apresenta relevantes imagens sobre a vida no Congo nas últimas décadas do século XIX, como o importante registro da figura de um *nganga* e seus assistentes (Imagem 22). O período é semelhante ao analisado no Rio de Janeiro, portanto espaços desconectados pela proibição do tráfico negreiro em 1850, mas fortemente ligados por heranças e tradições que, aos poucos, eram ressignificadas em terras cariocas. O missionário britânico destaca os ornamentos do curandeiro, afirmando serem encantos compostos por peles de animais e giz, que, ao que tudo indica, seria a argila branca, *mpemba*, oriunda da terra dos mortos, do

---

<sup>228</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: Seeley, Service & Co. Limited, 1914, p. 217, com o título “Witch-Doctor and his Assistants”.



cemitério.<sup>229</sup> Entretanto o que John Weeks destacou apenas como penas era nitidamente um cocar, largamente utilizado nos dois lados do Atlântico por lideranças influenciadas por costumes bacongos e ambundos.

Seu vestido consiste em peles amolecidas de animais selvagens, inteiros ou em tiras, penas de aves, fibras secas e folhas, ornamentos de leopardo, crocodilo, ou rafias, dentes, pequenos sinos tilintando, vagens e qualquer outra coisa que é incomum e usável. O efeito alcançado é extremamente grotesco, mas para o nativo essas coisas são adequada parafernália de um feiticeiro e um sinal de seu poder.<sup>230</sup>

Voltando ao interior das casas afro-cariocas, percebo que não existia uma idade certa para participar de um ritual iniciático em tais espaços ao longo dos séculos XIX e XX, na cidade do Rio de Janeiro. As idades variavam bastante entre as neófitas encontradas na casa de Leopoldina Jacomo, recolhidas no cômodo da Rua do Príncipe. A iniciada mais velha era Etelvina Maria da Purificação, de 30 anos, crioula natural da Bahia, solteira, que morava na casa da *Rainha Mandinga* há dois anos. Durante seu recolhimento na delegacia, demonstrou convicção na crença que seguia, ajudava na casa, cuidando das outras meninas. Com 28 anos de idade, Joanna Maria da Conceição era crioula fluminense, solteira, foi identificada pelas autoridades como bem inteligente, instruída e falante. Tratava-se de uma moradora da corte, conhecia as dinâmicas da cidade, não que isso não fosse possível a um natural da Bahia, entretanto era conhecedora dos cantos e meandros da cidade.<sup>231</sup> Amância do Espírito Santo, parda, que vivia em companhia do irmão, regulava de idade com Joanna Maria da Conceição, com 27 anos.<sup>232</sup>

Domingas Constança Insoriana morava na Rua Estreita de São Joaquim, que era a continuação da Rua Larga de São Joaquim, local em que funcionavam as celebrações de José Sebastião Rosa, o Juca Rosa, entretanto sua iniciação deu-se na casa da Rua do Príncipe, com Leopoldina Jacomo. Domingas era uma menina de 16 anos, órfã e virgem. Disse na delegacia que estava “de visitas no palácio da rainha”, contudo o profissional da *Gazeta de Notícias* logo tratou de deixar evidente que a jovem tinha ido à casa de Leopoldina para “iniciar-se na confraria dos minas gegi”. Por fim, Eva Maria da Conceição, crioula fluminense, era filha de uma africana, preta mina, assim como Leopoldina Jacomo. Contava também com 16 anos quando deu início ao seu processo ritualístico e foi descrita como “muito robusta e

---

<sup>229</sup> MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, p. 139.

<sup>230</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: Seeley, Service & Co. Limited, 1914, p. 215-216.

<sup>231</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

<sup>232</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 set. 1879.

desenvolvida, porém muito estúpida e ignorante, parecendo idiota”.<sup>233</sup> Acredito que o próprio profissional da imprensa acabou por explicar a condição de Eva Maria e das demais meninas:

Estas mulheres, como já se noticiou, tinham as cabeças raspadas, estavam nuas da cintura para cima, mostravam estar mal alimentadas e sob a influencia de drogas ou substancias nocivas.

Com dificuldades pôde-se obter aa ocasião algumas respostas das mesmas, por isso que pareciam entorpecidas, *além da influencia presumível da superstição*.<sup>234</sup>

A não revelação dos meandros da cerimônia talvez possa ser compreendida como preceito necessário ao participante, isto é, não revelar o que via e ouvia no processo. O próprio profissional da imprensa reconhece essa condição ao chamá-la de “influencia presumível da superstição”.<sup>235</sup> Reforça-se aqui a ideia de que os que se dedicavam a denunciar nas páginas de jornais e periódicos as casas afro-cariocas ao longo do Oitocentos conheciam, de certa forma, o que ocorria dentro desses espaços.

A composição dos demais participantes também era variada. Com 23 anos, Feliciano Rosa de Jesus fora descrita como “principal acolyta ou ajudante da chefe”. Era natural do Rio de Janeiro, crioula, demonstrando que a composição das casas afro-cariocas era, a essa altura, marcada pela presença de africanos e, na maioria, por seus descendentes próximos, ou seja, uma gama de filhos de africanos, o que significa dizer uma maior proximidade com costumes que vinham de solo africano, dada a educação recebida de seus pais. Feliciano tinha “aspecto juvenil, sympathica”, segundo o observador da *Gazeta de Notícias*. A ideia de simpatia pode ser pensada pelo aspecto de ser uma ajudante do culto, ou seja, não estava em meio ao seu próprio ritual de iniciação, chamado no contexto de “fazer a cabeça”,<sup>236</sup> marcada pelo que foi compreendido como “presumível superstição”. Cabe também pensar que o profissional da imprensa conhecesse o espaço da *Rainha Mandinga*, talvez como mero investigador, visando desacreditar os leitores do jornal quanto às práticas afro-cariocas, compreendidas por considerável parcela desses leitores como espaços *de dar fortuna*. Mas também cabe pensar que, pelo seu nível de conhecimento dos termos, cargos e do que ocorria dentro da casa no momento da ação policial, fosse ele um fiel participante da casa da Rua do Príncipe e que,

---

<sup>233</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 set. 1879.

<sup>234</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 set. 1879, grifos meus.

<sup>235</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 set. 1879.

<sup>236</sup> O termo foi utilizado no inquérito policial movido contra Bernardina do Rosário, no ano de 1902, como demonstrarei à frente.

por algum motivo ou decepção, resolveu expor nas páginas da *Gazeta de Notícias* o que conhecia sobre o espaço.

Por exemplo, ele sabia que Feliciano Rosa de Jesus era casado com um pardo, cocheiro por ocupação, mas que, no momento, estariam separados. Destaca-se também seu conhecimento do cargo ocupado pela acólita e suas principais obrigações no culto: “É denominada *Vodance*, que dizem ser a matadora dos animaes, cozinheira e preparadora dos ingredientes, e quem faz os convites para as festas solemnes”.<sup>237</sup> Em um primeiro momento, como já exposto, descreveu o título ocupado pela *Rainha Mandinga*, que seria “ministra de culto, denominada – Mãe de santo – e *Gunhóde*, em língua mina”.<sup>238</sup> Concluiu imaginando que o profissional da imprensa não era nem de longe leigo no assunto que escrevia. Ao contrário, atentou nos detalhes, muito caros aos participantes de tais cultos, como a presença de três africanos com idade muito avançada morando com Leopoldina Jacomo, e que, por conta disso, nem para a delegacia foram levados. Eram os pretos “minas gegi” Josepha e Maria, ambas com 80 anos, e Joaquim, com 70.

A descrição da *Gazeta de Notícias* para o ritual iniciático na casa de *Mãe Benta*, no Engenho Novo, não especifica a idade, mas deixa claro que se tratava de “raparigas”, ou seja, três jovens meninas.<sup>239</sup> As ruas do Rio de Janeiro revelariam pessoas mais novas que as descritas até aqui participando de rituais de iniciação. Curiosamente, também eram mulheres, entretanto as mais novas de que tenho notícias até agora para uma casa de finais do Oitocentos e início da nova centúria. Tratava-se da casa de Bernardina Maria do Rosário, localizada na Rua Senador Pompeu, 178, no ano de 1902, quando esta se viu obrigada a responder a Inquérito Policial na Delegacia de Polícia da 2ª Circunscrição Urbana, com base na acusação de práticas de feitiçaria dentro de sua residência. Seu inquérito de doze páginas, anotadas pelo escrivão Bernardo Penna, apresenta, como de costume para a urbe, profundos rituais iniciáticos.<sup>240</sup>

Uma instigante curiosidade: a rua em que atuava Bernardina Maria do Rosário, ou *Mamãe Bernardina*, como fora descrita por suas acólitas, era a mesma em que Leopoldina Jacomo, a *Rainha Mandinga*, há vinte anos comandava seus rituais, entre os quais um semelhante de iniciação. A Rua do Príncipe na República passou a ser chamada de Senador Pompeu pelo decreto 1165, de 31 de outubro de 1917,<sup>241</sup> evidenciando o intenso uso das

---

<sup>237</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 set. 1879.

<sup>238</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 set. 1879.

<sup>239</sup> *Gazeta de Notícias*, 02 abr. 1882.

<sup>240</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. Arquivo Nacional.

<sup>241</sup> BERGER, Paulo. *Dicionario Historico das ruas do Rio de Janeiro...*, 1974, p. 130.

casas, compreendidas hoje naturalmente como moradias ou comércio, no movimentado Centro do Rio de Janeiro, como as primeiras casas sagradas afro-cariocas, que disputavam palmo a palmo espaços e fiéis na urbe.

A riqueza do inquérito de *Mamãe Bernardina*, salvo a violência simbólica sofrida pelos participantes, consiste no fato de serem as iniciadas todas crianças, e essa, que, a princípio, seria uma singela condição, de forma importante para o presente trabalho revela-se uma grande oportunidade de ouvir, pela voz de seus próprios agentes, mesmo que em situação inóspita de um depoimento, o que acreditavam e entendiam por um ritual que nitidamente seria de iniciação. O aparato repressivo da República seguia os mesmos moldes do Império, dessa forma, dentro de uma sala da delegacia da Segunda Circunscrição, encontravam-se Arthur de Meira Lima, delegado, provocado por carta para abrir inquérito, o escrivão Bernardo Penna e pequenas meninas, atordoadas não somente pela situação ritualística de se iniciarem na crença “dos pretos de nação”, como também pela complexa situação de se verem dentro de um delegacia.<sup>242</sup>

A denúncia solicitava ao Ilmo. Sr. Arthur Moreira Lima, como dito, delegado da Segunda Circunscrição Urbana, que este desse “um passeio” pelas ruas de sua responsabilidade, em especial a Senador Pompeu, 178, onde segundo a denúncia, existia uma menina menor de idade, moradora da mesma rua, sendo sua casa a de número 184, que atendia por nome de Herminda, “que esta dicta menina esta abobada, fazendo *Santo na Cabeça* e com a *cabeça raspada* na casa da Sra. Bernardina”.<sup>243</sup> E o denunciante acreditava existirem mais donzelas na dita casa, que obedeceriam as ordens da “mamãe” e “que depois de raspar as cabeças das infelizes põem em exercício de banalidade (Putaria) com a tal mamãe Bernardina [...]”.<sup>244</sup> O parênteses associando o ritual a práticas imorais é do autor anônimo da denúncia, que deu base para abertura de inquérito. Cabe destacar, mais uma vez, que a República aumentou o aparato repressivo, dando base para os agentes da lei perseguirem lideranças religiosas agora na capital federal. O autor da denúncia, ao longo de sua carta, fez questão de clamar pelos sentimentos mais profundos do delegado Arthur Moreira Lima, os de pai, pedindo que se colocasse no lugar dos responsáveis pelas meninas, que fez questão de chamar de “thesouros” e “donzelas de menores de idade”.<sup>245</sup>

Chamo a atenção para o fato de nunca terem existido dúvidas, por parte de quem denunciava, independentemente do mecanismo utilizado, de que os rituais aqui descritos

---

<sup>242</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. Arquivo Nacional.

<sup>243</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário, p. 2. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. Arquivo Nacional.

<sup>244</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário, p. 3. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. Arquivo Nacional.

<sup>245</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário, p. 2 v. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. Arquivo Nacional.

serviam para iniciação ritualística. No caso da denúncia que levou o delegado a abrir inquérito, evidencia-se uma expressão que sobreviveu ao tempo e chega aos dias atuais, “fazer o *Santo na Cabeça*”, o que permite pensar na naturalidade de tais práticas entre os moradores. Evidentemente não me refiro a uma compreensão profunda do rito, mas sim à ideia de que ocorre uma iniciação com esses processos. Talvez, de forma semelhante à prática de ainda hoje, poucas pessoas saberiam compreender e até mesmo explicar cada passo do ato performático, entretanto, ao saber que cabeças foram raspadas, entendiam naturalmente se tratar de uma iniciação em uma casa afro-brasileira, e é essa naturalidade que imagino para os anos do Império e início da República no Rio de Janeiro.

O inquérito movido contra *Mamãe Bernardina* carece de uma atenção minuciosa, pois, sem dúvida, é uma rica fonte para se compreenderem tais práticas, já que, por serem crianças, a maioria das depoentes e também iniciadas acabaram por não cumprir o papel exigido no rito, que estabelecia sigilo sobre as práticas elaboradas dentro das casas afro-cariocas do período.

O baiano Antônio Cândido da Silva Pimentel, oficial da marinha, disse em seu depoimento que soube da casa “por ouvir falar”. De fato, ele não era vizinho de *Mamãe Bernardina*, como a maioria dos envolvidos. No Rio de Janeiro, ele morava na Rua do Pinheiro, 37, na antiga freguesia do Cosme Velho, atual bairro do Flamengo,<sup>246</sup> o que reforça a ideia da fama das lideranças religiosas na cidade, conseguindo seus fiéis principalmente pela propagação e sucesso de seus feitos. Mesmo que o oficial mentindo estivesse a respeito de “ouvir falar”, para não se comprometer com a casa, a distância de um bairro para o outro permite pensar em propagação dos ritos e da eficácia de *Mamãe Bernardina*, principalmente se se levar em consideração que, em seu depoimento, ele afirmou que soube da casa por “pessoas vizinhas”, que na Rua Senador Pompeu se praticavam “negócios de feitiçaria”. Ou seja, seus vizinhos da Rua do Pinheiro é que teriam sido os propagadores da fama do local.<sup>247</sup>

O oficial da marinha afirmou que seu depoimento se dava por “amar o decoro e os bons costumes”, o que, provavelmente, o fizera associar as práticas da casa à feitiçaria. Ele também sabia ler e escrever, e, como costume dos inquéritos de então, antes da assinatura, lia-se o depoimento tomado pelo delegado e escrito de forma apressada pelo escrivão juramentado, nesse caso, Bernardo Penna. De todas as informações que teriam chegado aos

---

<sup>246</sup> Atualmente essa é a Rua Machado de Assis. O primeiro nome se deu pelo fato de terem sido abertas nas terras de Manoel Pinheiro Guimarães e de seu sócio, o comendador Soler. Ver: BRASIL, Gerson. *Histórias das ruas do Rio*. Rio de Janeiro: Folha Carioca Editora, 1969, p. 365. (Coleção Cidade do Rio de Janeiro, n. 9.)

<sup>247</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. Depoimento de Antônio Cândido Pimentel, p. 3. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. AN.

seus ouvidos, o que mais chamou a atenção do oficial foi a presença de uma “mulata de nome Cecília”, que estaria sem cabelos, e, assim como ela, na casa de Bernardina existiam outras meninas, também com as cabeças raspadas.<sup>248</sup> A riqueza de detalhes que se observa em seu depoimento me faz crer que o oficial da Marinha não relatava apenas de “ouvir falar”. Assim, destacou que Bernardina era parda e que mantinha Cecília e as cinco menores “trancadas em um quarto”, o que corrobora todas as narrativas até aqui acerca da reclusão ritualística. Disse existir também vários “alguedares, búzios, garrafas, bacias, hervas e uma infinidade de bugingangas que serviam para as reações e huma com aluás e outras beberagens, e que as menores e Cecília estavam seminuas”.<sup>249</sup>

Esse foi o único depoimento colhido pelo inquérito policial que buscou depreciar as práticas que ocorriam dentro da casa religiosa. A bem da verdade, vários foram os praticantes de cultos afro-cariocas que, de algum modo, enfrentaram as agruras da lei e não negavam em momento algum aquilo em que acreditavam. Foi o que ocorreu com Herminia Maria Ferreira, nascida no Rio de Janeiro ao final do Império, em 1886, contando com 16 anos no momento de sua iniciação ritualística na casa de *Mamãe Bernardina*. A jovem morava na mesma rua em que fez seu “Santo na cabeça”, o que Verger chamou de *Orí*, cabeça, o primeiro *orixá* de um ser humano. Herminia Maria não compreendeu bem os motivos que levaram a *mãe de santo* a raspar sua cabeça nem o fato de ficar reclusa no quarto com outras meninas, contudo afirmou ao delegado Arthur de Meira Lima que em momento algum fora maltratada dentro da casa e que muito menos passou fome, conforme supôs o denunciante na carta que acabou incentivando a abertura do inquérito.

Tradicional festas do calendário católico se misturavam ao calendário litúrgico de Bernardina. No mês de junho, em que naturalmente se celebravam os dias de São João e, ao término do mês, São Pedro, foram várias as pessoas que se dirigiram à Rua Senador Pompeu para participarem de festas e “danças a moda mina” e “da Bahia”. O aluá e outras bebidas fizeram parte das comemorações dos santos, entretanto às neófitas reclusas não lhes fora permitido saírem de seus recolhimentos para celebrarem a data. Reitera-se aqui a ideia de catolicismo como gramática que pauta o diálogo entre africanos e, principalmente, entre seus descendentes. Na casa, é visível a influência das práticas religiosas minas, pois, apesar de isto não ter sido nominados no inquérito, ao longo dos depoimentos evidenciou-se que *Mamãe Bernardina* “recebia muitas visitas de tais minas e bahianos”, principalmente nas já citadas

---

<sup>248</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. Depoimento de Antônio Cândido Pimentel, p. 3 – 3v.. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. AN.

<sup>249</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. Depoimento de Antônio Cândido Pimentel, p. 3 – 3v.. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. AN.

festas de São João e São Pedro.<sup>250</sup> Os costumes religiosos e festivos várias vezes foram associados às heranças e influências dos africanos ocidentais, naquela época denominados “pretos de nação”, diferentemente do semelhante ritual ocorrido em 1879, conduzido pela “preta fula, gorda, de nação Mina Gêgi, de quarenta e cinco anos presumíveis”,<sup>251</sup> Leopoldina Jacomo, a *Rainha Mandinga*. A *mãe de santo* Bernardina, comandante da agora Rua Senador Pompeu, 178, era brasileira, natural da Bahia, e, assim como a *Rainha*, contava com 45 anos no momento em que conduzia os rituais iniciáticos com as cinco menores. O número de neófitas passando juntas pela iniciação, curiosamente, era o mesmo nas casas das duas mulheres líderes.

A análise de duas mulheres comandando suas respectivas casas religiosas, na mesma rua, em momentos diferentes do país – a primeira, em turbulento contexto do Império, quando se debatiam questões emancipacionistas no parlamento, e a outra no florescer da República, marcada por conflitos na região do Distrito Federal –, reforça a ideia, apresentada no capítulo anterior, de que estudar a transição entre a primeira metade do século XIX e a segunda é, na verdade, debruçar-se em práticas que não seriam mais renovadas pelo tráfico transatlântico, portanto formariam, com o passar do tempo, casas genuinamente brasileiras, responsáveis pela retransmissão dos costumes, principalmente via ritual iniciático. E, de modo especial, a casa de Bernardina contava com diversos grupos de brasileiros, tais como baianos, pernambucanos e fluminenses. A cidade contava ainda com a presença de velhos africanos, o Censo de 1906 destaca a presença de centenários moradores da região. A própria Rua Senador Pompeu, nos tempos da conhecida *mãe de santo*, contava com velhos vizinhos vindo da África.<sup>252</sup>

As menores envolvidas na cerimônia da casa de *Mamãe Bernardina* foram levadas por suas respectivas mães e responsáveis, evidentemente, maiores de idade, conhecedoras do ritual, e que bem compreendiam a importância de suas filhas fazerem a cabeça. Os laços estabelecidos entre os participantes e a líder e dona da casa passavam não somente por parentescos espirituais, como também familiares. Por exemplo, a menor Maria da Cruz Corrêa Carvalho, com 12 anos de idade, era filha de Antônia Cordeiro de Carvalho, que, por

---

<sup>250</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. Depoimento de Maria da Cruz Corrêa de Carvalho, p. 5v. OR.0.IQP.1993. Ano 1902. AN.

<sup>251</sup> *Gazeta de Notícias*, 28/09/1879.

<sup>252</sup> BRASIL, República dos Estados Unidos do. *Recenseamento do Rio de Janeiro*. Distrito Federal: Officina de Estatística, 1907, p. 147.

sua vez, era casada com um irmão sanguíneo de Bernardina. Não por acaso, em seu depoimento, Maria da Cruz referiu-se à líder religiosa como “tia”.<sup>253</sup>

Christina, de 20 anos, filha de Sabina, natural do Rio de Janeiro, foi quem melhor detalhou a feitura de santo ocorrida na casa, descrevendo como cada menina passou a ser denominada após o processo de iniciação. Referiu-se a todas como “irmãs”, sendo que, presumivelmente, pensava em parentesco ritualístico, já que, ao longo do mesmo inquérito, outras filiações foram demonstradas. Acredito que se tratava de iniciadas no mesmo momento, passando juntas pelo mesmo processo ritualístico, o que seria chamado atualmente, nas casas afro-brasileiras, de barco de *iaô*. Reforço essa ideia pela semelhança observada nas atuais classificações de chegada de *orixás*, entre iniciados no mesmo barco, dentro de casas com a influência *fon*. Christina contou ao delegado que ela e suas irmãs eram tratadas por “euphome” e “euphominá”; Maria da Cruz Corrêa Carvalho, de 12 anos, era “doughono”; Harminda Maria Ferreira, com 16 anos, era a “doughonitina”; e Cecília, que não depôs, mas fora citada durante todo tempo pelos demais depoentes como ajudante de *Mamãe Bernardina*, era a “fomo”. Christina deixou claro que na casa existiam outras meninas, responsáveis, entre outras funções, por “derramarem sangue de galinha nas vasilhas, as quintas-feiras e no sabbado”, fazendo isso com o auxílio de lamparinas.<sup>254</sup>

Como exposto, tais termos em muito se aproximam dos utilizados atualmente para indicar a ordem de incorporação dentro de um mesmo barco de *iaôs*, como são chamados hoje a maioria dos rituais de iniciação com mais de um neófito recolhido para feitura de santo. Voltando aos primórdios do século XX, a “euphome” Christina e sua irmã “euphominá” tinham suas obrigações, entre as quais a de “lavarem as louças dos *Santos*”. Ao ser questionada sobre de que tratava e quais santos seriam, Christina respondeu serem eles “Osum, Eugum, Emonjá e Omalá”,<sup>255</sup> nitidamente divindades ligadas ao panteão dos africanos minas. Influência essa reforçada pela líder religiosa Bernardina Maria do Rosário, que, diante do delegado Arthur de Meira Lima, não abjurou suas práticas religiosas, ao contrário, afirmou que as meninas ali estavam para aprenderem a “dança dos minas”, o que creio tratar-se das danças referentes aos *orixás*, chamados pelos depoentes de santos. Confirmou estar com as cinco meninas na casa, sob sua responsabilidade, e que elas foram deixadas na casa por seus respectivos pais, corroborando os depoimentos colhidos das menores. Afirmou ainda serem elas bem tratadas e que aí estavam para, além das danças,

---

<sup>253</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. Depoimento de Maria da Cruz Corrêa de Carvalho, p. 5v. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. AN.

<sup>254</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. Depoimento de Christina, p. 7. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. AN.

<sup>255</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. Depoimento de Christina, p. 7. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. AN.



aprenderem a costurar e a bordar, e que nunca em sua casa nenhuma delas passou fome.<sup>256</sup> A respeito de sua religião, declarou:

[...] ali em sua casa não se procede actos imundos e a qualquer sorte de feitiçarias; que a autoridade o promotor em casa da declarante não encontrara nada de sobre natural nem feitiçaria, que os objectos apreendidos pelo Delegado são objectos de seu rytho, são offerecidos peilis [pejis] a seus santos em symbolos e da religião dos pretos minas; que nem a declarante nem pessoa alguma em sua casa faz maleficios, feitiçarias ou algo semelhante, sendo como já declarou objectos de sua religião; que quanto a permanência de Cecília em sua casa, ali estava por que estando se enferma, sem recursos [...].<sup>257</sup>

A líder religiosa demonstra o que entende serem as origens de suas crenças, “os pretos minas”, o que evidencia a passagem de conhecimentos no campo do sagrado, já que, a todo o momento, ela faz questão de relacionar sua prática de fé ao que aprendeu. Evidentemente recebeu de alguma liderança africana ou crioula seu ritual de feitura de cabeça, ainda no século XIX, na Bahia ou até mesmo já no Rio de Janeiro, entretanto o que importa é perceber como os conhecimentos do Oitocentos e a maneira como eram praticados nas casas e espaços litúrgicos foram os que serviram de base para o desenvolvimento dos rituais afro-brasileiros nas mais diversas regiões brasileiras, aqui em especial, na corte, posteriormente capital do distrito federal.

### 3.3.2 A iniciação entre os centro-africanos

Cabe, a essa altura, cruzar as informações até aqui expostas com outros costumeiros rituais de iniciação presentes na corte ao longo do Oitocentos, principalmente em casas cujos rituais mais se assemelhariam com os praticados por Laurentino Inocêncio dos Santos. Utilizo como ponto de diferenciação o uso ou não de **imagens** católicas dentro dos espaços sagrados afro-cariocas. Por exemplo, as denúncias movidas pela *Gazeta de Notícias* contra a *Rainha Mandinga*, *Mãe Benta* e Israel Reis não ressaltaram a presença de santos católicos, e seus rituais de iniciação evidenciaram-se próximos aos dos pretos minas, como declarado por diversas vezes no processo de *Mamãe Bernardina*. Ao contrário, seu inquérito desvendou não somente semelhanças com os demais casos da *Gazeta de Notícias*, como descortinou seu

---

<sup>256</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. Depoimento de Bernardina Maria do Rosário, p. 9-10. OR.0.IQP.1993. Ano 1902. AN.

<sup>257</sup> Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. Depoimento de Bernardina Maria do Rosário, p. 9-10. OR.0.IQP.1993. Ano 1902. AN.

panteão de divindades, os orixás, os quais ela fez questão de relacionar com os africanos procedentes da África Ocidental.

A invasão da casa do crioulo brasileiro Laurentino Inocência dos Santos pela força policial, no início de 1878, contou também com a participação e cobertura de pelo menos dois grandes veículos de comunicação da época, que àquela altura, já estavam muito acostumados a denunciar e pedir providências contra o que acreditavam ser as *casas de dar fortuna* ou *zungús*. Tanto o *Jornal do Commercio* quanto a *Gazeta de Notícias* destacaram a presença de dois imponentes locais de devoção, sendo “ricos e alfaiados altares com imagens de diversas invocações”,<sup>258</sup> chegando a contrapor as sacras imagens católicas com os demais objetos de culto afro-cariocas encontrados dentro da casa: “Não condizem com esse sacro luxo outros objectos que ahi se encontram”.<sup>259</sup> Retomo a notícia da mesma ocasião, veiculada no *Jornal do Commercio*: “Em um quarto interior da referida casa notou a autoridade a existência de dous altares vistosamente alfaiados, com grande numero de imagens e diversos *ornamentos de igreja*; observou-se também a par disto duas cadeiras com grandes cruces no encosto [...]”.<sup>260</sup> Essa era uma grande diferença entre as casas citadas até aqui, exercendo rituais de iniciação com visível influência mina: o vasto uso de imagens católicas, amplamente inseridas no culto, como parte primordial do rito. Essas eram nitidamente casas marcadas por uma intensa influência centro-africana, principalmente pelo já demonstrado processo de criouliização entre as religiões tradicionais e o catolicismo, abraçado e propagado por Afonso I.

Casas afro-cariocas de influência centro-africana também eram espaços para iniciações ritualísticas e tratamentos, vale relembrar que a casa de Laurentino Inocência dos Santos contava com uma grande participação de fiéis, como a denúncia da *Gazeta de Notícias* destacava: “O que está sabido é que as pessoas de fora classificadas por hospedes não passam de incautos, que vão atrás da fortuna distribuída por Innocencio, a qual, entretanto, nunca aparece”.<sup>261</sup> A casa de Laurentino constantemente foi associada a um *zungú*, como exposto, local que, entre diversão, comida e bebida, também servia de moradia para escravos que viviam por si, forros e livres, não os únicos, mas os principais fiéis e seguidores das casas afro-cariocas. O *Jornal do Commercio*, descrevendo a mesma prisão de Laurentino no ano de 1878, apresentou maiores detalhes acerca dos participantes da cerimônia, que seriam ao todo nove pessoas: quatro descritas como parentes e cinco “fâmulos de Laurentino”, ou seja,

---

<sup>258</sup> *Gazeta de Notícias*, 26 mar. 1878.

<sup>259</sup> *Gazeta de Notícias*, 26 mar. 1878.

<sup>260</sup> *Jornal do Commercio*, 26 mar. 1878, grifos meus.

<sup>261</sup> *Gazeta de Notícias*, 26 mar. 1878.

criados também descritos como “agregados”, entre os quais uma seria escrava.<sup>262</sup> Acredito serem de fato agregados da casa, responsáveis pelo cuidado com o recinto sagrado. A palavra fãmulos, segundo Antonio de Moraes Silva, refere-se aos servos que atuavam nas casas dos bispos e dos demais clérigos.<sup>263</sup> Usar a palavra “fãmulos” para designar os criados de Laurentino tratava-se de mecanismo amplamente utilizado por jornais do período para facilitar o entendimento de seus leitores, sendo que os líderes religiosos ou algum de seus feitos eram facilmente associados ao clero ou à liturgia católica. Vale lembrar o caso de *Mãe Benta* do Engenho Novo, em que a *Gazeta de Notícias*, para demonstrar sua liderança na casa e sobre as meninas, afirmou ser ela “a priora d’aquelle templo”.<sup>264</sup> Na subida do Pendura Saia, como era conhecida até o ano de 1875 a rua em que atuava Laurentino, quando a Câmara Municipal deu-lhe o nome que perdura até os dias atuais, Ladeira dos Guararapes, as casas contavam com uma entrada frontal, da casa principal, de onde se tinha acesso a outras casas menores, uma média de seis a sete casas.<sup>265</sup> Não por acaso, a polícia associou a moradia do curandeiro com um *zungú*, ou seja, um propício local para rituais iniciáticos no Rio de Janeiro.

A iniciação ritualística ocorria em casas afro-cariocas que lançavam mão de instrumentos católicos no desenvolvimento de seu ritual, ou seja, espaços religiosos semelhantes aos de Laurentino, que contavam com “dois ricos e alfaiados altares” eram tão comuns como os demonstrados até aqui relacionados aos pretos minas. José Sebastião da Rosa, ou simplesmente Juca Rosa, era brasileiro, de cor preta e chamado de crioulo pelos jornais que o denunciavam à época, assim como os mesmos veículos chamavam Laurentino. Entre tantas práticas levantadas ao longo de seu vasto processo, Juca Rosa se viu acusado de misturar objetos da religião oficial do Império com as práticas oriundas das heranças africanas: “A audácia e perversidade d’estes criminosos chega a ponto de envolver a nossa Santa Religião em suas práticas infames, conseguindo substitui-la pela mais grosseira e abjecta superstição. Assim atrevem-se elles a fazer baptizados [...] seu monstruoso ritual”.<sup>266</sup> Em outro ponto do processo, Juca Rosa era acusado de “servir-se de imagens e de nomes de Santos da Igreja Catholica a fim de aproveitar-se da religiosidade e superstição”. Ao longo de todo o processo, várias mulheres pretas e brancas foram chamadas de “filhas”, ficando claro,

---

<sup>262</sup> *Jornal do Commercio*, 26 mar. 1878.

<sup>263</sup> SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portugueza recopilado*. Tomo Segundo F – Z. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813, p. 10.

<sup>264</sup> *Gazeta de Notícias*, 02 abr. 1882.

<sup>265</sup> CAVALCANTI, J. Cruvellho. *Nova numeração dos prédios da cidade do Rio de Janeiro* – I. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1878, p. 1075-1076. (Coleção Memória do Rio 6).

<sup>266</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 15 v. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

nas palavras da acusação, que tal alcunha só se fazia possível mediante rigoroso processo de iniciação, comandado pelo próprio Juca Rosa. Segundo a denúncia, “a filiação effectua-se por meio de certo cerimoniaal com cantoria forte, e o que mais importa, por um solene juramento de obediência e fidelidade a Rosa, que desde então fica considerado Pai da filiada [...]”.<sup>267</sup>

Ao longo de todo seu vasto processo, Juca Rosa fora chamado de *Rei* e principalmente de *Pai*, resultado da criação de uma ampla rede de seguidores, amparados pela lógica do parentesco ritualístico, proporcionado por complexos rituais de iniciação e que acabava por desembocar na criação de laços capazes de ampliar o cotidiano de todos os envolvidos. Por exemplo, várias cerimônias comandadas por Juca Rosa não aconteciam em sua residência, próxima ao Campo de Santana, mas sim na casa de uma de suas iniciadas, Henriqueta Maria de Mello, moradora da Rua Larga de São Joaquim, 135. Curiosamente, tal endereço ficava a poucos metros da residência da *Rainha Mandinga*, a Rua do Príncipe, onde arrisco afirmar que, no silêncio das madrugadas cariocas, celebrações que envolvessem o toque ritualístico dos tambores poderiam ser ouvidas de uma casa para outra, dada a proximidade delas (Imagem 23). Na casa de Henriqueta, além de celebrações, Rosa também depositava parte dos objetos destinados aos rituais sagrados que comandava.<sup>268</sup>

Imagem 23 - Proximidades do sagrado



Fonte: GOTTO, 1871.<sup>269</sup>

- 1- Casa de Leopoldina Jacomo da Costa – *Rainha Mandinga*
- 2- Casa de Henriqueta Maria de Mello
- 3- Casa de *Mamã Bernardina*<sup>270</sup>

<sup>267</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 19. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

<sup>268</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 16 v. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

<sup>269</sup> GOTTO, Edward. *Plan of the City of Rio de Janeiro Brazil*. London [Londres, Inglaterra]: Robert J. Cook, 1871. 1 atlas (29 plantas), col., litografia, 65,5 x 98. Disponível em: CECULT-UNICAMP: <https://www.ifch.unicamp.br/cecult/mapas/mapasgotto/introgotto.html> Acesso em: 21 abr. 2020.

Outra análise de rituais de iniciação tornou-se possível nos nossos dias graças à famosa coluna *Gazetilha* do *Jornal do Commercio*, dedicada às coisas corriqueiras da cidade. Ela apresentaria, no dia 29 de agosto de 1884, outra importante casa religiosa da corte, comandada por um velho centro-africano, de nome Francisco Firmo. Apesar de extensa, vale a citação da íntegra da notícia, já que ela descortina um importante universo de crenças para o contexto:

**Casa de feitiços** - Hontem, ás 9 horas da manhã, o Sr. Costa Rodrigues, subdelegado do 1º districto de S. José, acompanhado pelo tenente Vasconcelos, comandante da 3ª estação policial, deu busca em uma casa na travessa de D. Manoel n. 10, onde passavão-se scenas de *feitiçaria* verdadeiramente repugnantes.

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

Ha tempos uma pardinha, que estava sofrendo de gastrite, aconselhada por um acolyto de Firmo, procurou o feiticeiro, julgando obter dele algumas melhoras; mais tarde sahio em tão grave estado que falleceu momentos depois. Uma outra ficou ha bem pouco tempo idiota por causa dos feitiços.

Autoridade policial, passando revista na casa, encontrou grande quantidade deervas e drogas, variedades de bugigangas, as quaes servião de remédios, e um Santo Antonio.

Firmo foi preso e recolhido á casa de detenção, bem como as seguintes mulheres, encontradas algumas em tratamento naquelle cubículo: Muiquelina Luiza, Fortunata Maria de Moraes, Justina de Jesus Moraes, Ignacia Maria Euphrasia, Cesarina Maria da Conceição e Maria Lourença de Moraes. Esta última estava em tão mau estado de saúde que foi necessário recolhe-la ao hospital da Misericordia.

Uma outra preta, de nome Nicacia Maria da Glória, que também recolhida á casa de detenção, para lá tinha ido há dias, pedir remédios para calmar seu amo, que era muito impertinente.<sup>271</sup>

A reveladora notícia do *Jornal do Commercio*, quando cruzada com as fichas de matrícula da Casa de Detenção da Corte, para onde foram levados todos os participantes da cerimônia, mostra ainda mais detalhes sobre os atos performáticos e as escolhas sagradas dos participantes. Entretanto cabe ressaltar a dupla violência sofrida por todos os líderes religiosos e fiéis analisados até aqui, com a prisão advinda após a interrupção do sagrado. Com a casa da Travessa de Dom Manoel, número 10, não fora diferente. Por tudo até aqui exposto, acredito que a violência maior seria a litúrgica, já que importantes cerimônias que marcariam profundamente a vida dos envolvidos eram profanadas por pessoas estranhas e

---

<sup>270</sup> Ressalto que, nessa mesma rua, no período de Leopoldina Jacomo, atuou um líder religioso chamado de Novo Juca Rosa, de nome Laurentino.

<sup>271</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago. 1884.

indevidas no recinto. A casa contava com três velhos africanos benguelas, o primeiro deles, o proprietário, *nganga* Francisco Firmo, de 70 anos, solteiro, de cor preta e cabelo carapinha, no momento da cerimônia, vestia calça azul e camisa de manga, com paletó e chapéu preto.<sup>272</sup> A segunda africana era Miquelina Luiza, de 60 anos, solteira, de cor preta, cabelo carapinha, vestindo saia de chita e xale no momento em que fora presa.<sup>273</sup> Seguida de Nicácia Maria da Glória, a mais nova dos três, contando com 50 anos, preta, também vestindo de modo semelhante a Miquelina Luiza.<sup>274</sup> A roupa utilizada por Firmo, calça azul e camisa de manga, curiosamente se aproxima do padrão e até mesmo das cores utilizadas por Juca Rosa durante suas cerimônias e eternizadas nas fotografias distribuídas a suas filhas e anexadas como prova em seu processo.

Assim como africanos minas se agrupavam no entorno de Leopoldina Jacomo, pertencente ao mesmo grupo étnico, nos idos da República os identificados como pretos de nação se colocavam próximos à brasileira Bernardina Maria do Rosário. Aqui nitidamente a procedência e o compartilhamento de uma mesma gramática sagrada, seguida da língua e dos costumes, aproximavam os africanos benguelas. O profissional do *Jornal do Commercio* obteve detalhes da casa, principalmente o motivo da permanência das fiéis no espaço sagrado de Firmo, que seriam “raparigas crédulas, de certas moléstias”, às quais, segundo o jornal, o *nganga* dava o nome de feitiço. Ou seja, a moléstia que afligia as participantes tinha sido obra de algum feiticeiro desejoso de causar danos nas vidas de suas fiéis. Aqui, acredito que, além de buscarem tratamento espiritual para um mal físico, as mulheres lá presentes iniciavam-se nas práticas sagradas dos ovimbundos.

Justina de Jesus Moraes, brasileira, preta, de 45 anos, que trabalhava com serviços domésticos,<sup>275</sup> era a mãe das demais meninas encontradas na casa, incluindo Maria Lourenço de Moraes, que acabou conduzida para o hospital da Misericórdia, que ficava a poucos metros da casa de Francisco Firmo. A Travessa de Dom Manoel terminava na Rua da Misericórdia<sup>276</sup> – sugestiva moradia para um curandeiro atuar próximo ao maior hospital do período. Antes de 1871, a Travessa de Dom Manoel tinha o nome de Travessa ou Beco da Boa Morte, por conta da existência de um oratório na esquina da Rua Dom Manuel, dedicado

---

<sup>272</sup> LMCDC f. 3943, 28 ago. 1884.

<sup>273</sup> LMCDC f. 3944, 28 ago. 1884.

<sup>274</sup> LMCDC f. 3945, 28 ago. 1884.

<sup>275</sup> LMCDC f. 3947, 28 ago. 1884.

<sup>276</sup> GOTTO, Edward. *Plan of the City of Rio de Janeiro Brazil*. London [Londres, Inglaterra]: Robert J. Cook, 1871. 1 atlas (29 plantas), col., litografia, 65,5 x 98. Disponível em: bndigital: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart326448/cart326448.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart326448/cart326448.pdf). Acesso em: 7 jul. 2019.

à Nossa Senhora da Boa Morte.<sup>277</sup> Essa é outra sugestiva característica do local, que propiciava maiores possibilidades de trabalho para os que se dedicavam a salvar as pessoas da morte, causada, na maioria das vezes, pela ação de maléficos feiticeiros, aproximando a ideia de boa morte católica com a crença centro-africana de que a partida ideal, que não continha nenhuma má interferência, era a de idade avançada.

Outra filha de Justina era a brasileira de 29 anos, de cor preta, solteira, também dedicada aos serviços domésticos, de nome Fortunata Maria de Moraes.<sup>278</sup> Cezarina Maria da Conceição era menor de idade, estando apenas com 16 anos, solteira, de cor preta, seguia a profissão de doméstica da mãe, Justina de Jesus Moraes.<sup>279</sup> O pai das ditas meninas, José de Moraes, que não era mais casado com Justina, não tomara parte na cerimônia presidida por Firmo. Por fim, a última brasileira presente no recinto não era parente consanguínea das demais mulheres, mas, ao que tudo indica, compartilhava do parentesco espiritual. Era a brasileira Inácia Maria Eufrasia, de 20 anos, de cor preta, também dedicada aos serviços domésticos.<sup>280</sup> Destaco que todas as brasileiras trajavam “saia e paletot de chita”, a mesma indumentária usada por Miquelina Luiza e Nicácia Maria da Glória, as africanas benguelas como Firmo.<sup>281</sup>

Um importante fator que me leva a crer que as brasileiras participantes, na verdade, iniciavam-se na religião dos africanos benguelas, é que, além da pouca idade da maioria e o fato de Maria Lourenço encontrar-se aparentemente enferma, todas alegaram na Detenção morarem na Travessa de Dom Manoel, 10, ou seja, na casa de Firmo.<sup>282</sup> Cabe destacar que, segundo o *Jornal do Commercio*, Nicácia Maria da Glória era escrava e estava “há dias” na casa de Firmo, buscando meios de acalmar seu amo, “que era muito impertinente”.<sup>283</sup> Ou seja, tratava-se do período estipulado para o cumprimento dos rituais, necessários para serem vistas e aceitas como iniciadas na crença comandada pelo velho africano benguela. Cabe, a essa altura, questionar qual tipo de ritual era praticado no interior da casa no antigo Beco da Boa Morte. Ao levar o nome de seu porto de embarque, Francisco Firmo seria oriundo dos povos ovimbundos, onde existia o porto de Benguela, ou mesmo teria sido capturado em outras regiões da Zona Atlântica. O fato de ser um bacongo ou até mesmo um ambundo aumentaria as possibilidades de compreensão de seus atos performáticos.

---

<sup>277</sup> BERGER, Paulo. *Dicionário histórico das ruas do Rio de Janeiro...*, 1974, p. 49.

<sup>278</sup> LMCDC f. 3946, 28 ago. 1884.

<sup>279</sup> LMCDC f. 3949, 28 ago. 1884.

<sup>280</sup> LMCDC f. 3948, 28 ago. 1884.

<sup>281</sup> Conferir nas Fichas de Matrícula.

<sup>282</sup> Conferir nas Fichas de Matrícula.

<sup>283</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago. 1884.

Acredito aqui que o melhor caminho para compreender as demandas que levaram ao processo iniciático, bem como o próprio ritual na casa do africano benguela, seja o de analisar as sociedades secretas dos *kimpasi*, cujos cultos são compreendidos na atualidade como sendo de aflição-fruição, conforme exposto no capítulo anterior, e praticados em solo centro-africano em momentos de crises sociais, visando ao restabelecimento da ordem. O reino do Congo foi amplamente impactado pelo comércio de escravos, tendo sua história marcada por guerras civis envolvendo o controle do tráfico dos vivos. Dessa forma, as sociedades secretas estiveram presentes e amplamente documentadas na região, entre os séculos XVII e XX. Não por acaso, a maior incidência de cerimônias secretas de *kimpasi* ocorreu, segundo Slenes, em complexos momentos, como na derrota do rei do Congo, durante as batalhas de Ambuíla, em 1665, voltando tais cerimônias a ser amplamente documentadas durante as desagregações sociais causadas pelo colonialismo belga, ao final da segunda metade do século XIX.<sup>284</sup>

O missionário jesuíta Joseph Van Wing, que atuou em Kisantu, República Democrática do Congo, no início do século XX, desenvolveu importante trabalho etnográfico, captando as cerimônias secretas do *kimpasi*. Para tal empreitada, contou com três importantes informantes oriundos do culto, habitantes da tribo bacongo dos Bampangu. São eles: o capitão Mbemba de Nsonso, ex-sacerdote de inquice, que, segundo Van Wing, foi “um dos mais sábios bacongos” que encontrou; Lulete de Kisantu, chefe de aldeia e padre de inquice; e o mais velho chefe da aldeia da região em que trabalhou, K. Van Boko. O primeiro ponto de destaque é quanto ao número de participantes. O missionário jesuíta coletou informações de haver vários participantes em um mesmo processo iniciático e que tal número não era pré-estabelecido, porém quanto maior a quantidade de neófitos, maior seria a cerimônia. A maioria dos que participavam dos rituais de *kimpasi* era jovem, entre 12 e 18 anos, o que em muito se aproxima das informações coletadas por Karl Laman referentes ao litoral Mayombe, em que meninos da aldeia eram os que expressavam sua vontade de participar dos rituais de iniciação, formando, portanto, a maioria entre os que ingressavam na sociedade secreta dos bankimas.<sup>285</sup> Cabe lembrar que as brasileiras detidas na casa de Francisco Firmo também eram de pouca idade.<sup>286</sup>

As causas que levavam fiéis dos dois lados do Atlântico a procurar os serviços de lideranças carismáticas em muito se aproximavam. Entre os bampangus, o ritual tinha início

---

<sup>284</sup> SLENES, Robert W. *L'arbre nsanda replante...*, 2007, p.

<sup>285</sup> LAMAN, Karl. *The Kongo*. 4 v. Uppsala: Studia Ethnographica Upsaliensia 4, 1962, p. 244. v. III.

<sup>286</sup> WING, J. Van. *De geheime sekte van 't Kimpasi*. Brussel: Goemaere, Drukker des Konings, 1921, p. 8-11.



com uma reunião de *ngangas*, que dependeriam sempre dos acordos e circunstâncias vividas pelos bacongos, geralmente, como exposto, em momentos de crise. Portanto o *nganga ngombo* era o responsável por investigar o grande número de morte dentro da aldeia ou demais infortúnios que acometiam os moradores, cabendo a tal liderança descobrir se as enfermidades eram frutos de um *ndoki* ou da feitiçaria.<sup>287</sup> A função do *nganga ngombo* em muito se aproxima das escolhas litúrgicas de Francisco Firmo. Este deixa claro para o profissional do *Jornal do Commercio* que a enfermidade que acometia sua fiel seguidora era causada por feitiço. Segundo a crença dos Bampangu, somente os *ngangas* seriam capazes de livrar as pessoas dos males físicos e até da morte causados por feitiçaria. Van Wing ouviu de um velho *nganga* que o feiticeiro era ruim, e no momento em que colocava a bruxaria dentro do corpo da vítima, esta tinha seu sangue bebido pelos feiticeiros.<sup>288</sup> Entre os Azande, Edward E. Evans Pritchard, que desenvolveu suas pesquisas no mesmo período de Van Wing, na década de 1920, no Sudão, encontrou semelhantes relações entre doença e cura, causas e consequências.

O feiticeiro não era a mesma coisa que um bruxo, esse último fazia parte de um sistema orgânico e hereditário dos Azande, sendo a bruxaria passada de pai para filho, a depender das classes sociais dos envolvidos. Ambos os agentes causavam a doença corporal e espiritual, a diferença estaria nos sintomas, já que o bruxo atacava a saúde de forma lenta, não grave, sendo também associado aos infortúnios corriqueiros da vida, como a má sorte. Esse bruxo fazia parte da sociedade, já que todo azande acabava sendo acusado por um parente ou vizinho de bruxaria. Por sua vez, a feitiçaria era compreendida como algo imoral, ilícito, uma vez que, por meio de drogas e ritos mágicos, o feiticeiro poderia levar ao adoecimento abrupto.<sup>289</sup> Creio, a essa altura, que Francisco Firmo, no Rio de Janeiro, tinha bons motivos para creditar a doença da jovem Maria Lourença de Moraes à feitiçaria. Tão grave estava seu estado de saúde, que ela foi rapidamente conduzida ao hospital da Misericórdia, a poucos metros da casa do africano benguela.<sup>290</sup>

Voltando ao *Kimpasi* dos *nganga ngombos* analisados por J. Van Wing, o jesuíta apresenta a existência de um conselho, em que os representantes da guilda decidiam pela realização ou não do ritual de iniciação. Caso decidissem pela cerimônia, era recitada a seguinte invocação: “Os antigos que nos precederam e os espíritos *nkita* não nos fornecem

---

<sup>287</sup> WING, J. Van. *De geheime sekte van 't Kimpasi...*, 1921, p. 11.

<sup>288</sup> WING, J. Van. *De geheime sekte van 't Kimpasi...*, 1921, p. 27.

<sup>289</sup> PRITCHARD, Edward E. Evans. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 37-52.

<sup>290</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago. 1884.

mais tesouros humanos, porque sua adoração está falhando, deixe seus jovens deixarem *kimpasi* entrar”.<sup>291</sup> Evidencia-se aqui uma intensa conexão entre a ancestralidade e o mundo dos vivos, principalmente os mais jovens, assim como um importante vínculo com as atividades apresentadas no capítulo anterior, realizadas a céu aberto nas ruas do Rio de Janeiro, na primeira metade do Oitocentos, quando os *entembes* buscavam normatizar, via cultos de aflição-fruição sob a liderança de um *nganga*, o contato com uma ancestralidade insatisfeita com a atenção dispensada por seus parentes vivos. Isso reforça minhas convicções acerca das transformações sofridas pelas religiões tradicionais africanas em solo brasileiro. As adaptações do ritual ocorriam ainda em solo africano, como destacou o missionário Van Wing, já que as cerimônias foram encurtadas no século XX, dada a presença colonialista do europeu. Transformações e acomodações ocorreram com muita velocidade ao longo do século XIX no Rio de Janeiro. Bons exemplos disso são o culto de Francisco Firmo e os das demais mulheres minas e crioulas apresentados até aqui. É notório que, na corte, os cultos públicos nas grandes praças, vislumbradas e narradas por vários viajantes, na segunda metade do Oitocentos, já eram praticados nos interiores das casas e dos sobrados do centro da urbe.

A compreensão dos locais escolhidos por centro-africanos para a realização de práticas iniciativas permite mapear os ritos praticados por Francisco Firmo e, por consequência, de outros grupos procedentes da África Centro-Occidental que protagonizaram as profundas transformações sofridas pelas religiões afro-brasileiras ao longo do Oitocentos, originando o que atualmente se compreende por *candomblé*, *umbanda* e demais manifestações. O local escolhido para teste entre os *kimpasianos* era, com frequência, florestas, locais reconhecidos como morada dos mortos. Van Wing ouviu de seus informantes que “os fantasmas *nkita* vivem perto da florestas e das águas”, cercados de numerosas palmeiras.<sup>292</sup> Tal descrição aproxima e muito as experiências centro-africanas no campo do sagrado, descritas por Slenes, com as revoltas escravas em Vassouras, no ano de 1848, onde um culto de aflição-fruição ocorria no meio da floresta, com elementos semelhantes aos apresentados até aqui. A aproximação da casa de Francisco Firmo com as margens da Baía de Guanabara permitem intuir a importância dada pelos participantes da iniciação ritualística presidida pelo *nganga*. O mar poderia ser compreendido como a morada das divindades.

Os trabalhos de Robert Slenes para o Sudeste brasileiro permitem compreender a constante resignificação na esfera do sagrado empreendida de forma criativa por centro-

---

<sup>291</sup> WING, J. Van. *De geheime sekte van 't Kimpasi...*, 1921, p. 12.

<sup>292</sup> MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, p. 156-158.

africanos na diáspora. Em *A greve do crânio do tucuxi...*, analisa e reinterpreta pelo olhar da literatura etnográfica da África Central as impressões do viajante e naturalista inglês John Luccock. Este se deparou, no fundo da Baía de Guanabara, com a recusa de quatro africanos cabindas, que exerciam a profissão de barqueiros, capitaneados por um português, de continuarem com sua viagem, por ter o naturalista inglês apanhado na beira da praia o crânio de um golfinho, deixado por eles semanas antes, esperando exatamente que ficasse bom para o manuseio. Não estariam os africanos se negando a continuar a viagem por imaginarem tratar-se do crânio de um parente morto, mas a recusa estaria provavelmente ligada à crença em divindades ligadas à natureza, como a *Quianda*, uma espécie de nome genérico para os espíritos das águas, no dialeto mbaka (quimbundo), ou entre os bacongos, falantes do quicongo, entre os quais também existiam tais divindades, com o nome de Basimbi ou Bisimbi, como destacado por Karl Laman.<sup>293</sup>

A crença nos *bisimbis* aproxima as demandas até aqui levantadas para centro-africanos e seus cultos públicos e privados, no Rio de Janeiro de culto aos ancestrais. Segundo MacGaffey, os *bisimbis* poderiam ser compreendidos também como uma classe de humanos que morreram e voltaram a morrer novamente, só que no mundo dos mortos, e, após esse complexo processo, ressurgiam como *bisimbis*.<sup>294</sup> Como, geralmente, a morada destes são as montanhas, pedras e águas, segundo Slenes, o cenário da Baía de Guanabara se aproximava da realidade dos ambundos e bacongos para as crenças nos *bisimbis*, dada a sua formação rochosa, os picos de montanha no entorno de toda baía, as pedras gigantes emergindo das águas.<sup>295</sup> Essa, entre outras semelhanças, permitem-me intuir que o local de moradia e, ao mesmo tempo, espaço litúrgico do africano benguela Francisco Firmo era profundamente significativo para o *nganga* e demais participantes do culto, principalmente por sua visível proximidade com a Baía de Guanabara, já que sua rua estava diante da Praia de Dom Manoel, atualmente aterrada na região central da cidade do Rio de Janeiro. Na época, sua casa, localizada no número 10 da referida rua, permitia ao líder religioso relacionar intensamente seus atos performáticos com o mar, assim como os *kimpasianos* descritos pelo jesuíta Van Wing necessitavam de água corrente do riacho para se banharem cumprindo as exigências do rito.<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> SLENES, Robert W. *A grande greve do crânio do tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro*. In: HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 198-203.

<sup>294</sup> GAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa...*, 1986, p. 77.

<sup>295</sup> SLENES, Robert W. *A grande greve do crânio do tucuxi...*, 2010, p. 203.

<sup>296</sup> WING, J. Van. *De geheime sekte van't Kimpasi...*, 1921, p. 15.

Retomo, uma vez mais, o local escolhido pelo africano benguela para moradia no Rio de Janeiro. Não tenho elementos para afirmar que, sendo livre, Firmo tenha tido condições financeiras para escolher sua residência, nos idos da década de 1880, contudo é instigante não somente observar a proximidade com o mar, morada dos espíritos *bisimbis*, como exposto, mas pensar no antigo nome da rua, Beco da Boa Morte, e a existência do oratório dedicado a Nossa Senhora da Boa Morte.<sup>297</sup> O culto de aflição-fruição exigia do participante uma morte ritualística, para um posterior renascimento, já como iniciado. MacGaffey destacou a releitura dos novos líderes religiosos que se iniciavam nas práticas dos *ngangas* no Congo, passando pela leitura do cristianismo, em que a iniciação dos candidatos só ocorreria após a morte ritualística, iniciada com um longo período de reclusão.<sup>298</sup> A proximidade com a morte física era um importante motivo para a participação em uma iniciação ritualística. Não por acaso, os *ndokis* sugariam o sangue do vivente até que este não existisse mais e, assim, sua alma saíria de seu corpo. Dessa forma, o doente físico não via, não ouvia e não falava, restando a necessidade de solicitar um ritual de *kimpasi*.<sup>299</sup>

A morte ritualística é feita com os kimpasianos analisados por Van Wing em uma cabana. Mais uma vez, o vinho de palma é utilizado para dar início aos atos performáticos entre bampangus. Os iniciados se deitavam ao centro da cabana, em folhas de bananeiras, com os braços e pernas esticados, recebiam colares e pulseiras, enquanto o *nganga*, responsável pela condução da cerimônia, batia com talos de banana no chão e na cabeça dos que estavam esticados nas folhas. Os ajudantes que acompanhavam tais atos cantavam para enaltecer a chamada “morte nkita”, em que os iniciados quando permitidos, anunciavam: “aqui nós morremos, ó pai”.<sup>300</sup> Os rituais analisados por Laman em muito se aproximam dos descritos pelo jesuíta: os jovens tinham seus corpos despídos e riscados por giz, logo após recebiam instrução para relaxarem seus corpos, já que não iriam morrer, aquele seria apenas um processo ritualístico. A música era responsável por anunciar o momento da morte ritualística. Tais cantos sugerem que os iniciados aprenderiam sobre a *bankimba*, ritual semelhante ao *kimpasi*, quando renascessem para a realidade.<sup>301</sup>

É tentador e quase impossível não pensar nas possibilidades ritualísticas e, principalmente, metafóricas, tais como as defendidas por Slenes, tendo no quadro de análise um africano dito benguela, presidindo um ritual de iniciação em uma Sociedade Secreta em

---

<sup>297</sup> BERGER, Paulo. *Dicionário histórico das ruas do Rio de Janeiro...*, 1974, p. 49.

<sup>298</sup> GAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa...*, 1986, p. 109-111.

<sup>299</sup> WING, J. Van. *De geheime sekte van 't Kimpasi...*, 1921, p. 49.

<sup>300</sup> WING, J. Van. *De geheime sekte van 't Kimpasi...*, 1921, p. 49-50.

<sup>301</sup> LAMAN, Karl. *The Kongo...* 1962, p. 245-246. v. III,

pleno coração administrativo da corte no Rio de Janeiro. Seria necessário, para a boa realização do ato performático, que a morte ritualística fosse exercida em um logradouro cujo nome fora dado em homenagem a Nossa Senhora da Boa Morte, existindo no início de sua rua, a poucos metros da casa de Francisco Firmo, um oratório dedicado à santa e à sua descrita devoção. Devotamentos em locais públicos, em forma de pequenos altares erguidos, foram captados ao longo dos séculos nas regiões da África Centro-Occidental, como o captado por Olfert Dapper, na região de Loango.<sup>302</sup> Sobre esse devotamento, o autor, em meados do século XVII, afirmou serem “dois fetiches”, facilmente assemelhados aos oratórios católicos. Por seu turno, John M. Janzen, quando se dedicou às pesquisas do culto aflitivo-fruitivo do *Lemba*, demonstrou que seu início se deu no século XVII e seus desdobramentos foram até o século XX. Ele usou a mesma ilustração de Dapper, destacando a existência dos altares urbanos em Loango.<sup>303</sup>

Em *Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundo areas*, John Thornton, analisando os dois primeiros séculos de contato entre as religiões tradicionais das áreas abundas, chamou a atenção para a existência de altares dedicados às divindades territoriais, chamados de *kiteke*, que recebiam grande atenção pública por parte da população. Segundo esse autor, tais altares poderiam ser públicos ou privados, contendo, muitas vezes, imagens, grandes potes, dispostos em casinhas de madeira ou em cemitérios. Thornton destaca ainda a fusão das funções dos altares cristãos e *kitomis*,<sup>304</sup> o que muito contribui para a hipótese aqui levantada, já que os destacados “fetiches” descritos por Dapper para a região de Loango, no século XVII, e reinterpretados por Janzen para o século XX poderiam facilmente ser ressignificados e até mesmo realocados para os oratórios católicos comumente espalhados pelas ruas da corte do Rio de Janeiro, ao longo do Oitocentos. Thomas Ewbank afirmou que era impossível andar nas ruas da capital imperial sem expressar devoção às incontáveis imagens espalhadas pelos logradouros públicos, e que os transeuntes expressavam respeito e, com velas e preces, deixavam seus pedidos diante de tais oratórios. A veneração devotada pelos africanos a tais oratórios chamou a atenção do viajante, de modo que ele destacou o incômodo que isso gerava para os proprietários de escravos destinados ao ganho:

---

<sup>302</sup> DAPPER, Olfert. *Description de l'Afrique: contenant les noms, la situation et les confins de toutes ses parties...* ([Reprod.]) / Trad. du Flamand d'O. Dapper; [publ. par l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales]. Amsterdam: Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1686, p. 320-321.

<sup>303</sup> JANZEN, John M. *Lemba, 1650-1930: A drum of affliction in Africa and the New World*. New York; London: Garland Publishing, Inc., 1982.

<sup>304</sup> THORNTON, John K. *Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundo areas, 1500-1700*. In: HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 76-78.

Vale a pena registrar que os escravos contribuíram para privar seus senhores dessas imagens, o que foi pequena retribuição pelo roubo de seus lares e seus ídolos. Os negros nada fazem pela metade, exceto o trabalho e em circunstâncias semelhantes qualquer raça branca os imitaria. Dê-se-lhes qualquer assunto compatível com suas índoles para tratar que o farão como amadores entusiastas. Os negros juntam-se em tão grande número ao redor das imagens das ruas e perturbavam tanto os vizinhos com suas orações que, ao invés de serem uma bênção para a cidade, os pequenos gênios começaram a tornar-se uma preocupação municipal e foram gradualmente retirados.<sup>305</sup>

Para as impressões do viajante, africanos seriam os responsáveis pela diminuição de oratórios pelas ruas do Rio de Janeiro, já que a aglomeração deles para a devoção perturbava os vizinhos, segundo Ewbank, pelo vozerio. É bem provável que essas imagens espalhadas pelos logradouros funcionassem como locais de ajuntamentos de escravizados, tal como os chafarizes, o que sempre foi motivo de preocupação para as autoridades. Evidencia-se que tais espaços eram comuns no dia a dia da corte e muito utilizados não só por africanos e crioulos, mas por toda a camada social católica da cidade. Dessa forma, o *nganga* Francisco Firmo, de 70 anos, tinha a seu favor diversos elementos que facilitariam a condução de seus atos performáticos: vivia às margens da Baía de Guanabara, local já aqui exposto pela voz de Slenes que facilmente poderia ser compreendido como morada dos espíritos *bisimbis*; sua idade o habilitava a ser detentor de conhecimentos adquiridos nos dois lados do Atlântico; e, como ativo, tinha diante de si a possibilidade conduzir rituais iniciáticos que necessitariam vivenciar a morte ritualística dentro de um espaço consagrado a Nossa Senhora da Boa Morte.

Ainda pensando na estrutura do logradouro escolhido por Firmo para a realização de seus rituais, a Travessa de Dom Manoel, além de terminar à beira-mar, era cortada pela Rua de Dom Manoel, formando, portanto, uma cruz, ou seja, a conhecida encruzilhada, respeitada e incluída nas celebrações litúrgicas afro-brasileiras até os dias atuais. Entre os centro-africanos, a cruz tinha uma grande importância na vida comunitária, desde os primeiros contatos entre europeus e o Reino do Congo, e nas mudanças empreendidas no reino ao longo de séculos. Partindo das mais variadas análises acerca dos primeiros contatos com os europeus no século XVI até o período colonial do Oitocentos, diversos autores destacaram a

---

<sup>305</sup> EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil...*, [1856], 1976, p. 143.

importância da cruz no processo de conversão dos bacongos, primeiros povos a abraçarem a religião europeia e a reinterpretarem-na de acordo com suas gramáticas religiosas.<sup>306</sup>

Cécile Fromont desenvolveu o conceito de *espaço de correlação* para compreender a propagação do cristianismo bacongo. Esse conceito é diferente da ideia de transculturação trabalhada no capítulo anterior, segundo a qual ocorre, de alguma forma, a coerção advinda de uma desigualdade, ocorrendo em uma zona de contato. Diferentemente do que aconteceu no Congo, pois se tratava de um reino independente e com poderes centralizados em que a conversão ocorre por vontade de seus governantes. O espaço de correlação se desenvolve com um conjunto de objetos culturais, com base em narrativas, ilustrações e performances, a partir dos quais agentes culturais confrontam campos radicalmente diferentes, escolhem partes inter-relacionadas, criando uma nova teia de significados.<sup>307</sup> Seguindo esse princípio, essa autora afirma que a cruz foi o elemento que permitiu a interação entre as práticas religiosas centro-africanas e o cristianismo europeu. Não por acaso, ela associa a cruz utilizada no *kimpasi* como resultado de ressignificações entre o símbolo máximo do cristianismo e o cosmograma bacongo, o que resultou no uso das encruzilhadas pelos participantes como parte importante do ritual de iniciação.<sup>308</sup> A vida e a morte simbólica das sociedades secretas centro-africanas encontravam na cruz o símbolo da morte e da ressurreição necessário para pertencerem à nova comunidade.

A idade de Francisco Firmo e sua condução de culto podem ser facilmente associadas aos casos centro-africanos descritos pelo jesuíta Van Wing, em que o *nganga* deveria “ser um todo o velho e com dentes podres e cabelos completamente brancos. Ele deve ser visto como um verdadeiro *Kisimbi-nkita-masa*, um espírito da água *nkita*”.<sup>309</sup> Cabe ao velho e conhecedor das sociedades secretas cuidar das questões de cura, como também é responsável pela manutenção da ventura, ou seja, a boa sorte comumente difundida entre os povos centro-africanos defendida por Craemer, Fox e Vansina.<sup>310</sup>

Outro missionário que dedicou parte de sua vida à evangelização em áreas com a existência de sociedades secretas foi John Weeks, cujos escritos permitem lançar luz sobre os

---

<sup>306</sup> THOMPSON, Robert Ferris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American art and philosophy*. New York: Vintage Books, 1954; KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*..., 2000, p. 364; THORNTON, John K. *Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundo areas, 1500-1700*..., 2002.

<sup>307</sup> FROMONT, Cécile. *Under the sign of the cross in the kingdom of Kongo: Religious conversion and visual correlation in early modern Central Africa*. The University of Chicago Press on behalf of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. *Anthropology and Aesthetics*, n. 59-60, p. 111-112, Spring/Autumn 2011.

<sup>308</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

<sup>309</sup> WING, J. Van. *De geheime sekte van 't Kimpasi*..., 1921, p. 15.

<sup>310</sup> CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study, *Comparative Studies in and History*, v. 18, n. 4, p. 458-475, out., 1976.

feitos do africano benguela na corte do Rio de Janeiro. Nos textos do missionário batista, é possível perceber que os iniciados nas sociedades secretas dos *Kimpasi* eram despídos, iniciavam o ritual em uma floresta próxima e, depois, com a ajuda do *nganga*, eram introduzidos em um local reservado, onde suas camas eram, na verdade, folhas de bananeiras. Após certo tempo, eram retirados pelo mestre *kimpasi*, *nganga*, e levados para banhar-se no rio. Após esse ato, eram pintados com *nsadi*,<sup>311</sup> ou seja, a terra vermelha, descrita por MacGaffey como a terra dos mortos, associada à transição.<sup>312</sup> Apresenta-se aqui outro importante ponto passível de diálogo com a liturgia praticada por africanos minas, qual seja, o recolhimento em local separado, sem o corriqueiro contato com demais pessoas, a busca pelo contato com o sobrenatural, o qual permitiria a transição, compreendida como iniciação.

As figuras dos *ngangas* analisadas por Weeks permitem lançar luz nos atos performáticos de Francisco Firmo. Em solo africano, a palavra *nganga*, captada pelo missionário, abrangia, no início do século XX, uma gama de significados, “como curandeiros, feiticeiros, exorcistas, feiticeiros, padres, adivinhos, etc.”.<sup>313</sup> Contudo o termo, segundo o missionário, era empregado principalmente para os iniciados nas “sociedades secretas”. Após o período de iniciação, cada *nganga* trabalharia por conta própria, semelhante ao que ocorria nas ruas do Rio de Janeiro do Oitocentos, não só com Francisco Firmo. Os *ngangas* analisados pelo missionário batista também exerciam funções de curandeiros entre seus fiéis: “A maioria dos curandeiros está engajada no que pode ser chamado de ‘arte branca’ em magia e adivinhação, por exemplo, eles usam sua suposta habilidade na tentativa de libertar as pessoas da maligna influência de espíritos malignos e para curar várias doenças”.<sup>314</sup>

Os enfermos que procuravam pela ajuda eram submetidos a danças e cantos ao seu entorno, comandados pelo *nganga*, que exercia a função de curandeiro. Caso o problema se agravasse, seria necessário um tratamento mais intenso, recolhido na casa ou aldeia de outro curandeiro por um período que poderia variar de um mês a seis semanas.<sup>315</sup> A cura ou até mesmo a passagem para o recebimento dos poderes de um *nganga* eram concluídas com um círculo, em cujo interior existia um encanto relacionado à pessoa iniciada. A cerimônia era então embalada pelo som do tambor e do chocalho do *nganga*, e somente nesse momento é

---

<sup>311</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bacongo...*, 1914, p. 214.

<sup>312</sup> MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa...*, 1986, p. 139.

<sup>313</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bacongo...*, 1914, p. 214.

<sup>314</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bacongo...*, 1914, p. 214.

<sup>315</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bacongo...*, 1914, p. 215.



que o líder religioso dizia se o neófito estava apto. Após tais atos performáticos, viria a incorporação.<sup>316</sup>

A composição ritualística e visual do *nganga* nos mais variados aspectos se aproxima do que mostra a Imagem 22, retirada de *Among the primitive bakongo*, do missionário britânico John Weeks. Tal composição também vai ao encontro do que Evans-Pritchard analisou entre os Azandes, em que os líderes religiosos usavam “Chapéus emplumados, carregam grandes sacos de couro contendo peles, chifres, apitos mágicos, cintos, jarateiras e braceletes feitos de frutos de sementes silvestres”.<sup>317</sup> Pela impressão passada pelo profissional do *Jornal do Commercio*, em 1884, no momento da prisão do africano benguela, é possível afirmar que o ambiente fugia à sua compreensão, motivo que o levou a descrever os mais variados objetos como “bugigangas”.<sup>318</sup> Talvez o momento da atuação policial não tenha ocorrido em meio a uma condução cerimonialista que exigisse paramentação ou simplesmente ele escolheu negligenciar a informação, dando sentido pejorativo, como de costume, aos detalhes e aspectos religiosos que não compreendia.

Foi ainda na casa do antigo Beco da Boa Morte, a Travessa de Dom Manoel, número 10, que Francisco Firmo associou os males físicos de Maria Lourença de Moraes a cruéis atos de feitiçaria e afirmou que ele era dotado de poderes para acabar com tais malefícios, uma visível herança trazida pelo africano de suas terras, onde a boa morte não era a que vinha antes da velhice. Para essa questão da região do Congo, John Weeks associou os curandeiros à “arte branca”, *white art*, os responsáveis por trazer a cura de males físicos e espirituais. Já os que facilmente seriam associados a feiticeiros e, portanto, à arte da feitiçaria, seriam compreendidos pelo missionário como de “arte negra”, *black art*, ampliando as possibilidades de compreensão do mesmo artifício que mais tarde seria utilizado no Brasil, para designar práticas religiosas ligadas ao espiritismo kardecista, a magia branca, e as afro-brasileiras, ligadas à magia negra.<sup>319</sup>

Segundo o missionário Weeks, o *nganga* mais popular e procurado seria o *nganga zumbi*.<sup>320</sup> Como já exposto no capítulo anterior, com base nas análises do capuchinho Cavazzi, ele era o responsável pelo contato com o mundo dos mortos, pelo contato direto com a ancestralidade. Reforço os argumentos apresentados, o espaço da Travessa Dom

---

<sup>316</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bacongo...*, 1914, p. 215.

<sup>317</sup> PRITCHARD, Edward E. Evans. *Brixaria, oráculos e magia entre os Azande...*, 1978, p. 113.

<sup>318</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago. 1884.

<sup>319</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bacongo...*, 1914, p. 215. Para as questões de magia branca ou magia negra, associadas ao kardecismo e às religiões de matriz afro-brasileiras, ver: MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

<sup>320</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bacongo...*, 1914, p. 220.

Manuel, comandada pelo africano benguela Francisco Firmo, demonstra bem a acumulação de funções de um líder religioso. Tais líderes, em solo africano, eram naturalmente divididos em categorias. Firmo se colocava diante de um processo de aflição-fruição cujo principal objetivo seria devolver a saúde agravada pela ação maléfica de um feiticeiro. Estabelecia, por meio de seus inquices, popularmente conhecidos no Rio como *manipansos*, um contato com a ancestralidade, além de, como suponho, comandar, via culto de aflição-fruição, a iniciação ritualística das mulheres que habitavam sua casa quando o processo fora interrompido bruscamente pela polícia da corte, o que abre espaço para se pensar na crença do feitiço. Sim, se existia o mal, este era causado por maléficos feiticeiros! E o Rio de Janeiro tinha seus feiticeiros. Não feiticeiros pelo olhar pejorativo e costumeiro dos jornais, cujo principal intento na divulgação do funcionamento dessas casas era sua total desqualificação, mas o mal acreditado pelos participantes, que os fazia buscar auxílio em lideranças carismáticas da corte, africanos ou crioulos, que tiveram seu público ao longo do Oitocentos, graças à ação de pessoas não bem intencionadas na manipulação de seus encantos.

Essas lideranças seriam responsáveis pelo controle dos espíritos maus – em solo centro-africano chamados de *nkwiya*<sup>321</sup> – e pela neutralização de quem se mobilizava para o prejuízo da saúde e da vida alheia. Infelicidade, doença, todo tipo de má sorte e a morte eram causados pela ação maléfica de um feiticeiro, que geralmente era contratado para produzir tal malefício na vida de uma pessoa ou de um determinado grupo. Dessa forma, o curandeiro tornava-se o protagonista por devolver a estabilidade e, assim como visto no capítulo anterior, as lideranças no Rio de Janeiro e no outro lado do Atlântico tinham a função de acalmar os mortos e ancestrais para que esses não interferissem na vida dos vivos. E, diante de uma realidade de agruras, não eram poucas as situações, além do cativo, que poderiam afligir uma vida na capital do Império.

Sobre as práticas utilizadas por Firmo, o *Jornal do Commercio* traz alguns importantes vestígios. Ao passar em revista a casa, a autoridade policial “encontrou grande quantidade de ervas e drogas, variedades de bugigangas, as quaes servião de remédios, e um Santo Antonio”.<sup>322</sup> A figura do famoso santo português na casa do antigo Beco da Boa Morte acaba por aproximar os rituais iniciáticos com os que eram realizados no outro lado do Atlântico, em sociedades centro-africanas. Beatriz Kimpa Vita, sem dúvida, é a mais bem documentada experiência africana de iniciação ritualística no *kimpasi*, tendo a figura de Santo Antônio como protagonista. O movimento antoniano tinha à sua frente a filha da nobreza

---

<sup>321</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bacongo...*, 1914, p. 223.

<sup>322</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago. 1884.

congolesa – não por acaso, carregava o título de Dona. Como já destacado, os movimentos de *kimpasi* foram mais bem documentados em momentos de crises profundas, e, no ano de 1704, Dona Beatriz Kimpa Vita entendia-se como uma *nganga marina*, ou seja, uma categoria de sacerdotisa responsável pela comunicação com o mundo sobrenatural. Nesse mesmo ano, Dona Beatriz afirmava ter tido visões de Santo Antônio e que, na verdade, havia morrido e renascido como o santo, que, a essa altura, não poderia mais ser considerado um santo português, mas um legítimo congolês. John Thornton identifica nesse ato o processo de morte e ressurreição ritualística do *kimpasi*.<sup>323</sup> Evidencia que o processo de iniciação tinha como objetivo restaurar a paz no reino do Congo, tendo como base a capital de São Salvador. Se conectadas as intenções, Francisco Firmo, 176 anos depois, tinha diante de si a responsabilidade ritualística de devolver a saúde física para as mulheres brasileiras que procuraram seus conhecimentos. E, nesse ponto, Santo Antônio desempenhava um papel fundamental em todo o processo performático do culto.

Robert Slenes, em *Saint Anthony at the crossroads in Kongo Brazil*, encontrou paralelos entre o movimento antoniano de Beatriz Kimpa Vita, em 1704, e as revoltas escravas ocorridas no Sudeste brasileiro, tendo Santo Antônio como protagonista, nos anos de 1848 e 1854, sendo todos eles cultos de aflição-fruição. Dessa forma, esse autor lança luz sobre o papel do santo em tais movimentos. A propagação das ideias de Santo Antônio conectaram Europa, África Centro-Occidental e Américas. Slenes encontra eco nos sermões de Antônio Vieira, que teriam ajudado a propagar a ideia de um santo taumaturgo e milagreiro, imitador do Deus Trino. Segundo o jesuíta, o santo português era compreendido como um vice-deus, tal seria sua importância para os católicos. Nos sermões de Vieira, destaca-se ainda a capacidade do santo em conversar com os peixes e realizar milagres nas águas. Os *bisimbis*, como lembrou Slenes, apresentavam-se em forma de peixe. Antônio era ainda capaz de promover a bilocação, quando seu espírito voa de Pádua até Lisboa e revive um morto para livrar seu pai de uma condenação injusta. Após realizar esses atos, seu espírito volta voando pelo mar e entra em seu corpo, que estava em oração no mosteiro.<sup>324</sup>

---

<sup>323</sup> THORNTON, John. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

<sup>324</sup> SLENES, Robert W. Saint Anthony in the Crossroads in Kongo and Brazil: “Creolization” and Identity Politics in the Black South Atlantic, ca. 1700–1850. In: SANSONE, Livio; SOUMONNI, Elisee; BARRY, Boubacar (org). *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Trenton, Asmara: Africa World Press, 2008, p. 216–219. Ver também: SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, p. 64–65. Em ambos os casos, a compreensão foi retirada da narrativa do viajante Thomas Ewbank para o Rio de Janeiro no ano de 1846.

Por esses milagres expostos a plenos pulmões não somente pela pregação de Vieira, mas presentes na catequese cotidiana dos primeiros missionários do Reino do Congo, ao que tudo indica, o santo fora compreendido como um importante *Funza*, chefe dos inquices e de todos os *bisimbis*.<sup>325</sup> Ou seja, o culto ao santo já estaria amplamente propagado entre os centro-africanos no tempo de Dona Beatriz Kimpa Vita, com mais de duzentos anos de práticas do catolicismo africano. Dessa forma, é possível destacar que, no ano de 1884, momento em que Francisco Firmo tivera a infelicidade de acabar atrás das grades, já tinham se passado mais de quatrocentos anos desde que o principal reino centro-africano abraçara o cristianismo e Santo Antônio tivera sua crença amplamente difundida nos dois lados do Atlântico, principalmente nas ruas do Rio de Janeiro, além de ser o próprio Firmo um importante propagador da fé no santo.

A revolta escrava de 1848, em Vassouras, analisada por Robert Slenes, revela um grupo de escravos pertencentes a uma sociedade secreta chamada São Miguel, cujos participantes reuniam-se à noite na clareira da mata, em cerimônias que eram conhecidas como “mesas”, segundo denúncia dirigidas às autoridades competentes. A liderança ficava a cargo de “feiticeiros ou curandeiros”, que detinham prestígio de reis e até mesmo de santos diante dos participantes. Segundo apuração das autoridades, os revoltosos preparavam o levante para o dia de Santo Antônio ou de São João. O culto acontecia ao redor da imagem de Santo Antônio, a associação recebia o nome de *ubanda*.<sup>326</sup> O movimento de São Roque, no ano de 1854, contava com a liderança de José Cabinda, que lançava mão de duas estatuetas de Santo Antônio, sendo uma decapitada, muito próxima à realidade visual de um inquice. As imagens carregavam também espelhos localizados em sua barriga, onde eram depositados os objetos sagrados que, na ocasião, ficaram conhecidos como “mesinhas consagradas”.<sup>327</sup> Robert Slenes destaca que, em solo centro-africano, o santo era conhecido pela contração de seu nome, *Ntoni*, seguido pelo que em quicongo seria a boa sorte, *Malau*. Portanto, a esta altura, é possível intuir que o culto realizado nas revoltas escravas analisadas pelo autor, bem como, principalmente, o culto iniciático comandado por Francisco Firmo dava-se em torno de *Ntoni Malau*, o Antônio da Boa Ventura, ou simplesmente da Boa Sorte. O *Funza* era responsável pelo restabelecimento do equilíbrio e da ordem de acordo com a situação em que era solicitado colaborar.

---

<sup>325</sup> MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa...*, 1986, p. 211.

<sup>326</sup> SLENES, Robert. A árvore de *Nsanda...*, 2006, p. 302-303.

<sup>327</sup> SLENES, Robert. A árvore de *Nsanda...*, 2006, p. 298.

Em *Malungo Ngoma vem*, ainda com o olhar voltado para a mesma revolta em Vassouras, Slenes identificou, nas regiões do Vale do Paraíba Paulista, o culto às pequenas estatuetas de madeira, medindo aproximadamente de 15 a 30 centímetros, chamadas de Santo Antônio do nó-de-pinho. A morfologia das peças cultuadas entre a comunidade de africanos e crioulos priorizava uma estética da África Centro-Occidental, tendo como matéria- prima a parte mais dura do pinheiro (Imagem 24). Algumas também eram feitas de metal ou com ossos. Slenes destaca a semelhança que as imagens do nó-de-pinho tinham com os inquices produzidos em solo centro-africano ou por escravizados em terras brasileiras.<sup>328</sup>

Imagem 24 - Santo Antônio do nó-de-pinho



Fonte: Imagens da coleção particular de Eduardo Etzel.<sup>329</sup>

Destaca-se na coleção particular de Eduardo Etzel a composição das três partes distintas da estatueta, em que a cabeça sempre era bem marcada, o tronco compacto com os braços, várias delas sendo uma massa única, ou com divisão apenas na cintura pelo cordão do hábito. Slenes ressaltou suas semelhanças com as figuras de inquices da cultura bacongô,

---

<sup>328</sup> SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!*..., p. 64-65. Mesmo não usando o termo “transculturação”, Slenes se aproxima de tal perspectiva, ao apresentar a reinterpretação da figura cristã de Santo Antônio, com grande projeção no Brasil ao longo do século XIX, a partir de uma gramática religiosa dos povos centro-africanos, justamente por terem diante de si novos desafios sociopolíticos. Posteriormente, Marina de Mello e Souza dedicou atenção à existência de tais estatuetas no Vale do Paraíba e também buscou compreendê-las pelo olhar da gramática centro-africana, como Slenes havia proposto: SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, UFF, v. 6, n. 11, p. 171-188, jul. 2001, p. 180-181.

<sup>329</sup> 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.

utilizadas no Baixo Zaire, que, entre outras funções, visavam restabelecer a boa sorte de um determinado grupo envolvido no ritual.<sup>330</sup>

Marina de Mello e Souza, ao interpretar o uso das imagens no Vale do Paraíba Paulista, segue as hipóteses levantadas por Slenes de que a estatueta era o próprio Santo Antônio, que detinha poderes para trazer a proteção e a boa sorte, não se tratando de nenhum artifício para esconder as práticas de culto nos inquices.<sup>331</sup> Acredito que, para todo território, práticas que envolveram centro-africanos e imagens católicas não passavam pela lógica da ocultação de uma crença. Cabe lembrar que os escravizados analisados por Slenes realizavam seus rituais às escondidas, principalmente no clarão da mata, longe de qualquer olhar repressivo. Francisco Firmo, bem como Laurentino, Leopoldo, Antônio Francisco e tantos outros líderes da segunda metade do Oitocentos na cidade do Rio de Janeiro, estavam dentro de suas casas ou sendo recebidos nas casas de fiéis, recebendo e convivendo com pessoas conhecedoras de seu credo, se não na totalidade, ao menos esperando o que seria encaminhado como rito. E, pelas análises do capítulo anterior, a maioria das cerimônias não era feita às escondidas, mas diante do olhar de todos os passantes. Por conseguinte, na segunda metade do século XIX, a maioria dos pequenos proprietários de escravos no Sudeste brasileiro eram senhores forros, ou seja, conheciam como ninguém os caminhos do sagrado percorrido pelos que permaneciam no cativeiro.

Em *Santo Antônio do nó-de-pinho*, Marina de Mello e Souza destaca que a presença das estatuetas entre os escravizados do Vale do Paraíba Paulista se dava pela ausência dos líderes religiosos que comandassem seus respectivos cultos. Já discordo da autora em outro trabalho em que me debruçava sobre a confecção e culto dos *manipansos* no Rio de Janeiro, nome como popularmente ficaram conhecidas as estatuetas mágicas das religiões tradicionais centro-africanas.<sup>332</sup> Não havia ausência de *ngangas*, principalmente pelo fato de tais imagens de inquices ou até mesmo a de Santo Antônio do nó-de-pinho, ao qual crédito poderes semelhantes ao primeiro, serem preparadas por um líder religioso carismático, e, assim como em solo africano, elas só teriam o reconhecimento sacro passando por tais etapas. Além do mais, creio que esteja claro que, para a América, vieram escravizados conhecedores das práticas sagradas e aqui continuaram preparando e mais do que isso, como venho

---

<sup>330</sup> SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, p. 65. Ver também: SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho...*, 2001, p. 185.

<sup>331</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho...*, 2001, p. 183.

<sup>332</sup> POSSIDONIO, Eduardo. *Entre ngangas e manipansos – a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900)*. Salvador: Sagga, 2018, p. 153. Para outras análises do culto a Santo Antônio nas freguesias urbanas da corte no século XIX, ver p. 172-184.

demonstrando, formando o processo de iniciação ritualística de novos membros, principalmente os mais jovens.

Analisando as apropriações dos símbolos estrangeiros dentro do Congo e a sua reinterpretação com base em seus hábitos locais, Cécile Fremont, pela ótica dos espaços de correlação, encontra paralelo entre a vestimenta das elites congolezas e as representações de pequenas estatuetas do Santo Antônio. As gravuras do capuchinho Bernardino d'Asti, para os anos de 1740, encontradas hoje na *Missione in pratica*, tinham como principal objetivo servir de guia para noviços da ordem, que, assim como ele, serviriam nas missões católicas do Congo. Em uma de suas aquarelas, o frei capuchinho apresenta o novo governador do Soyo se reconciliando com missionários católicos. Tais nobres são apresentados com capa vermelha com a insígnia da Ordem de Cristo, dorso nu e ombros adornados com a rede *nkutu* e o gorro *mpu*, que representava autoridade, semelhante aos líderes religiosos apresentados no capítulo anterior. De modo instigante, a autora abre novas possibilidades de compreensão de como Santo Antônio foi ressignificado pela cultura baconga, analisando uma pequena estatueta de latão, com pouco mais de dez centímetros (Imagem 25), encontrada hoje no *The Metropolitan Museum of Art* em Nova Iorque, possivelmente produzida na região do Congo entre os séculos XVIII e XIX.<sup>333</sup> Em sua mão direita, o santo carrega uma cruz vazada, semelhante a da gravura reproduzida pelo missionário britânico John Weeks, em *Among the primitive bakongo*, ao analisar duas pequenas estatuetas (Imagem 26). Ele chamou de *imagem europeia* a que visivelmente mais se aproximava da morfologia católica para composição das imagens, e de *fetichê nativo* a uma segunda, a qual supôs ser uma mulher com base na imitação dos santos da Igreja.<sup>334</sup> Voltando à imagem analisada por Fremont, a autora chama a atenção para a existência de um capuz semelhante ao dos franciscanos, porém destaca a existência de uma capa que em muito se aproximava das utilizadas pelas autoridades no Congo, além da pequena estatueta aparentar estar com seu dorso nu, apresentando um abdômen bem definido, o que evidencia ainda mais a representação do santo de acordo com a nobreza congoleza, em uma perceptível fluidez dos valores.<sup>335</sup>

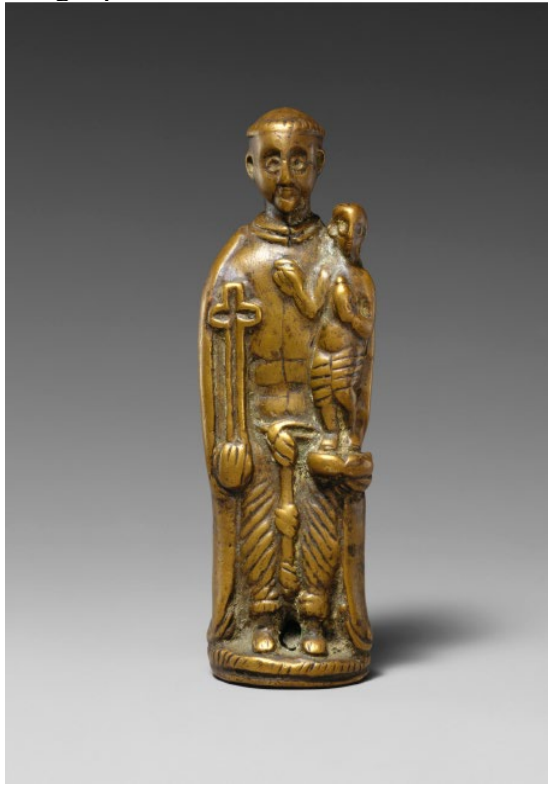
---

<sup>333</sup> FROMONT, Cécile. Tecido estrangeiro, hábitos locais: indumentária, insígnias Reais e a arte da conversão no início da Era Moderna do Reino do Congo. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v. 25, n. 2, p. 33-53, maio/ago. 2017, p. 46-48.

<sup>334</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive...*, 1914, p. 261.

<sup>335</sup> FROMONT, Cécile. *Tecido estrangeiro, hábitos locais...*, 2017, p. 48.

Imagem 25 - Figura de Santo Antônio. Reino do Congo, possivelmente do século XVII-XIX



Fonte: FROMONT, 2017.<sup>336</sup>

Imagem 26 - Imagens de Santo Antônio do Congo



Fonte: WEEKS, 1914.<sup>337</sup>

<sup>336</sup> Figura de Santo Antônio. Reino do Congo, possivelmente do século XVIII-XIX. Latão, altura: 10 cm. Museu Metropolitano de Arte. Presente de Ernst Anspach, 1999, inv. 1999.295.1. Fotografia: © The Metropolitan Museum of Art, apud FROMONT, Cécile. *Tecido estrangeiro, hábitos locais...*, 2017, p. 49.



A imagem do missionário John Weeks, chamada de *fetichê nativo*, aproxima-se morfológicamente das existentes na coleção de Eduardo Etzel, analisadas por Robert Slenes e Marina de Mello e Souza, principalmente no detalhe das mãos unidas sobre o peito. Entretanto, se for levada em conta a comparação entre os santos que se assemelhavam à estética católica, a estatueta captada por Weeks demonstra claramente que o santo veste um hábito franciscano, amarrado na cintura por uma corda nodosa. Já a estatueta de metal, presente no trabalho de Fromont, usa, conforme destacado pela autora, uma calça parecendo um invólucro nas pernas,<sup>338</sup> deixando evidente que ao lado corria uma capa, o que aproxima ainda mais a confecção do santo à aparência da nobreza do Congo. Voltando ao ritual do antigo Beco da Boa Morte, acredito que a imagem recolhida pela polícia na casa de Francisco Firmo era semelhante à morfologia das estátuas católicas, já que prontamente o profissional do *Jornal do Commercio* não a associa ao termo “bugiganga”, como era comum nessas ocasiões, ou como se tornou comum no Rio de Janeiro, identificar nos jornais, periódicos e documentos oficiais as estatuetas em casas afro-cariocas como *manipansos*. Cabe ressaltar que a casa da Ladeira dos Guararapes, de Laurentino Gomes, tinha objetos que mais pareciam um altar de igreja, conforme a narrativa da *Gazeta de Notícias* e do próprio *Jornal do Commercio*. Antônio Francisco, mostrado no início deste trabalho realizava suas cerimônias diante de São Cosme, São Damião e de um Santo Antônio. Tal constatação, para a casa de um africano benguela e um preto brasileiro visto como crioulo, demonstra como, na segunda metade do século XIX, os objetos católicos eram ressignificados e adentravam as casas afro-cariocas.

Nesse ponto, não apenas as imagens católicas aproximavam as casas analisadas, mas também outros apetrechos, como as ervas dentro de potes. Tratava-se de um curandeiro, além, é claro, de ter outras funções que ele aglutinava, mas a busca pela cura só era possível por meio do conhecimento e da manipulação de elementos ligados à natureza. Nem a narrativa do jornal deixa dúvidas de que se tratava de remédio, portanto, o ofício de Francisco Firmo ressoava no fazer de Laurentino Inocêncio dos Santos, ambos responsáveis por restabelecer a saúde por meios sagrados, manipulando ervas, divindades, paixões e crenças. Acredito que o que foi chamado de “bugigangas” e, dessa forma, ocultado nas linhas da notícia, estava em consonância com o que havia nas demais casas vistas até aqui, principalmente pela repulsa causada no profissional da imprensa, ao entrar no espaço

---

<sup>337</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive...*, 1914, p. 261.

<sup>338</sup> FROMONT, Cécile. *Tecido estrangeiro, hábitos locais...*, 2017, p. 48.

litúrgico, profanado pelas autoridades: “deu busca em uma casa na travessa de Dom Manoel número 10, onde se passavam cenas de feitiçaria verdadeiramente repugnantes”.<sup>339</sup>

Comparando com práticas de aflição-fruição em solo centro-africano, o uso das aves e de seu sangue era comum. Um encanto era renovado e reforçado quando o sangue de alguma vítima era jogado por cima dele.<sup>340</sup> Essa seria outra prática capaz de aproximar os mais distintos grupos étnicos dentro da cidade do Rio de Janeiro, o uso de animais como vítimas imoladas, capazes de selarem a comunicação com o outro mundo e trazer eficácia à ação pretendida pelo líder religioso. As filhas de santo e participantes das cerimônias de Juca Rosa, várias vezes, apresentaram partes do ritual no decorrer de seus depoimentos. O trecho que segue permite relacioná-lo com as práticas da casa de Francisco Firmo:

Esta se faz a noite, secretamente, a portas fechadas e os actos principaes começam a meia noite em ponto, para mais impressionar os espiritos das miserias victimas. Esses actos consistem principalmente em certa cantoria em lingua africana, na morte de um gallo preto, cujas pernas e azas são quebradas em vida (até os pobres animaes são martyrisados!) e cujo sangue é aparado em certa vasilha, consistem mais na apresentação de cabeças de carneiros mortos, certos ídolos grosseiros de madeira e outras quejandas bruxarias.<sup>341</sup>

Creio que os objetos não descritos pelo *Jornal do Commercio* incluíssem pequenas estatuetas de inquices, confeccionadas pelo próprio Francisco Firmo, além da presença de outros animais imolados para a realização do ritual. Além disso, potes com ervas e objetos que fugiam à compreensão das autoridades policiais bem como os que a imprensa descrevia nos jornais como encontrados, podem, agora, com base no cruzamento de informações sobre os mais variados rituais entre os povos centro-africanos, ser compreendidos também como inquices, já que estes não eram confeccionados unicamente com aspectos humanos, mas também em formato de animais, em cestas, como se verá mais adiante.

As informações cruzadas até aqui corroboram as ideias apresentadas no capítulo anterior, como a de que a formação de um brasileiro como Laurentino Inocêncio dos Santos respeitava uma intensa gramática africana, entretanto sua formação, ao longo do século XIX, deu-se dentro de espaços sagrados existentes na cidade do Rio de Janeiro, e, se alcançou respeito e fama ao longo de tanto tempo, atendendo em um mesmo local, é porque recebeu importante iniciação ritualística de alguma importante casa afro-carioca. De modo semelhante aos rituais aqui apresentados e para além da feitura de santo necessária para se tornar um importante pai de santo ou curandeiro, acredito que as práticas seguiam um

<sup>339</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago. 1884.

<sup>340</sup> WEEKS, John H. *Among the primitive bacongo...*, 1914, p. 222.

<sup>341</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 13 v. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

repertório, resultado de uma grande propagação de conhecimentos e trocas dentro dos mais variados espaços da urbe. Até o momento, não tenho nada que comprove a relação entre Laurentino Inocêncio dos Santos, preto brasileiro, e Francisco Firmo, africano benguela, que trabalhava no antigo Beco da Boa Morte. Contudo é difícil imaginar que pelo menos a prisão e a profunda exposição das iniciadas na casa do *nganga* não tivessem chegado aos ouvidos do curandeiro da Glória. Ressalto que o botequim de Laurentino, na Rua da Misericórdia, 40, ficava exatamente na esquina da Travessa de Dom Manuel, número 10, não sendo necessário mais que cinco minutos para lá se chegar a pé.<sup>342</sup> Quase impossível pensar que uma batida policial, feita em uma quinta-feira, por volta das 9 horas da manhã, levando seis pessoas para a Casa de Detenção da Corte e uma para o Hospital da Misericórdia, poucos metros à frente da casa, não virasse assunto de botequim...

Assim, se tais hipóteses estiverem corretas, os cultos afro-cariocas se conectavam, nas semelhanças e agruras, proporcionando, além da exposição, a tomada de conhecimento por outras lideranças religiosas. Contudo destaco que os conhecimentos adquiridos pelo curandeiro não se davam pelas informações de jornais, mas sim pela circularidade cultural e religiosa que a cidade do Rio de Janeiro proporcionava, ao tornar corriqueiras, ao longo de todo o século XIX, práticas sagradas em seus mais variados espaços urbanos, causando espanto apenas em quem chegasse, mas que, evidentemente, deixavam adeptos de práticas tradicionais afro-cariocas à vontade para exercerem suas trocas litúrgicas, que, pela longa duração, conectaram-se ao longo da centúria. Todavia, pelo exposto até aqui, acredito que, para liderar uma casa de tamanha importância e fama como a da Ladeira dos Guararapes, Laurentino tenha passado por um complexo ritual de iniciação, comandado por um experiente líder carismático. Pelas escolhas litúrgicas dentro de sua casa na freguesia da Glória, acredito que tenha passado por iniciação semelhante à realizada na casa de Francisco Firmo, no antigo Beco da Boa Morte.

---

<sup>342</sup> GOTTO, Edward. *Plan of the City of Rio de Janeiro Brazil*. London [Londres, Inglaterra]: Robert J. Cook, 1871. 1 atlas (29 plantas), col., litografia, 65,5 x 98. Disponível em: bndigital: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart326448/cart326448.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart326448/cart326448.pdf). Acesso em: 7 jul. 2019.

## CAPÍTULO 4

### RITUAIS AFRO-BRASILEIROS E COSTUMES CENTRO AFRICANOS

Iniciar um capítulo dedicado à compreensão dos rituais realizados dentro da casa de Laurentino Inocêncio dos Santos, afamado curandeiro da Glória, de Francisco Firmo, o *nganga* benguela do Beco da Boa Morte, líder do *kimpasi*, de Antônio Francisco, na Rua dos Inválidos, bem como das rainhas, reis, pais e mães de santo analisados até aqui requer o entendimento do que a maioria das pessoas que frequentavam tais espaços carregava em sua bagagem cultural no que tange à ideia invisível de cosmologia, que, evidentemente, marcava suas vidas e escolhas cotidianas. Assim também, ao longo dos anos, para escrever a história do Ocidente, pesquisadores dedicaram-se ao estudo da propagação do catolicismo e como este interferia diretamente nas escolhas político-sociais nas mais variadas esferas da vida, extrapolando os espaços litúrgicos. Isso posto, refiro-me a uma ideia cosmológica que é semelhante à noção de sagrado amplamente propagada pelas ruas do Rio de Janeiro, a ponto de naturalizar-se aos olhos dos moradores, chamando a atenção apenas dos que desembarcavam em uma cidade africanizada, como demonstrado em capítulos anteriores.

Como exposto ao longo de todo trabalho, para os povos centro-africanos, os mortos exerciam profunda influência no mundo dos vivos e esses mundos se conectavam constantemente. Os habitantes da capital do reino do Congo creditavam valores sagrados a seu território e nele se encontravam as possibilidades de compreensão sagrada que trariam impactos nos dois lados do Atlântico. Portanto cabe um olhar atento de como se dava tal interferência e como isso impactava as escolhas litúrgicas das casas afro-cariocas:

O N'Kongo [isto é, o habitante da capital do Kongo] pensa sobre a terra como uma montanha sobre um corpo de água, que é a terra dos mortos, chamada Mpemba. Em Mpemba, o Sol se levanta e se põe exatamente como na terra dos vivos [...] a água é tanto uma passagem quanto uma grande barreira. O mundo, no pensamento Kongo, é como duas montanhas opostas em suas bases, separadas pelo oceano. Na alvorada e no pôr do sol, os vivos e os mortos trocam o dia pela noite. O pôr do sol significa a morte do homem e sua elevação, seu renascimento ou a continuidade de sua vida. O povo Bakongo acredita, e garante como verdadeiro, que a vida do homem não tem fim, que ela constitui um ciclo e que a morte é meramente urna transição no processo de mudança.<sup>1</sup>

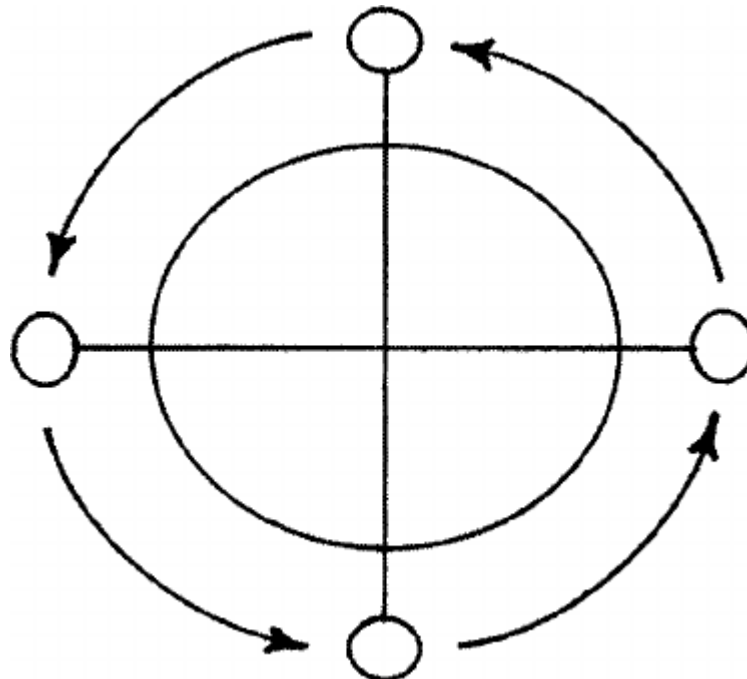
Realizando trabalho de campo em solo centro-africano, Janzen e MacGaffey coletaram informações de um sacerdote *nkimba* que usava o sol para explicar

---

<sup>1</sup> JANZEN, John M.; MACGAFFEY, Wyatt. *An Anthology of Kongo Religion: Primary Texts from Lower Zaire*. Lawrence: University of Kansas Press, 1974, p. 34.

metaforicamente as quatro etapas da vida (Imagem 27). O início seria relacionado com o nascer do sol na linha do horizonte, seguido da maturidade, marcada pelo meio-dia, quando o astro se encontra a pino, representando o auge do conhecimento humano possibilitando-lhe as melhores escolhas na vida, já que estaria dotado de uma profunda bagagem cultural. Não por acaso, para os bacongus, essa etapa da vida era a ideal para se conectarem com o sagrado, ou seja, com o mundo dos mortos. Após essa fase da vida, o ser humano seria preparado para a morte, já que caminharia para a velhice. Tal período da vida está correlacionado com o pôr do sol. A quarta etapa do sol, metaforicamente, estaria relacionada com o recomeço, sendo seu ponto alto à meia-noite, quando, segundo os autores, seria o momento em que o sol brilharia no mundo dos mortos e se prepararia para a o nascimento, aqui relacionado também com o renascimento dos mortos para o mundo dos vivos, assim como o sol, que se levantava a cada manhã.<sup>2</sup>

Imagem 27 - *Yowa*: a marca Kongo do cosmos e da continuidade da vida humana



Fonte: THOMPSON, 2011, p. 113.<sup>3</sup>

Em *Flash of the spirit*, Robert Farris Thompson apresenta a filosofia e a arte africana que atravessaram o Atlântico no contexto do tráfico dos vivos e sobreviveram e/ou se reinventaram nos mais variados espaços americanos. Ao dedicar-se à contribuição centro-

<sup>2</sup> JANZEN, John M.; MACGAFFEY, Wyatt. *An Anthology of Kongo Religion...*, 1974, p. 34.

<sup>3</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011, p. 113.

africana, ele parte da compreensão de mundo pelo olhar do cosmograma bacongo e intitula o capítulo como *A marca dos quatro momentos do Sol*, buscando compreender a participação dos grupos “kongos” na composição religiosa da América. A denominação com k sofreu alterações ao longo dos séculos de regime escravista, mas, como ressaltou esse autor, servia principalmente para designar os povos bacongos embarcados para travessia do Atlântico, sendo, portanto, uma nomenclatura do tráfico. A cruz, como já exposto, serviu como elemento de aproximação entre europeus e súditos congolezes nos primórdios das relações diplomáticas entre eles e início da catequização do reino. Entretanto o significado não era exatamente o mesmo, já que a cruz cristã representava a passagem do Cordeiro Imolado para a morte e ressurreição e o caminho da salvação para a cristandade, o instrumento pelo qual se alcançaria a vida eterna.<sup>4</sup> Já a cruz *Yowa* dos bacongos (Imagem 27) carrega, em sua invisível representação do cosmos, a demonstração do constante ciclo da vida, que, todos os dias, assim como os quatro momentos do sol, se renova, promovendo, portanto, o contato constante entre vivos e mortos e, principalmente, a interferência dos mortos e antepassados e demais categorias de espíritos no mundo dos vivos.

Associo aqui duas interessantes representações da cruz grega que bem descrevem a maneira ritualística de como os bacongos compreendem sua relação sobrenatural com o mundo dos mortos e antepassados. Além da cruz *Ywoa* apresentada no trabalho de Robert Farris Thompson, lanço mão de uma excelente representação exposta por Paulo Magalhães (Imagem 28). A linha horizontal da cruz oval dos bacongos divide as duas montanhas compreendidas como o mundo dos vivos e dos mortos. Tal linha é chamada de *calunga*, a parte inferior compreendida como mundo espiritual. Fica nessa parte o *Musoni*, a concepção da vida associada metaforicamente ao nascimento ou renascimento do sol. A entrada dos seres humanos no plano físico é a representação da seta à direita (Imagem 27) apontada para cima, no pequeno círculo representando a primeira etapa do sol. A *Kala*, quando o sol já desponta no firmamento, marca o nascimento do homem, a representação da entrada nesse plano é o preto, o ponto alto desse estágio é marcado pela chegada à *Tukula*, árvore destacada pela cor vermelha e que, no ciclo solar, representa o ápice, o marco do meio-dia, representado pela masculinidade.

A *Tukula* representa para a vida o momento de amadurecimento do ser, a seta continua para a direita, demonstrando o conhecimento que homens e mulheres encontram ao

---

<sup>4</sup> Para uma reflexão sobre a cruz católica na mentalidade barroca, que, no universo luso, seria compreendida como símbolo de redenção e reatualização da morte, ver: GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé: andarilhas da alma na época barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005. Em especial, o primeiro capítulo: Contra-reforma e barroco: tensão e paradoxo.

alcançar uma determinada idade. É o ponto mais fácil para se estabelecer a conexão entre o mundo dos vivos e dos mortos. Não por acaso, experientes líderes carismáticos religiosos já teriam alcançado tal estágio na vida. Recordo que Francisco Firmo contava com 70 anos em 1884, quando teve seu ritual de iniciação *kimpasi* interrompido e foi levado com os demais para a Casa de Detenção da Corte.<sup>5</sup> A seta começa a apontar para baixo, na direção da linha horizontal, a *calunga*, que separa as águas do firmamento quando o sol se põe, metaforicamente é quando os seres humanos deixam o plano físico e pela morte adentram a *Luvemba*, região da morte marcada pela cor branca. O mundo dos mortos, na perspectiva do cosmos baongo, é chamado de *Mpemba*, correspondendo a toda a parte inferior da *calunga*, que, como se vê na Imagem 28, é marcada pela presença do oceano. A travessia da *calunga* passou a ser compreendida como ritualística pelos escravizados que atravessavam o Atlântico, conforme mostrado anteriormente.

Imagem 28 - Saberes da Kalunga – pensando o mundo contemporâneo a partir da epistemologia baongo



Fonte: MAGALHÃES, 2018.<sup>6</sup>

As conexões com o sagrado apresentadas até aqui passavam, a meu ver, pela crença de mundo físico e espiritual, representados no cosmograma baongo. As celebrações realizadas no Campo de Santana, captadas pelos mais variados viajantes, contavam com a incorporação do líder religioso localizado ao meio da roda, conduzido pelos toques ritualísticos do tambor, seguidos dos cantos e das palmas. Vale lembrar que não escapou da visão dos irmãos Robertsons o fato de que todo entusiasmo “selvagem dos clãs negros” e das “milhares de vozes” que permeavam a musicalidade do espaço público passava-se ao longo

<sup>5</sup> LMCDC f. 40, 28/08/1884.

<sup>6</sup> MAGALHÃES, Paulo. *Saberes da Kalunga – pensando o mundo contemporâneo a partir da epistemologia baongo*. 2018. Disponível em: <http://www.edgardigital.ufba.br/?p=6464>. Acesso em: 21 nov. 2019.

de todo o dia, “sob raios ardentes de um sol tropical, e que tinha sido apoiado por tais esforços corporais por vários formadores, banhando seus quadros em uma contínua torrente de transpiração”.<sup>7</sup> Abre-se aqui espaço para ampliar as observações feitas no segundo capítulo, já que, por se divertirem ao longo de todo dia, o momento de maior expressividade do sol era facilmente percebido por seus participantes, o meio-dia, a *tukula*, o que provavelmente abria uma maior possibilidade de conexão com o mundo dos mortos que habitavam a Calunga e que estariam atentos para as súplicas dos que participavam do rito ao longo do dia.

Cabe retornar a Ladislau Batalha, apresentado na Introdução, ao descrever um ritual em sua *Carta Quarta*, em 5 de setembro de 1877, no Cambambe, em Angola, quando, reclamando de uma febre, buscou aprofundar-se em um ritual de cura via aflição-fruição, conduzido por um *quimbanda*, que, liturgicamente paramentado, com pano amarrado à cintura, tendo parte de seu corpo nu untado com “azeite de palma”, em seu ato performático em busca da cura, trazia “certas madeiras aromáticas *poídas*, isto é, reduzidas a pó, taes como a *tacúla* e a *quicéa*). Não falta na mencionada mala uma infinidade mais de objectos, cujo inventario completo se tornaria difficil: - *mavó* (certa terra)”.<sup>8</sup> Destaco a existência das madeiras aromáticas moídas, que ele nomeia de “*tacula*”. Na mesma carta, destaca que o sacerdote levava um gorro *cassungo* em sua cabeça e, no pescoço, uma pequena estatueta feita de amuleto, que em muito se aproxima do *marotte portée* do carregador de café de Debret. Além da primeira madeira aromática, Batalha menciona a utilização de um “barro amarelo”. Desse modo, gostaria de ressaltar que a *pemba* (terra dos mortos), elemento indispensável nos rituais centro-africanos e amplamente propagado nas casas afro-cariocas, estava diretamente conectada com a noção do cosmograma bacongo, em que, provavelmente, no jogo de palavras ritualísticas, o *quimbanda* incumbido de curar a febre de Batalha tenha invocado o pleno amadurecimento via *tukula*, marcada pela cor vermelha, perfeito momento para a conexão com os ancestrais, mas tenha garantido o renascimento e/ou a iniciação curativa, via renascimento, passando pela concepção no *musoni*, marcado pelo “barro amarelo”.<sup>9</sup>

A imagem de Augustus Earle chamada de *Negro fandango* (Imagem 29) apresenta o ato performático à luz do dia no já conhecido Campo de Santana, no ano de 1822, período,

---

<sup>7</sup> ROBERTSON, John Parish; ROBERTSON, Willian Parish. *Letters on Paraguay: Comprising an account of a four yers' residence in that republic, under the governmant of the dictator Francia*. London: John Murray, Albemarle Street, 1838, p. 169. v. I.

<sup>8</sup> BATALHA, Ladislau. *Costumes angolenses*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1890, p. 30.

<sup>9</sup> BATALHA, Ladislau. *Costumes angolenses...*, 1890, p. 29-30.



como já exposto, dos cultos afro-cariocas de inspiração centro-africana. Mesmo seguindo a linha interpretativa da primeira metade da centúria, descrevendo o ritual como festividade fandanguera, captou o ar majestático da figura do *nganga* que comandava o rito e as mesmas características das narrativas apresentadas no segundo capítulo, em que destaquei a cabeça ornada com um gorro com uma pluma.

Imagem 29 - Negro fandango scene, Campo St. Anna, Rio de Janeiro



Fonte: EARLE, 1822.<sup>10</sup>

Os demais elementos da cena corroboram as hipóteses construídas no segundo capítulo: a cerimônia era conduzida pelo toque ritualístico do tambor, como se observa no lado esquerdo da imagem, acompanhado pelo som tirado de um pluriarco, tocado por um músico que se distinguia dos demais pelo uso de seu chapéu. As palmas acompanhavam e ajudavam a ditar o ritmo da celebração, e, com contorções, aqueles que incorporavam seguiam o líder religioso ao centro da roda. A cena ocorre diante de um armazém de secos e molhados, o que facilitaria o acesso à água ardente, necessária não para o aumento da alegria como imaginado pelos viajantes, mas para uso ritualístico, assim como funcionava com o vinho de palma em solo centro-africano. Além dos colares e pulseiras servindo de distinção entre o religioso e os demais participantes, aquele carrega o que parece ser, à primeira vista, uma camisa amarrada à cintura, contudo também poderia ser um cinto ritualístico comum aos *ngangas* e *quimbandas*. Seu braço direito aponta para baixo, já o esquerdo, além de apontar para cima, carrega em sua mão um objeto que se assemelha a um pequeno crucifixo. Se

<sup>10</sup> EARLE, Augustus. *Negro fandango scene*. Campo St. Anna, Rio de Janeiro, 1822. Disponível em: <http://nla.gov.au/nla.obj-134509040/view>. Acesso em: 20 jan. 2020.

correta estiver minha observação, seria mais uma aproximação dos rituais da primeira metade do Oitocentos com a compreensão de mundo visível e invisível com total conexão entre eles tomada da perspectiva bacongá, em forma de cosmograma, em que a cruz assumia claro papel de conexão entre líderes religiosos e parentes mortos.

Outro interessante momento que bem conecta a noção de mundo espiritual bacongá com escolhas feitas na esfera sagrada de rituais e atos performáticos foi o vislumbrado pelo naturalista alemão Georg Wilhen Freyreiss, que viveu no Brasil entre os anos de 1814 e 1815, ao se deparar com africanos recém-desembarcados no cais do Valongo e colocados em uma das tantas casas de engorda existentes na rua Camerindo, onde aguardariam em quarentena não somente buscando o peso ideal, mas também a cura de determinadas doenças, comuns na trágica experiência da travessia do Atlântico, ou seja, a ritualística Calunga, compreendida como a morada dos mortos. Dançar em círculo, firmar o ritmo com a batida das mãos, promovendo, desse modo, a incorporação, ajudava aos recém-desembarcados a se conectarem com o mundo espiritual, em uma tentativa de reequilibrar as vidas sacudidas ainda em solo africano pela escravização, a permanência em um dos vários presídios existentes nas áreas vendedoras de cativos, até a traumática travessia do Atlântico, na qual muitos morriam. Assim como os quatro momentos do sol, a vida dos africanos descritos por Freyreiss passava do *musoni* para a *kala*, quando recomeçariam uma nova vida na América.<sup>11</sup>

#### 4.1 A cura

Está evidente até aqui que novas lideranças religiosas eram forjadas na cidade do Rio de Janeiro e em todo o Sudeste por meio de rituais de iniciação, além de novos cargos na estrutura litúrgica de uma casa afro-brasileira, principalmente após a lei Eusébio de Queiroz, que, em 1850, colocou um ponto final na entrada de africanos no país, assim como o constante contato e a renovação de experiências com a costa africana. *Reis, Rainhas, Pais e Mães de Santo*, entre outras titularidades, começaram a ser formadas por crioulos, ou seja, filhos de africanos, com amplo contato com seus pais, parentes e conhecidos mais velhos, e comandaram os espaços afro-cariocas a partir da segunda metade do século XIX. Momento em que, como já destacado, deixavam as ruas para realizar as celebrações dentro de espaços fechados, no quais, além das feitura de cabeça abordadas no capítulo anterior, cotidianamente outros atos performáticos eram realizados nos mais variados endereços do

---

<sup>11</sup> FREIREYSS, Georg Wilhen. Viagem ao interior do Brazil nos annos de 1814 – 1815. *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo.*, 1906. São Paulo: Typographia do Diário Official, 1907, p. 223. v. XI.

Rio. O primeiro ato, o que mais preocupava as autoridades, eram as práticas curativas. Cabe a esta altura lembrar que Laurentino Inocêncio dos Santos era um renomado curandeiro, ao longo de toda a segunda metade do século XIX, ganhando destaque nos jornais, no decorrer da década de 1890, chamando, por várias vezes, a atenção para tal ofício:

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

A Polícia deu com elle no xadrez da 11 estação policial.<sup>12</sup>

#### **Curandeiro**

Roga-se ao Sr. chefe de policia para dar providencias para fim de evitar que certo *curandeiro*, nas Lorangeiras, 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>13</sup>

Ressalto que a primeira informação apresentada sobre o curandeiro da Glória neste trabalho datava do ano de 1878 e o mostrava no mesmo endereço e envolvido com a lei por semelhantes motivos, quais sejam, comandar *casa de zungú e dar fortuna*. Contudo, antes de destacar a longevidade de Laurentino como afamado líder religioso, é preciso analisar o que se compreendia por cura dentro das casas de reconhecidos curandeiros, semelhantes ao da Ladeira dos Guararapes, mas, principalmente, dos que não recebiam tal alcunha pelos jornais, mas que, em seus atos performáticos, revelavam que cuidavam não somente dos males espirituais, e sim também dos físicos. Como os já citados casos de Leopoldo e Antônio Francisco, em 1899, na estalagem da Rua do Lavradio, 42, que não só tentaram restabelecer a sorte, como buscaram curar a enfermidade física da filha de Maria José Cordeiro. Ou o caso de *Mãe Bernardina*, que, em 1902, iniciava meninas em um culto inspirado na tradição gege. Também, retornando ao ano de 1882, na casa do africano benguela Francisco Firmo, atuante no antigo Beco da Boa Morte, que cuidava sabidamente por seus fiéis ou simplesmente denunciante de curas relacionadas a problemas físicos.

A busca pela cura, sua arte e seus ofícios ganharam destaques nos últimos anos em uma historiografia de ponta, voltada para a história social. Isso evidencia a grande importância de tais atuações em todos os segmentos da sociedade brasileira, independentemente de classe social. Portanto, o que pretendo demonstrar é que existia uma gramática que pautava as escolhas litúrgicas dentro das casas afro-brasileiras no Sudeste brasileiro. Nos capítulos anteriores, a iniciação ritualística bem como o intenso

---

<sup>12</sup> *Gazeta de Notícias*, 03 mar. 1890, grifos meus.

<sup>13</sup> *Gazeta de Notícias*, 01 jan. 1891, grifos meus. A mesma notícia veiculada no primeiro dia do ano de 1891, em uma quinta-feira, repetiu-se em sua integridade no dia seguinte, sexta-feira.

relacionamento com a ancestralidade estiveram em profunda relação com o restabelecimento da saúde, fosse espiritual ou principalmente física.

Dessa forma, é de fundamental importância conhecer os espaços internos das casas religiosas da segunda metade do século XIX, momento em que a maior parte das celebrações era feita em acomodações semelhantes às moradias da cidade, e, estabelecendo contato com tais cerimônias, vislumbrar os caminhos escolhidos por líderes afro-brasileiros para amenizar os males físicos. Isso porque, sabidamente, todas as autoridades apresentadas até aqui, em algum momento de seus calendários litúrgicos, dedicavam-se ao ofício da cura. Laurentino Inocência dos Santos, como exposto, em todos os anos em que figurou nas páginas de jornais cujo objetivo era desqualificar seu ofício, sempre era nomeado como “curandeiro”, o que, a meu ver, demonstra a clarificação e o entendimento de tais atuações na sociedade afro-carioca, como em todo o Brasil. Vale lembrar que o africano benguela Francisco Firmo, *nganga* responsável pelo culto de aflição-fruição na antiga Travessa da Boa Morte, mesmo focado em restabelecer a cura lançando mão de um ritual *kimpasi*, teve seu ofício relacionado a práticas maléficas: “**casa de feitiços**”, em negrito no *Jornal do Commercio*.<sup>14</sup>

Uma grande oportunidade de compreender o que se passava dentro da casa de Laurentino Inocência dos Santos, bem como na dos demais líderes apresentados até aqui, brasileiros ou crioulos, é cruzar suas informações com as de outros sacerdotes e sacerdotisas, que, além de terem suas casas em algum momento invadidas pela polícia e expostas nas páginas de jornais e periódicos, acabaram por enfrentar inquéritos policiais e processos, de modo semelhante a Leopoldo e Antônio Francisco, que, mesmo contra suas vontades, viram seus rituais sagrados desvendados diante de escrivães, delegados, promotores e juizes.

#### 4.2 Os inquices – as medicinas sagradas

O processo de cura na cidade do Rio de Janeiro passava, na maioria das casas por mim analisadas, pelos conhecimentos centro-africanos e pela maneira de seus povos compreenderem o mundo. A arte da cura entre os bacongós sempre esteve relacionada com práticas sagradas, cabendo aos mesmos líderes carismáticos que cuidavam de iniciações ritualísticas e do intenso contato com o mundo dos mortos trabalhar por meio de atos performáticos para restabelecer a saúde física. Assim foi com o *nganga* Francisco Firmo, africano benguela, que elaborava seu ritual *kimpasi* e cuidava da saúde de Maria Lourença de

---

<sup>14</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago. 1884.

Moraes, a qual, após a batida policial na casa da Travessa de Dom Manoel, antiga Boa Morte, foi rapidamente levada ao hospital da Misericórdia, no final da rua, tão grave deveria ser sua situação.<sup>15</sup> Para exercer tal arte, líderes religiosos preparavam seus encantos, entre eles, o que Robert Farris Thompson destacou como um complexo sistema de inquices, que, na verdade, seriam as medicinas sagradas.<sup>16</sup> A esse respeito, esse autor destacou que:

Os recipientes dos minkisi são vários: folhas, conchas, trouxas, sachês, sacos, vasos de cerâmica, imagens de madeira, estatuetas, rolos de pano, entre outros objetos. Cada nkisi contém medicinas (*bilongo*) e uma alma (*mooyo*), que são combinadas para lhe conferir vida e poder. As próprias medicinas são de incorporação de espíritos e de direcionamento de espíritos.<sup>17</sup>

O *marotte portée*, “espécie de amuleto usado por um negro carregador de café”, rascunhado por Jean Baptiste Debret em seu caderno de esboços e aqui apresentado no Capítulo 3, seria uma espécie de inquice,<sup>18</sup> preparado por um especialista, seguindo uma combinação de atividades, para que, ao final, o objeto recebesse o espírito desejado no início da cerimônia de preparação. Os agentes repressores que analisavam as casas religiosas do Rio de Janeiro do Oitocentos não compreendiam todos os objetos descritos por Farris Thompson como inquices, mas apenas as pequenas estatuetas de madeira, que, na cidade, foram associadas ao nome de *manipansos*. Em sua maioria, objetos que fugiam à compreensão dos que escreviam nos jornais ganhavam adjetivos desqualificadores e, dessa forma, não recebiam maior atenção nas descrições. Entretanto dar voz a esses agentes é um caminho propício para tal entendimento, mesmo que essas vozes sejam marcadas pela repressão de um depoimento diante das autoridades constituídas.

A Imperial Cidade de Niterói contava com forte presença de escravizados oriundos das regiões da África Centro-Occidental, bem como a vizinha Vila de São João de Itaboraí, região produtora de café, açúcar e cachaça ao longo do século XIX.<sup>19</sup> Não por acaso, a maioria dos depoentes dos dois referidos processos apresentavam-se como lavradores. Evidentemente, a composição social de Niterói e de Itaboraí permitiu o mesmo contato com a gramática cultural centro-africana, dessa forma, os objetos analisados dentro do espaço litúrgico de 1859 e, posteriormente, no de 1882, expõem casas lideradas e frequentada em

---

<sup>15</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago. 1884.

<sup>16</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit...*, 2011, p. 110.

<sup>17</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit...*, 2011, p. 121.

<sup>18</sup> DEBRET, Jean-Baptiste. *Costumes du Brésil*. Dessinateur. Bibliothèque Nationale de France. Gallica, 1820, p. 7.

<sup>19</sup> COSTA, Gilciano Menezes. *A escravidão em Itaboraí: uma vivência às margens do rio Macacu (1833-1875)*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013, p. 134.

grande parte por brasileiros filhos e netos de africanos, que, iniciados ritualisticamente em solo brasileiro, receberam uma bagagem cultural que passava pela compreensão das heranças africanas.

O primeiro caso é o do líder religioso Evaristo Antônio da Costa, acusado de curandeirismo e acoitamento de escravos fugidos.<sup>20</sup> O réu era natural da província do Pará, levado à pia batismal na Igreja de Santo Antônio no Pará. Chegou ao Rio de Janeiro no conturbado ano de 1831, quando da aprovação da lei que colocaria na clandestinidade a entrada de africanos escravizados em território brasileiro.<sup>21</sup> O juízo da subdelegacia de polícia apresentou à justiça, para anexar ao processo, o Sumário Crime, envolvendo as ações de Evaristo Antônio da Costa. Tal apresentação em um processo tinha como objetivo mostrar, de forma sucinta, os crimes que recaíam sobre o réu. Descortinam-se práticas religiosas que conectam os mundos atlânticos e as casas religiosas analisadas até aqui. Evaristo foi apresentado como “abil curandeiro das diferentes enfermidades que acometem a espécie humana”, e que, com profundo conhecimento de causa, fazia os que buscavam por seu auxílio acreditarem que as doenças e males eram “devidas a confecção fabulosa denominada *feitiço, ou malefícios*”.<sup>22</sup> Portanto relacionar problemas do cotidiano, principalmente os que envolviam saúde, não seria novidade nos tempos de Francisco Firmo, Laurentino Inocêncio dos Santos e Antônio Francisco. Ao contrário, acredito que a propagação e a naturalização de tais ideias tenham criado na população oitocentista a ideia de procurar sempre de alguma forma se livrar dos males causados pelo sobrenatural. Talvez seja possível intuir um costume muito comum para os brasileiros que cresceram ao longo do século XX, em que a ideia de “mau olhado” pairava na crença de significativa parcela da população, obrigando quem quisesse se livrar de tais problemas a procurar por uma hábil rezadeira, o que, a esta altura, compreendo como uma nítida herança das práticas curativas afro-brasileiras do século XIX.

Contudo volto à freguesia de São Sebastião do Itaipu, na Imperial Cidade de Niterói, onde Evaristo Antônio da Costa, além de associar, como de costume no mundo atlântico, os males ao feitiço, ainda lançava mão de conhecidos caminhos, já aqui apresentados, para alcançar a ventura e a cura. Os depoimentos do dia 4 de fevereiro de 1859 aproximaram os integrantes da justiça dos caminhos escolhidos pelo curandeiro que lhe possibilitavam chegar à solução do problema de seus fiéis. Francisco Antônio dos Santos, aos quatro dias do mês de

---

<sup>20</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional.

<sup>21</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 75v. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional.

<sup>22</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 2. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional, grifos meus.

fevereiro, jurou com a mão direita sobre os Santos Evangelhos que sabia do ofício de curandeiro por ouvir falar e que tamanha era a fama de Evaristo, que resolveu, movido pela curiosidade, assistir às sessões. Essa era uma estratégia comum em processos semelhantes, muito provavelmente uma maneira de os depoentes não serem associados às acusações imputadas aos réus.<sup>23</sup>

Acabou por revelar que as cerimônias de cura se davam no centro de um cômodo, onde Evaristo Antônio da Costa buscava descobrir a enfermidade e quais remédios seriam necessários. No meio da sala, encontrava-se um pau perpendicular, com dois amarrados de ervas verdes, entre as quais se destacava o melão-de-são-caetano (*Momordica charantia L.*), da família das cucurbitáceas, que inclui a abóbora, o melão, a melancia, o pepino, entre outros. A planta, até os dias atuais, tem reconhecido o seu valor medicinal no tratamento da diabetes, regulando o açúcar do sangue. Também auxilia no combate a problemas de pele, alivia picadas de insetos, prisão de ventre, entre outros males.<sup>24</sup> Isso demonstra que os que se dedicavam a tal ofício conheciam as características medicinais das plantas e sabiam lançar mão delas quando necessário, entretanto ressalto que o fazer dos curandeiros, ao longo do século XIX, estava diretamente associado a questões religiosas. Como já exposto, remetia facilmente a mente para as rezadeiras, que são cada vez mais escassas no século XXI. Destaco que os pacientes do curandeiro de Niterói deitavam-se debaixo dessas ervas, em uma esteira de algodão, e tinham sobre seu corpo uma cruz de cor verde. Os que participavam das reuniões ajudavam na formação de um círculo, e quem mais estivesse enfermo era integrado à roda. Todos cantavam, dançavam, conduzindo a cerimônia na palma da mão, acompanhados de chocalhos, pandeiros, enquanto Evaristo Antônio da Costa conduzia toda a cerimônia do interior da roda. Nas mãos, o curandeiro carregava um objeto ritualístico chamado de “*gongá* (vasilha de madeira em forma redonda)”, e os objetos contidos dentro de tal recipiente eram balançados de um lado para o outro, ao que tudo indica, conduzidos pelos cantos e danças.<sup>25</sup>

O *gongá* com seu preparo era aproximado do nariz do doente. Nesse momento do culto, ocorria um torpor por parte do enfermo, seguido de incorporação, procedimento comum e corriqueiro nas casas afro-brasileiras e principalmente no Rio de Janeiro, entretanto

---

<sup>23</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 7-7v. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional, grifos meus.

<sup>24</sup> Sobre o melão-de-são-caetano, ver: <https://www.tuasaude.com/melao-de-sao-caetano/> Acesso em: 20 nov. 2019.

<sup>25</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 6v.-8. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional, grifos meus.

chamo a atenção para os três primeiros depoimentos no que tange ao momento de possessão espiritual:

[...] de sonambulismo; e então neste estado lhe faz o réo [curandeiro Evaristo Antônio da Costa] as perguntas, que julga necessárias, afim de que o enfermo lhe responde qual a moléstia que soffre, e o remédio que o deve curar; aludindo o réo que as respostas do enfermo *não são próprios deles, e sim professadas pelas almas dos parentes dos enfermos, as que ele as fazem entrar no corpo do enfermo para lhe declararem a cauza da moléstia, e o remédio para respectiva cura.*<sup>26</sup>

O trecho em destaque estabelece um ponto em comum com todos os rituais até aqui apresentados, além de permitir intuir o que ocorria dentro dos espaços destinados à cura, comandados por reconhecidas lideranças religiosas, e que, de alguma forma, eram marcados por influência centro-africana. Conecta-se aqui, no espaço e no tempo, a longa duração da busca pela ancestralidade, a naturalizada relação com o mundo dos mortos em busca de soluções para o cotidiano dos vivos. Essa ideia macro da cosmologia baçonga e centro-africana como um todo vai aos poucos se desvendando no micro, não somente aqui, mas em diversas produções historiográficas, em que, com novas metodologias, antigas fontes permitiram a compreensão de parte dos rituais e caminhos escolhidos nos espaços urbanos do Rio de Janeiro.

Destaco ainda o uso das ervas e a necessidade de conhecer suas funções terapêuticas e as mais variadas possibilidades de utilização no momento da cura. As danças com palmas e os cantos ritualísticos conectam os curandeiros da segunda metade do século XIX com os *ngangas*, *quimbandas* e demais lideranças religiosas do Rio de Janeiro, que, ao longo da primeira metade do Oitocentos, realizavam suas cerimônias nas ruas e em grandes espaços públicos, como descrito no segundo capítulo. Os atos performáticos dos dois períodos também estabelecem conexões, já que ambos tinham a intenção final de se conectarem com o mundo dos mortos, preferencialmente com os parentes dos que buscavam tratamento. Tudo feito na presença de um líder carismático, capaz de conquistar a confiança não somente dos doentes, mas creio, a esta altura, que também os que buscavam por seus conhecimentos acabavam, de certa maneira, profundamente participando e compartilhando de suas crenças.

A cura como meta no Brasil do Oitocentos não era uma exclusividade dos que se dedicavam a princípios religiosos. Não por acaso, acertadamente, diversos trabalhos historiográficos, como já ressaltado anteriormente, tratam dessas possibilidades com

---

<sup>26</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 8-8v. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional. Depoimento de Francisco Antônio dos Santos, grifos meus.



expressões como “arte de curar”, “ofícios de cura”, entre outras.<sup>27</sup> A medicina oficial, como era chamada a medicina praticada por acadêmicos formados nas faculdades de medicina do Rio de Janeiro, de Salvador ou da Europa, nem de longe predominava sobre as escolhas coletivas das mais variadas camadas sociais, ao contrário, disputava palmo a palmo espaço com aqueles que se dedicavam à busca da cura por vias ritualísticas. Dessa maneira, religiosos foram naturalmente alcançando aceitação entre as mais variadas camadas populares, mesmo que não abertamente se declarando como fiéis participantes do culto e das liturgias afro-cariocas, como fizeram os “súditos” da *Rainha Mandinga*, o que foi visto no capítulo anterior. Contudo acredito que até mesmo os que publicamente criticavam e zombavam das práticas religiosas acabavam buscando por seus conhecimentos quando necessário. Nesse sentido, o exemplo do fazendeiro que hospedou Adèle em sua casa, o qual, quando se deparou com um escravo adoentado, picado de cobra, bradou pelo socorro do “feiticeiro”. Mesmo enxergando pejorativamente seu ofício, sabia de suas possibilidades curativas e não renunciava a seus conhecimentos.<sup>28</sup>

Cabe aqui um instigante exemplo dessa propagação e do respeito alcançado por tais lideranças, o que ajudou também a propagar as noções de cura na sociedade brasileira. Refiro-me a Pai Manoel ou “doutor” Manoel, como ficou conhecido um contemporâneo de Evaristo Antônio da Costa, no Recife, em 1856. O curandeiro centro-africano ganhou prestígio e respeito em uma região assolada pelo cólera e oferecia sessões curativas, pautadas em uma gramática afro-brasileira, refrigério para os males da epidemia, que atingia, em maior escala, os menos favorecidos. Sua fama correu pela cidade sofrida com o cólera, e, devido ao apelo popular, acabou ganhando autorização para atuar dentro do Hospital da Marinha no Recife, ao lado da medicina oficial do Império.<sup>29</sup> Mesmo ele reclamando que seus ensinamentos não eram seguidos, e, por isso, o êxito não poderia ser alcançado, vários pacientes chegavam a óbito, o que em muito ajudou na pressão feita pela classe médica. Acabou preso e acusado de charlatanismo, de modo semelhante a todos os líderes do contexto. Entretanto a prisão causou comoção entre a população, que partiu em protesto para a retirada de Pai Manoel da Casa de Detenção. Cabe aqui mais uma vez lembrar os

---

<sup>27</sup> CHALHOUB, Sidney *et al.* (org.) *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora UNICAMP, 2003.

<sup>28</sup> TOUSSAINT-SAMSON, Adèle. *Uma parisiense no Brasil*. Rio de Janeiro: Capivara, [1883]/2003, p. 134-137.

<sup>29</sup> DINIZ, Ariosvaldo da Silva. As artes de curar nos tempos do cólera: Recife, 1856. In: CHALHOUB, Sidney *et al.* (org.) *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora UNICAMP, 2003, p. 355-356. Para a mesma situação no Recife e os reflexos da cólera na cidade do Rio de Janeiro, ver: CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 135.

“súditos” da *Rainha Mandinga*, que nada mais eram do que fiéis que compartilhavam da mesma crença e do mesmo conhecimento de mundo, a ponto de não se preocuparem com a violência policial da corte, que bem conheciam, e bradarem na porta da delegacia por sua soltura. A mesma compreensão para os dois fenômenos, em que participantes dos cultos afro-brasileiros buscavam iniciações ritualísticas, curas físicas e espirituais, sem dividirem o mundo entre o social e o religioso.

Não por acaso, boticários e médicos viraram o alvo da população no Recife, que interpretou a doença como uma maneira de as elites eliminarem os menos favorecidos, não somente pela morte física, mas, ao que tudo indica, pela espiritual, já que perdiam acesso aos líderes carismáticos, quando estes eram presos, e tais *ngangas, pais e mães de santo* eram os responsáveis pela conexão entre os vivos e mortos. Ou seja, uma dupla morte afligia os populares do Recife e, muito provavelmente, de outras regiões do Brasil ao longo do século XIX – a morte física, aumentando as aflições em tempos de epidemias, e a mais complexa, a espiritual, que impossibilitava as pessoas de se conectarem com o mundo dos mortos. Não por acaso, não eram somente os pobres que procuravam os serviços de Pai Manoel.<sup>30</sup> Assim como no Rio de Janeiro, a busca por serviços religiosos de matriz africana era comum em todo tecido social.

Os depoimentos de João José dos Santos e Justina José dos Santos, de 47 anos, naturais do Rio de Janeiro, pouco diferiam dos ritos descritos por Francisco Antônio dos Santos. Todos apresentaram cenas que afirmaram acompanhar, não escapou do olhar de nenhum deles o pau perpendicular repleto de ervas, sendo a principal o melão-de-são-caetano, local escolhido pelo curandeiro para ser o ponto da consulta, onde, com o auxílio dos demais participantes, cantava e batucava, invocando os espíritos dos antepassados do doente.<sup>31</sup> A diferença estava no destaque dado por Justina, quando afirmou ter buscado os serviços do curandeiro Evaristo após “ter recorrido à medicina legal e não ter encontrado resultado algum”.<sup>32</sup> A fama de Evaristo corria aos quatro cantos, mostrando que o curandeiro de Niterói alcançava visível sucesso em suas práticas de cura, o que levava ao aumento de seus seguidores/pacientes. Aqui, creio que imperava não somente a crença na eficácia do curandeiro, mas a ideia dos problemas causados pela medicina oficial. O caso de Recife

---

<sup>30</sup> DINIZ, Ariosvaldo da Silva. As artes de curar nos tempos do cólera: Recife, 1856. In: CHALHOUB, Sidney et al. (org.) *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora UNICAMP, 2003, p. 357.

<sup>31</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 10-14v. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional. Depoimentos de João José dos Santos e Justina José dos Santos, grifos meus.

<sup>32</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 13v. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional. Depoimento de Justina José dos Santos, grifos meus.

permite lançar luz não somente sobre as preferências dos escravos, mas também sobre o pavor que a medicina oficial causava nos menos favorecidos. Stanley Stein, ao analisar a região de Vassouras, destacou o medo que as famílias escravas demonstravam da Santa Casa de Misericórdia, principalmente por acreditarem que os hospitais rompiam os laços familiares.<sup>33</sup>

Ressalto que, ao longo de todo o processo de Evaristo, não foram descritas imagens católicas, semelhantes às existentes na casa de Laurentino Inocêncio dos Santos, Antônio Francisco e do africano benguela Francisco Firmo, com altares católicos “ricamente alfaiados”, que mais pareciam altares de uma igreja do período, ou um vistoso Santo Antônio, que, como exposto no capítulo anterior, fora amplamente propagado em terras centro-africanas e que no Brasil, recebia uma forma bastante peculiar de ser cultuado e administrado por grupos étnicos oriundos das regiões da África Centro-Occidental, principalmente os bacongos e ambundos, que, por algum infortúnio, acabaram escravizados no Sudeste brasileiro. Contudo são grandes os motivos para crer que santos cristãos fossem utilizados nas sessões de cura de Evaristo Antônio da Costa. Ele era católico, batizado, como já exposto, na igreja de Santo Antônio, na província do Pará, brasileiro, o que obviamente o colocava diante de costumes e práticas comuns no país, e a religião oficial estava arraigada em todo o tecido social, mesmo que interpretada, como creio, de maneira diferente pelos mais diversos grupos que a praticavam.

Outro meio que permite acreditar na existência de imagens católicas na casa do curandeiro de Niterói é fazer o movimento inverso. Já que ele é utilizado aqui para tentar compreender a casa de Francisco e Laurentino, estes podem auxiliar lançando luz sobre as práticas de Evaristo. Sabidamente, Laurentino era um afamado curandeiro na freguesia da Glória ao longo de pelo menos vinte anos no mesmo endereço. Com desenvoltura, receitava remédios e rezas a quem o procurasse, haja vista que continuou a fazê-lo, sem maiores problemas, no advento da República:

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

A Polícia deu com elle no xadrez da 11 estação policial.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> STEIN, Stanley J. *Vassouras: A Brazilian Coffee Country, 1850-1900. The Roles of Planter and Slave in a Plantation Society*. New Jersey: Princeton University Press, 1970, 194.

<sup>34</sup> *Gazeta de Notícias*, 03 mar. 1890.

A ideia de medicina espantosa vai naturalmente ao encontro de toda narrativa que se buscou construir ao longo do século XIX quando o assunto eram práticas curativas com influência de líderes e casas afro-cariocas. O mesmo espanto fora utilizado para as sessões de Evaristo, que buscava a cura lançando mão de ervas, como o melão-de-são-caetano, para fins fitoterápicos, acrescidas de rezas e invocações dos espíritos de parentes e ancestrais que há tempos habitavam o mundo dos mortos. O termo “espantoso” utilizado para Laurentino em muito pode se aproximar da incorporação vivida na casa e nos espaços comandados por Evaristo. Outro ponto em comum nas casas e situações até aqui analisadas foi a ampla utilização de ervas para fins curativos/religiosos. Outra importante possibilidade de aproximação é lembrar o movimento analisado por Robert Slenes, em que as cerimônias realizadas na clareira da mata contavam com a utilização de cantos ritualísticos, tambores, rodas e com a existência dos santos católicos. Os gestos do líder carismático conhecido como *Pai Gavião* muito podem crescer para a compreensão dos demais atos:

Ao som do – Guayá-Cayumba, o grão-mestre dançando e cantando uma linguagem ininteligível se dirige para o centro e ali colloca com todo respeito uma luz, uma garrafa de aguardente, uma tigella com diversas raízes, uma figura de páo, 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 Troya, pois lhe sahe do pescoço e vai até os pés. O umbigo é formado por um pedaço de vidro. Collocam também ali uma raiz grande, a que dão o nome de Guiné encantado – um corno de boi (de que já fallamos) que tem o nome de – Vungo – um patuá envolto em casca de lagarto, dois Santo Antonio de nó de pinho, sendo um sem cabeça, e finalmente uma panelinha vidrada, betumada de cera, coberta por um vidro, que é conhecida pelo nome de Gallo.<sup>35</sup>

O movimento dos “*Filhos das hervas do campo encantado*” muito acrescenta para a compreensão dos cultos até aqui analisados. A Guayá-Cayumba seria um instrumento feito de cabaça com cabo de pau, que facilmente aproximava as duas margens do Atlântico. Para perceber isso, basta novamente um olhar sobre a Imagem 10, no segundo capítulo, do capuchinho Cavazzi, em que os chocalhos eram utilizados por africanos em suas cerimônias de *entebes* e que pouco diferiam de instrumentos utilizados por povos indígenas no território brasileiro para suas cerimônias xamânicas. As três testemunhas aqui apresentadas para o caso Evaristo Antônio da Costa revelaram a presença de um chocalho, que seria responsável pela invocação dos espíritos dos mortos. A água ardente remete às celebrações do Campo de Santana aos domingos, vistas pelos viajantes ingleses como festa e farra, mesmo entendimento tido por Adèle Toussaint na fazenda em que foi buscar, juntamente com

---

<sup>35</sup> *Correio Paulistano*, 27 jul. 1854.

a família, refúgio para os males da cólera. A tigela com raízes evidentemente lembra o que, na casa de Evaristo Antônio da Costa, era chamado de *gongá*, e ambas se complementam, já que a narrativa das cerimônias de Niterói permite compreender que as vasilhas serviam de “gatilho” para impulsionar o transe, que nos três depoimentos foram descritos pelo escrivão como resultados de “sonambulismo”. Aqui intuo ter sido tal descrição feita por sua própria escolha, já que, visivelmente, para os participantes, tratava-se de um contato com o outro mundo, o dos mortos.

O caso dos “*filhos das ervas do campo encantado*” de São Paulo comprova definitivamente que as pequenas estatuetas que tratei como *manipansos* em outro trabalho, dada a sua profunda propagação na corte imperial, eram semelhantes às estatuetas centro-africanas amplamente trabalhadas por diversos autores, principalmente Wyatt MacGaffey, em *Astonishment & Power*, em que o autor juntamente com Michael D. Harris buscaram compreender os mais variados inquices da história do Reino do Congo e posteriormente da colônia belga.<sup>36</sup> Geralmente tais estatuetas tinham um recipiente em que era depositado o *bilongo*, ou seja, o que MacGaffey compreendeu como encanto, aquilo que tornava o inquite uma divindade sagrada, eficaz, pronta para cumprir seu papel de mediação entre os dois mundos. A ideia de “obeso como o do cavalo de Troia” e do “umbigo [...] formado por um pedaço de vidro” não deixa dúvidas de tratar-se de semelhantes objetos encantados centro-africanos.

O *Vungo*, que, segundo o *Correio Paulistano*, seria um chifre com encanto, estava presente nas mais diversas cerimônias afro-cariocas e afro-brasileiras. A casa do Engenho Novo, da conhecida *Mãe Benta*, responsável pela iniciação ritualística (feitura de santo) de três raparigas, tinha entre os objetos litúrgicos “três grandes chifres”.<sup>37</sup> Entre os mais variados objetos entregues ao diretor do Museu Nacional, Ladislau Netto, oriundos dos locais compreendidos como *casas de dar fortuna*, havia tambores e um chifre de boi,<sup>38</sup> Outro líder carismático que usou um chifre em um ritual iniciático, além de galinhas mortas, foi Ismael Reis, morador da Rua Souza Barros, no Engenho Novo.<sup>39</sup> Evans-Pritchard, analisando os Azandes, destaca o uso de chifres na África Centro-Occidental como um dos apetrechos ritualísticos dos *ngangas*.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> MACGAFFEY, Wyatt; HARRIS, Michael D. *Astonishment & Power: The Eyes of Understanding: Kongo Minkisi*. Washington: Smithsonian Institut, 1994.

<sup>37</sup> *Gazeta de Notícias*, 02 abr. 1882.

<sup>38</sup> MUSEU NACIONAL, RJ. Pasta 21, Doc. 61. 0410411BB2. Primeira Delegacia de Polícia da Corte. Ofício número 909 de 04 abr. 1882.

<sup>39</sup> *Gazeta de Notícias*, 21 abr. 1893.

<sup>40</sup> PRITCHARD, Edward. E. Evans. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande...*, 1978, p. 113.

Evidentemente, salta aos olhos a presença de patuás, que facilmente podem ser compreendidos como iníquices, que fugiam à compreensão dos que analisavam tais imagens e só eram capazes de descrevê-las com base em comparações com objetos que remetiam a sua realidade. Como já destacado em capítulo anterior, a presença do Santo Antônio era constante em rituais que envolviam, de alguma forma, direta ou indiretamente, heranças centro-africanas, principalmente levando em consideração que, em 1854, o *Correio Paulistano* já compreendia as figuras morfológicas do santo católico, como Santo Antônio feito com o nó-de-pinho. Isso posto, retomo a hipótese anterior de que a casa de Evaristo Antônio da Costa, em Niterói, seguia os mesmos princípios das casas dos brasileiros crioulos Laurentino e Antônio Francisco e do africano benguela Francisco, quanto ao uso das imagens católicas em seus rituais. Para tal, cabe encontrar um meio termo no tempo, já que a casa da Cidade Imperial foi exposta à justiça entre os anos de 1859 e 1860, os filhos de *Pai Gavião* realizavam com tranquilidade seus rituais nos idos de 1854, e o curandeiro da Glória bem como o morador da antiga Travessa da Boa Morte eram da segunda metade do século XIX, passando da década de 1880.

O meio termo encontra-se no ano de 1863, na região de Angra dos Reis, onde ocorreu o fato que, acredito, seja capaz de conectar todos os rituais até aqui expostos e, por isso, merece ser transcrito em sua íntegra para melhor comparação. O jornal *O Paiz*, do Maranhão, intitulado um periódico “Catholico, litterario, comercial e noticioso”, destacou em negrito, como de costume em outras regiões, o título **Feitiçaria**, e descreveu:

Lê-se na *Lyga Constitucional* de Angra dos Reis: - Ha nesta cidade uma associação de negros que ocupam suas horas vagas em confeccionar maleficios, ha dias, porém, foram surpreendidos pela auctoridade policial com a boca na botija. Achavam-se reunidos em uma casa em S. Bento em torno de uma panella que tinha a cosinhar diversos ingredientes, e entre estes uma imagem de Santo Antonio! Quando a auctoridade policial chegou por denuncia que lhe foi dada já haviam-se escapado a maior parte desses feiticeiros: tendo sido apenas um; tem sido porém presos outros pelas confissões havidas.

Em poder do sr. delegado acha-se um sacco que foi encontrado com diversas raízes e hervas venenosas, além de um Crucifixo, uma opa de S. Benedito, etc.<sup>41</sup>

Novamente, uma organização de escravos causava temores nas autoridades. Assim como as revoltas em Vassouras e no interior paulista, tais associações vinham acompanhadas de questões religiosas, o que seria normal para o período, já que, como exposto, africanos e seus descendentes não separavam vida social do campo do sagrado. Como de costume, as

---

<sup>41</sup> *O Paiz (MA)*, 28 ago. 1863.

autoridades buscavam flagrar cerimônias em andamento, visando recolher provas que evidenciassem os delitos cometidos. Dessa forma, descortina-se uma cerimônia dentro de um espaço litúrgico, como os demais analisados até aqui, e que, mais uma vez, era compreendidos apenas como casa, moradia. O fato de haver no centro do espaço uma panela com diversos ingredientes conecta-se com os casos vistos, em que uma vasilha contendo objetos fazia parte do culto, no caso de Evaristo Antônio da Costa, chamado de *gongá*. A cena em muito faz lembrar as sessões curativas de Niterói ao longo do ano de 1859. Destaco novamente a figura de Santo Antônio, que ali estaria provavelmente como *Ntoni Malau*. A esta altura, não só é possível afirmar que a casa do curandeiro Evaristo tinha imagens católicas, como o Santo Antônio, e que eram necessárias para práticas ritualísticas, assim como a presença da panela, na qual eram depositados todos os tipos de ingredientes utilizados na cerimônia.

As “panelas”, “gongás”, “potes”, entre outros utensílios, presentes em todas as casas destacadas até aqui, não serviam como meros recipientes para conduzirem ervas e outros preparos fitoterápicos, mas elas mesmas eram encantos, ou seja, inquices, verdadeiros condutores, via *nganga* ou curandeiro, a estabelecer contato entre vivos e mortos. Karl Laman destacou, em um capítulo dedicado à compreensão dos objetos mágicos, que estes tinham diversas possibilidades:

Um nkisi é um espírito ancestral que tomou forma em uma escultura ou em algum outro objeto, com ou sem bolsa de medicamentos, para que, através de sua presença e poder, ajude o proprietário se ele aprendeu a usar o nkisi, se dedicou a ele e observa os ritos prescritos pelo seu *nganga*. A vontade do nkisi é aparente nas prescrições.<sup>42</sup>

Dessa forma, os inquices não eram somente figuras morfológicamente próximas ao corpo humano, mas todo e qualquer recipiente capaz de receber o *bilongo*, isto é, o encanto, preparado misticamente pelo *nganga* para receber o espírito de um parente morto, possibilitando, assim, o contato com o outro mundo. Quando ativos, eram fortes, tendo olhos e ouvidos, “vida e poder, e eles são capazes de curar os doentes”.<sup>43</sup> Wyatt MacGaffey, debruçado sobre os cadernos de anotações de Karl Laman, destacou as observações de seu informante em 1915. Kavuna Simon, também convertido ao cristianismo protestante, destacou:

---

<sup>42</sup> LAMAN, Karl. *The Kongo*, 4 v. Uppsala: Studia Ethnographica Upsaliensia, 4, 1962, p. 67. v. III.

<sup>43</sup> LAMAN, Karl. *The Kongo*, ... 1962, p. 68. v. III.

No meu país, existe um inquice chamado Na Kongo, um inquice da água *com poder de afligir e curar; outros inquices também têm esse poder. Eles recebem esses poderes por composição, conjuração e consagração*. Eles são compostos de terras, cinzas, ervas e relíquias dos mortos. Eles são compostos para aliviar e beneficiar as pessoas e obter lucro. Eles são compostos para visitar consequências sobre ladrões, bruxas, aqueles que roubam por feitiçaria e aqueles que abrigam poder de bruxaria. Também para oprimir pessoas. Estas são as propriedades de inquices, causar doenças em um homem e também removê-las. Destruir, matar, beneficiar. Impor tabus às coisas e removê-las. Cuidar de seus donos e visitar retribuição sobre eles. O caminho de todo *nkisi* é o seguinte: quando você o compôs, observe suas regras para que não se irrite e o castigue. Não conhece piedade.<sup>44</sup>

Kavuna Simon destaca que os inquices exercem poderes tanto para aflição quanto para a cura, papel analisado aqui. Entretanto, se a doença era causada pela feitiçaria, esta poderia perfeitamente partir da ação de um habilidoso conhecedor da confecção dos encantos, e destiná-lo para atacar alguém. Entretanto busco compreender aqui as “panelas” e “gongás” dos curandeiros, que, segundo testemunhas oculares dos rituais de Evaristo Antônio da Costa, ao serem aproximadas dos enfermos, estes caíam em estados de “sonambulismo”. Na verdade, seguia-se a incorporação, momento em que um parente falecido interferia diretamente na vida do vivo. A composição de um inquice ajuda a esclarecer como estes seriam agentes condutores que permitiriam a ligação com os dois mundos. Segundo Kavuna, tais encantos eram preparados com “terras, cinzas, ervas e relíquias dos mortos”. Ervas não faltaram em nenhuma experiência analisada até aqui, e, no que tange a relíquias dos mortos, não acredito terem os agentes da lei, tampouco os profissionais da imprensa que se dedicavam a participar e cobrir tais casas para auxiliarem as autoridades policiais ou simplesmente cobrarem delas uma ação, conhecimento para identificar algo que remetesse a uma parte de um finado, como visivelmente presenciado por Cavazzi nos idos do século XVII. E, como já destacado no capítulo anterior, tanto em solo centro-africano como em terras brasileiras, os cultos sofriam adaptações ao que acredito ser uma real necessidade de enquadramento às leis impostas.

Todavia existem fortes indícios para se acreditar que relíquias dos falecidos fossem utilizadas ou até mesmo práticas abominadas pela legislação colonial e, principalmente, imperial, marcada pela ampla influência da Igreja Católica. O naturalista alemão Georg Wilhen Freyreiss, já apresentado, responsável por presenciar e imortalizar os rituais dos recém-chegados africanos no Valongo, confundindo-os com uma simples diversão e distração, escreveu tentando mostrar, além de sua visão de mundo que o fazia enxergar escravizados como orangotangos, uma visão alarmante de segurança para os donos e

---

<sup>44</sup> MACGAFFEY, Waytt; HARRIS, Michael D. *Astonishment & Power: The Eyes of Unnderstanding*,..., 1994, p. 21, grifos meus.



senhores escravistas ao longo do século XIX. Ele relatou que, no ano de 1813, “na proximidade do Rio de Janeiro”, vários escravos tinham assassinado seus senhores e misturado o sangue destes com a tão falada água ardente, e naturalmente bebido.<sup>45</sup> Ou seja, existiam aqueles que utilizavam instrumentos que em muito poderiam se aproximar das relíquias dos falecidos, necessárias nas cerimônias de contato com o outro lado do mundo.

Isso posto, acredito que os “potes” e “gongás” utilizados em várias cerimônias afro-cariocas eram compostos por elementos semelhantes ou próximos aos apresentados por Kavuna, em suas descrições ao missionário Laman e, dessa forma, seriam canais comunicativos com a intensa relação desejada entre o mundo dos vivos e dos mortos. Cabe lembrar que, na cerimônia comandada por Evaristo Antônio da Costa, os espíritos dos parentes falecidos tomavam o corpo do enfermo após se aproximar do *gongá*, repleto de ervas e preparos. Dessa forma, acredito ser o artefato contendo preparo um inquite, responsável pela conexão entre os dois mundos, já que o fato de se aproximar interligava o médium e o doente com sua parentela falecida. Os artefatos aqui analisados em muito se aproximam da forma de contato com o sobrenatural relatada pelo médico alemão George Tams ao descrever as figuras de inquites em solo centro-africano, que o autor chamou de *manipansos*, o que contribuiu para que eu entendesse a nomenclatura do século XIX, principalmente para a região do Rio de Janeiro.<sup>46</sup>

Observando barqueiros cabindas responsáveis por sua locomoção, George Tams, enquanto fazia suas observações, teve sua atenção voltada para o uso de pequenas estatuetas que traziam durante o dia, por baixo de suas roupas, e que, diversas vezes, usavam tais objetos para fazerem seus rituais, destacando que “se colocavam em posição de súplica” diante dos pequenos *manipansos*. À tarde, com a diminuição das atividades, os barqueiros cabindas colocavam-se abaixo do tombadilho e ali, segundo Tams, começavam as cerimônias de súplicas e adivinhações.<sup>47</sup> A descrição das imagens não me deixam dúvidas de que se tratava da mesma lógica morfológica e litúrgica na composição das utilizadas nas cerimônias

---

<sup>45</sup> FREIREYSS, Georg Wilhen. Viagem ao interior do Brazil nos annos de 1814 – 1815. *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*. 1906. São Paulo, Typographia do Diário Official, 1907, p. 225. v. XI,

<sup>46</sup> POSSIDONIO, Eduardo. *Entre ngangas e manipansos – a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900)*. Salvador: Sagga, 2018.

<sup>47</sup> TAMS, George. *Visita às possessões portuguezas na costa occidental d’Africa*. Porto: Typographia da Revista, 1850, p. 196. v. 1. Africanos cabindas no Rio de Janeiro do Oitocentos por diversas vezes lançaram mão de seus conhecimentos para trabalharem. Um bom exemplo é que vários barqueiros eram dessa procedência. Ver: BEZERRA, Nielson Rosa. *Mosaicos da escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara (1780-1840)*. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, UFF, Niterói, RJ, 2010, p. 106-123.

do Sudeste analisadas por Slenes, bem como os diversos exemplos que encontrei relativos a casas religiosas do Rio de Janeiro da segunda metade do Oitocentos, conhecidas como *casas de dar fortuna*. O médico alemão apresentou os *manipansos* como pequenos bonecos de forma humana. O boneco era esculpido “em pau miseravelmente, e coberto de sórdidos farrapos”,<sup>48</sup> o que em muito se aproxima da descrição dos inquices analisados e catalogados por Laman, com seus corpos cobertos por tecidos. Contudo destaco que a busca pelos registros do médico alemão está aqui voltada para a compreensão do uso do *gongá* como um inquice, receptáculo dos espíritos e canal de comunicação entre os vivos e os mortos, tudo com a condução de um *nganga*.

A cerimônia realizada abaixo do tombadilho consistia em pegar um copo de água ardente, beber alguns goles e, com a boca, borrifar a estatueta. Após esses gestos, os cabindas aproximavam a boca e os ouvidos na barriga do *manipanso*, exatamente onde era colocado o *bilongo* e protegido com o espelho. Tams não compreendeu as palavras ditas pelos barqueiros ao dialogarem com as estatuetas, mas compreendeu que buscavam respostas com esses gestos:

Antes de dada a resposta, o embusteiro levava a carranca do ídolo ao nariz, para assim fazer suppor que a comunicação lhe ia passar pelas ventas; e quando chegava ao desejado efeito, elle tornava a aplicar o ídolo ao ouvido. Violentas convulsões se apoderavam então do negro – e as contorções de todo seu corpo indicavam que o manipancha tinha começado a conversar com elle.<sup>49</sup>

É visível a semelhança do ato performático que antecedia o momento do transe nos dois lados do Atlântico. Na casa de Evaristo Antônio da Costa, em Niterói, o curandeiro levava o *gongá* bem próximo do nariz dos enfermos e também proferia palavras ininteligíveis,<sup>50</sup> assim como os barqueiros cabindas manipulando seus *manipansos*. Após tais diálogos, nas duas margens do Atlântico, os espíritos dos parentes mortos vinham em auxílio dos vivos. No caso de Tams, mesmo não tendo sido capaz de compreender que se tratava não de simples convulsões, mas sim de uma incorporação, ele destacou que a aproximação da estatueta do nariz fazia entender que a comunicação passaria “pelas ventas”. No livro III, no qual são agrupados os trabalhos de Karl Laman, o primeiro capítulo é intitulado *Conceptions of the Soul*, ou seja, Concepção da alma. O missionário, ao analisar variadas concepções de corpo e alma e suas variadas nomenclaturas, destacou que o homem era constituído por duas

---

<sup>48</sup> TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, p. 197. v. 1.

<sup>49</sup> TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, p. 197. v. 1.

<sup>50</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 16. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional. Depoimento de José Rodrigo Galvão.

entidades, a ligada à vida e à respiração, chamada de *vuumunu*, seguida do *mooyo*, o corpo carnal, que necessita de energia, alimento, entre outros elementos, para se manter de pé. Para a região Norte, destaca-se *kivuumunu* (respiração ou vida), que é uma derivação do verbo *vuumuna* (respirar, viver), usado alternativamente como *muvuumununu* (espírito ou respiração). Outras expressões, *mwela* (respiração), *mpeeve* (espírito, vento) e *nsala* (alma, princípio da vida),<sup>51</sup> *kivuumunu* é responsável pela vida do homem, por ela se está vivo, só não está presente nos cabelos e nas unhas.

Acredito que a proximidade metafórica entre espírito e respiração, já explorada por Slenes e MacGaffey, estivesse em uma mesma esfera de compreensão entre aproximar o nariz de um inquite, respirar e, a partir daí, iniciar a incorporação, ou seja, puxava-se o que Laman identificou como *muvuumununu*. E o próprio missionário fornece bons indícios que reforçam a ideia de que o *gongá* de Evaristo continha um espírito:

O local da vida está no coração e por todo o corpo, mas o *nsala* e a sombra pode morar em qualquer lugar: em uma casa, em *uma panela ou cabaça* ou com um *nsimbi* numa montanha rápida, ou barranco. Esses lugares são escolhidos pelos mortos para manter seu *nsala*, porque, quando alguém morre, o *nsala* desaparece primeiro e apenas a concha (*vuvudi*) permanece.<sup>52</sup>

Laman destaca que a *nsala*, ou seja, o espírito pode ocupar qualquer lugar, incluindo panelas e cabaças, portanto reforço que existiam plenas condições, seguindo a gramática cultural e religiosa trazida por centro-africanos para o Brasil até o século XIX, para que estes acreditassem que uma panela de barro contendo os preparos necessários recebesse um determinado espírito invocado, transformando o pequeno recipiente em um inquite, e como tal, ele seria o responsável pela conexão entre os dois mundos, buscando seus ancestrais.

A realidade de Evaristo Antônio da Costa, em 1859, em muito se aproxima, até aqui, das vividas dentro da casa de Laurentino Inocêncio dos Santos e de casas como a de Francisco Firmo, africano que liderava uma celebração iniciática do *kimpasi*, além das celebrações presididas por Antônio Francisco, repletas de vasilhas pelos cantos do quarto preparado por Maria José Cordeiro. Dessa forma, é possível uma maior aproximação com uma já referida casa na Vila de São João de Itaboraí, liderada por Claudio Alves Pacheco e Anna Luiza Bernarda do Nascimento, e não somente por escolhas litúrgicas, mas também por recorte temporal, já que os referidos líderes religiosos foram surpreendidos pela justiça no ano de 1881. Assim, estão, de certa forma, conectadas com a casa do antigo Beco da Boa

---

<sup>51</sup> LAMAN, Karl. *The Kongo*, ...1962, p. 1-2. v. III.

<sup>52</sup> LAMAN, Karl. *The Kongo*, ...1962, p. 1-2. v. III, grifos meus.

Morte, com a Ladeira dos Guararapes, antigo Pendura Saia, na casa de Laurentino Inocêncio dos Santos, e bem mais próxima das cerimônias realizadas na estalagem da portuguesa Maria José Cordeiro, na Rua do Lavradio, pelos pretos Leopoldo, Jacinta e Antônio Francisco, no ano de 1899. Itaboraí era voltada para o cultivo do café e da cana, recebera o título de Vila graças a tais desenvolvimentos, e, por essas questões, a presença centro-africana era constante na região. Por isso, influenciou a composição do sagrado não somente no Oitocentos aqui analisado, mas ao longo de todo o período escravista em constante contato com a costa africana, em que os portos da África Centro-Occidental sempre exerceram proeminência quanto à oferta oferecida aos traficantes brasileiros.

A denúncia contra os líderes religiosos de Itaguaí chegou às mãos das autoridades respaldada pelo Código de Processo Penal de 1832, em seu art. 74, incisos 1º e 4º, segundo o qual uma queixa e/ou denúncia competia a qualquer um do povo ou ao promotor público.<sup>53</sup> Nesse caso, foi feito por esse último, utilizando como base o já exposto art. 264, do Capítulo II do Código Penal do Império de 1830, que, em seu inciso 4º, versava sobre o estelionato.

Os denunciados foram “Anna Luiza do Nascimento, o preto Felipe, Claudio Manoel Pacheco, e Antônio Luis Manoel”,<sup>54</sup> presos na casa da Rua Montevidéu, em flagrante, segundo entendiam as autoridades que conduziram todo processo. Acusados, como de costume, por “empregarem atos ilícitos” e pela aplicação do “tráfico de feitiçaria e sortilégios, applicando beberagens a fins de produzir abortos o outros fins...”<sup>55</sup> O inquérito policial, coordenado pela Subdelegacia de Itaboraí, apresentou o flagrante, presidido pelo tenente José Frederico de Paula Antunes, o que seria uma situação comum na maioria dos casos até aqui descritos e nos demais que estão por vir. O conhecimento parcial do culto era comum por parte de quem o denunciava e até mesmo de quem o interrompia para levar seus líderes e participantes à cadeia. Não por acaso, resulta daí a riqueza de detalhes que chegam aos dias atuais no que tange ao objeto de estudo desta tese, que são as influências centro-africanas na formação do sagrado afro-carioca.

---

<sup>53</sup> Código do Processo Criminal de Primeira Instancia, art 74, § 1 e 4. Disponível em: 1832.htm[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM-29-11-1832.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-29-11-1832.htm). Acesso em: 9 nov. 2019.

<sup>54</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 2. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional.

<sup>55</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 40. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional.

Imagem 30 - Câmara Municipal da Vila de São João de Itaborahy (1920)



Fonte: COSTA, 2013, p. 134.<sup>56</sup>

A cerimônia litúrgica ocorria intensamente nos primeiros dias do último mês do ano de 1881, dia 6 de dezembro, para ser preciso, na casa em que residiam Ana Luiza do Nascimento e sua filha Silvana. No momento da celebração, estavam também “o dito preto Felipe, e os pardos Claudio e Amancio, além de Antônio José Leal, e Carlos”. Esse último teve sua cor branca ressaltada nos autos e surpreendentemente fora chamado de “cidadão”. Essa, sem dúvida, era uma escolha rara feita pelo escrivão em um momento de inquérito, pois, em quase todas as situações, o rito oficial era constituído para culpabilizar os envolvidos, sendo a retirada da cidadania uma das estratégias empreendidas para tal.

O Inquérito Policial seguiu-se rapidamente após o flagrante do dia 6, todas as testemunhas compareceram à Câmara Municipal (Imagem 30) para prestarem seus esclarecimentos ao subdelegado de polícia da Vila de Itaboraí, o tenente José Frederico de Paula. Ana Luiza não soube informar sua idade, o que era comum para o contexto, apenas disse ser muito velha, o que permite intuir acerca de sua bagagem cultural religiosa. Obteve seus conhecimentos litúrgicos em um momento em que era comum o trânsito de centro-africanos e outros grupos étnicos em sua região de nascimento, a mesma Vila de Itaboraí. Creio que, para estar à frente da casa, iniciou-se liturgicamente pelas mãos de experientes

---

<sup>56</sup> CASA DE CULTURA Alberto Torres, apud: COSTA, Gilciano Menezes. *A escravidão em Itaboraí...*, 2013, p. 134.

líderes carismáticos, conforme trabalhado no capítulo anterior. Só após o processo de renascimento litúrgico e a obtenção de experiência, colocou-se à frente de um espaço litúrgico, que, entre outras atividades, destinava-se à arte de curar. Afirmou ser lavradora, atividade comum para uma região destinada, a seu tempo, para o plantio do café e da cana-de-açúcar, e, como de costume para tais inquéritos, não negou suas atividades religiosas, uma vez que claramente trazia em mente a certeza de não realizar nenhuma atividade ilícita e muito menos a prática de feitiçaria. Por acreditar não ter nada a esconder, proporcionou à historiografia uma instigante narrativa de seu culto.<sup>57</sup>

Ana Luiza do Nascimento afirmou que fazia com frequência em sua casa reuniões chamadas de “*Quibandeiras*”. Não viu problemas em afirmar para o subdelegado que conduzia as questões do inquérito policial que cobrava para realizar seus trabalhos religiosos, o que acabou por ser determinante, tanto nessa primeira etapa de depoimentos, ainda no calor dos acontecimentos, quanto na condução do processo, no mesmo espaço da Câmara Municipal (Imagem 30), para considerarem tal atividade como crime de estelionato, segundo o inciso 4º do art. 264 do Código Criminal do Império. A cobrança variava de serviço e da vontade de cada participante, segundo a líder religiosa, “em dinheiro assim como mil réis cada um, quinhentos réis e até mesmo vinte réis conforme a vontade de cada um”. Voltando aos rituais, os valores oferecidos a Ana Luiza eram depositados aos pés de um “Santo Antônio” que ficava em destaque sobre uma mesa forrada com uma toalha branca.<sup>58</sup>

A sessão interrompida no dia 6 de dezembro, um domingo pela manhã, tinha por finalidade “abrandar corações máos”, e, para tal, usava diversas ervas, com destaque para “raízes da guiné e tinguaciba”, juntas com a “tiririca grande”, que, raspadas e misturadas com pós e colocadas em uma tigela contendo vinho branco, eram servidas aos participantes. Depondo no mesmo dia e local que a líder religiosa, Luiz Manoel, de 40 anos, natural da Vila de Itaguaí, solteiro, e, como a maioria dos envolvidos, também lavrador, apresentou mais detalhes para os procedimentos ritualísticos de Ana Luiza:

Respondeu que frequenta a casa da referida Anna e que tem visto ella dar não só raízes raspadas de guiné e tinguaciba e socadas da tiririca grande sob a denominação de = pembas = aos convidados para beberem dizendo-lhes que servem para curar dores de barriga e etcetera, assim como tem visto oferecer a outras

---

<sup>57</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 6-6v. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional.

<sup>58</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 3-3v. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional. Depoimento de Ana Luiza do Nascimento.

peessoas para levarem para casa os ditos pós e raspas de raízes, dizendo servir para abrandar corações de brancos [...]”<sup>59</sup>

O preparo feito pela líder religiosa, em que misturava pós com determinadas ervas, era na verdade a *pemba* centro-africana, amplamente utilizada nas casas afro-brasileiras e em todas analisadas até aqui. No culto de Itaboraí, ela era oferecida aos participantes após seu preparo ritualístico com o vinho branco. Tal uso está totalmente conectado com outras regiões escravistas do mundo atlântico, impactadas pela presença dos bacongós, ambundos e ovimbundos. Robert Farris Thompson destacou que, nas tradições metafísicas da arte de “conjurar e curar com ervas” ligadas aos negros norte-americanos, a palavra de súplica usada nos trabalhos pelos escravizados do Norte era *goofer*, significando a poeira do túmulo, que se conectava intensamente com o morto enterrado no túmulo de onde se retiraria a terra. Lá também tal elemento era utilizado na fabricação de amuletos. Sobre o Reino do Congo, Thompson destacou que, na confecção dos amuletos, era ritualisticamente preparada uma mistura da terra de túmulo com uma porção de vinho de palma, com a finalidade de obter boa sorte.<sup>60</sup>

De volta a Itaguaí, Ana Luiza do Nascimento não viu problemas em detalhar as hierarquias litúrgicas existentes dentro de sua casa nem em apresentar as funções de cada um. Afirmou que era apenas a “*Quibandeira*”, e que o preto Felipe era o “*Quingongá*”, que, para exercer tal cargo, possuía um “balaio” onde eram depositadas farinha de trigo e açúcar, além de usar o “tambor” para conduzir as danças, sendo também o responsável pela mesa de atendimento, que, nas sessões de domingo, ficavam cobertas com uma toalha.

Ao analisar o vasto processo movido contra José Sebastião da Rosa, Gabriela Sampaio destacou a existência do *gongá* como uma “pequena cesta” contendo diversos preparos que foram analisados por médicos e peritos visando enquadrar Rosa no crime de estelionato.<sup>61</sup> Essa autora também destaca que o termo estaria longe do que é utilizado hoje para denominar altar. Tais observações reformaram minha ideia de que as “panelas” e os “cestos” funcionavam como recipientes dos espíritos, ou seja, os inquices, pelo fato de estarem com frequência presente dentro dos espaços litúrgicos do Rio de Janeiro, mas, principalmente, pela informação prestada pela *Quibandeira* Ana Luiza do Nascimento, de que o preto Felipe era o *Quingongá*, já que este possuía o “balaio”. Assim como com Evaristo Antônio da Costa, o destaque dado ao “cesto” e, principalmente, ao cargo do preto Felipe

---

<sup>59</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 11v.-12. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional. Depoimento de Luiz Manoel.

<sup>60</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit...*, 2011, p. 109.

<sup>61</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, p. 183. Ver nota 2 deste capítulo.

permite perceber que o objeto era a conexão com o mundo espiritual. Retomo as observações de Robert Ferris Thompson, ao analisar os inquices nos dois lados do Atlântico, destacando que o espírito invocado pelo *nganga* poderia ocupar variados recipientes, entre eles, “vasos de cerâmica”.

Ao analisar a foto anexada ao processo de Juca Rosa, Gabriela dos Reis Sampaio destaca que a bolsa presa em sua cintura também poderia ser um inquite, inspirada nas observações de Wyatt MacGaffey.<sup>62</sup> Existe a possibilidade também de pensar em uma habilidade desempenhada por *ngangas* em solo centro-africano, os quais eram responsáveis pelo preparo de cintos que carregavam elementos necessários para o ofício dos líderes religiosos. Em tempos mais distantes que o de Juca Rosa no Brasil, Cavazzi destacava a existência dos chamados *Nganga ya Xili*, responsáveis por criar adornos e principalmente cintos para outros religiosos, compostos da terra branca retirada do meio da floresta, a *pemba*, e que, após proclamar diversas palavras ritualísticas, preparava um unguento com raízes e ervas que podia conter também ossos e partes de animais sacrificados.<sup>63</sup> Semelhante descrição feita por Ladislau Batalha para o cinto do *quimbanda* de Angola, que carregava uma espécie de mochila com seus ingredientes, “um chifre”, poucas “peles” de animais e as já descritas madeiras e raízes moídas compoem a *pemba*.<sup>64</sup>

De volta à Vila de Itaboraí, não por acaso, o preto Felipe, que não soube informar sua idade ao depor, destacou que atendia quem o procurasse, estendendo uma toalha branca sobre uma mesa e que, para iniciar o atendimento, colocava a “vasilha” com pós, raízes de guiné e vinho, dando por vezes de beber às pessoas que consultava. Junto à mesa, existia uma imagem de “Nossa Senhora da Penha”,<sup>65</sup> que, creio, exercia ali funções próximas ao do Santo Antônio na casa de Evaristo Costa, no ano de 1859, ou até mesmo no culto de sua contemporânea *Quibandeira Ana Luiza*. Nei Lopes, em sua *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*, apresenta o *gongá* como “Altar de umbanda; recinto onde fica esse altar. No antigo Reino de Ndongo, a palavra *ngonga* designava uma espécie de sacrário onde se guardavam as relíquias da pátria”,<sup>66</sup> o que abre possibilidades para entender os caminhos percorridos pelos *gongás* do século XIX, pequenos cestos para serem compreendidos como altares com diversas imagens católicas, semelhantes aos ricos e alfaiados altares da casa de

---

<sup>62</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 189.

<sup>63</sup> CAVAZZI, Antonio. *Missione Evangelica, MSS, Manuscrito Araldi*. 1667. Livro 1, Capítulo 8. Disponível em: <http://www.bu.edu/afam/faculty/john-thornton/cavazzi-missione-evangelica-2/>. Acesso em: 29 jan. 2018.

<sup>64</sup> BATALHA, Ladislau. *Costumes angolenses...*, 1890, p. 30.

<sup>65</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 5v.-6. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional. Depoimento do preto Felipe.

<sup>66</sup> LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. 4. ed. São Paulo: Selo Negro. 2011, p. 580.



Laurentino Inocência dos Santos, o que permite intuir que as imagens ali colocadas recebiam tratamento ritualístico para estarem em local de destaque nos quartos citados nos jornais.

Gabriela dos Reis Sampaio destacou que, ao longo de todo o demorado processo movido contra o famoso Juca Rosa, nenhuma testemunha destacou seu nome ritualístico ao durante seu depoimento, entretanto, nas páginas dos jornais e periódico que deram ampla visibilidade ao caso ao longo dos anos de 1870 e 1871, o líder religioso era constantemente chamado de *Pai Quibombo*.<sup>67</sup> Amparada por dicionários ritualísticos de cultos afro-brasileiros, Sampaio associa o nome ao termo *quimbanda*, que seria um sacerdote de cultos centro-africanos, além de ver semelhanças fonéticas com o termo do quicongo *nganga*.<sup>68</sup>

Ao se colocar como *Quibandeira*, Ana Luiza do Nascimento deixa claro que o termo era compreendido como um cargo, e, de forma instigante, ele se aproxima fonética e ritualisticamente do termo usado nos jornais para Juca Rosa, *Pai Quibombo*. Em muito os rituais realizados nas casas da corte por Rosa e os de Ana Luiza do Nascimento na Vila de Itaboraí se aproximam. Por exemplo, pela presença do *gongá* como um objeto encantado, preparado como um inquite centro-africano para conectar os vivos com o mundo dos espíritos, que, ao que tudo indica, seriam os parentes próximos dos que o procuravam, tal como ocorria na casa de Evaristo Antônio da Costa, vizinho do bairro de Montevideo, em Niterói. As ervas, manipuladas ritualisticamente e adicionadas à *pemba*, terra sagrada que conectava o mundo dos mortos e, segundo Laman, necessária em todas as confecções de um inquite, os tambores, os cantos, as danças e as incorporações conectam, até aqui, semelhantes cerimônias responsáveis por encontrar lenitivos físicos e espirituais para os participantes. Isso permite pensar em um estruturado complexo de crenças, sendo continuado por brasileiros iniciados nos cultos por velhos conhecedores das práticas religiosas e, em muitos casos, africanos que, até 1850, desembarcavam como escravizados no Sudeste brasileiro.

Contudo, em um período em que já se naturalizava na corte chamar lideranças carismáticas de *Pais e Mães de Santo*, como demonstrado nos capítulos anteriores, é interessante destacar a semelhança não só fonética, mas de cargo e ritos entre Ana e Rosa. Luiz Mott reuniu uma série de documentos oriundos do Tribunal do Santo Ofício, encontrados atualmente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, tratando de feiticeiros em Angola e no Brasil, desde os primórdios da colonização portuguesa no Novo Mundo até o século XVIII. Tal trabalho começa apresentando os *Quimbandas em Angola e no Brasil*, no que Mott acreditou ser o primeiro registro de práticas religiosas centro-africanas captadas

---

<sup>67</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 184. Ver nota 4.

<sup>68</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 198.

pela visitação do Santo Ofício na Bahia, em 1591, quando Francisco Manicongo, que era sapateiro e escravo de Antônio Pires, morava próximo à Misericórdia, em Salvador, e foi denunciado por um cristão velho português.<sup>69</sup> O promotor descreveu que:

[...] tem fama entre os negros desta cidade que é somítigo e depois de ouvir esta fama, viu ele com um pano cingido, assim como na sua terra do Congo trazem os somítigos. Mais disse que ele denunciante sabe que em Angola e Congo, nas quais terras tem andado muito tempo e tem muita experiência delas, é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante que lhe fica fazendo uma abertura diante, os negros somítigos que no pecado nefando servem de mulheres pacientes, aos quais chamam na língua de Angola e Congo *quimbanda*, que quer dizer somítigos pacientes.<sup>70</sup>

Mott, em seu trabalho, destaca as práticas sodomitas entre os sacerdotes *quimbandas*, o que hoje seria associado à homoafetividade. Esse autor destaca que essas eram as mais antigas referências de sacerdotes com características do Reino de Angola nos dois lados do Atlântico, bem antes mesmo dos famosos *calundus*, amplamente documentados e já trabalhados para as regiões de Minas Gerais no século XVIII. É interessante perceber que a ideia de respeito de tal liderança é visível mesmo no nome do escravizado Francisco. O termo manicongo era utilizado para representar a realeza congoleza ao longo do século XVI. Até mesmo Afonso I, responsável, como já exposto, pela profunda transformação religiosa do Reino do Congo, tinha no Brasão das Armas do Rei do Congo, escrito em destaque de letras douradas, *Mani Congo*.

Ainda no século XVII, Antônio Cavazzi ressaltou, em seu segundo livro, que somente não deixou de falar dos sodomitas porque precisava informar aos missionários mais novos os costumes locais, que acreditava facilitar o trabalho dos mais novos. O sacerdote era o “*nganga-ia-quimbanda* ou ‘sacerdote chefe do sacrifício’”. O capuchinho, além de ressaltar o lado da sexualidade do sacerdote, destacou ser ele responsável pela distribuição de cintos supersticiosos para interessados e também pela matança de animais em cerimônias ritualísticas.<sup>71</sup> No manuscrito Araldi, trabalhado por John Thornton, o capuchinho destaca as

---

<sup>69</sup> MOTT, Luiz. *Feiticeiros de Angola e do Brasil na Inquisição portuguesa*. Comunicação apresentada no Seminário Interdisciplinar NZILA KUNA ZAMBI: AS TRADIÇÕES RELIGIOSAS DE ORIGEM BANTU NA BAHIA, Salvador, Casa de Angola na Bahia, 2-4 mar. 2005. Agradeço a Luiz Mott o envio desses documentos e de outros trabalhos seus por e-mail, bem como por toda conversa trocada logo no início da caminhada, ainda no tempo do mestrado. Texto publicado em: MOTT, Luiz. *Feiticeiros de Angola e do Brasil na Inquisição portuguesa*. MNEME – *Revista de Humanidades*, v. 11, n. 29, jan./jul. 2011.

<sup>70</sup> Primeira Visitação, Denúncias da Bahia, p. 406-407. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *apud* MOTT, Luiz. *Feiticeiros de Angola e do Brasil na Inquisição portuguesa*..., 2011, p. 2.

<sup>71</sup> CAVAZZI da Montecúcolo, João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (1687)*. Livro Segundo. Tradução, notas e índices pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965, p. 201.

funções curativas do *quimbanda*, ressaltando que nem todos se dedicavam ao que se compreendia como práticas nefastas, mas que “alguns eram médicos que curavam as pessoas”, e que, quando se preparavam para atuação, usavam “vestes como um Pontífice” compostas por peles de animais, além de trabalharem com pequenos sinos.<sup>72</sup>

Creio que o termo *quimbanda* sofreu poucas alterações nas áreas bacongas e ambundas até o Oitocentos, e, dessa forma, chegou ao Brasil dos líderes religiosos dedicados à cura, analisados até aqui. Prova disso é o amparo trazido pelo *Dicionário Kimbundu-Português*, de Assis Junior, publicado em Luanda no início do século XX. Ao tratar de tal liderança religiosa, o autor destacou: **Kimbánda**. sub. (III) Pessoa que trata de doentes. [Mágico; exorcista; necromante; bruxo] [...].<sup>73</sup> Ou seja, a arte da cura foi e continua a ser uma das grandes atividades dos *quimbandas*. Cabe um breve retorno ao século XVII, quando o capitão Antônio de Oliveira Cadornega, conhecedor dos costumes locais, já que passara quarenta anos em terras angolanas, também descreveu o ofício dos *quimbandas*, mas antes de apresentar com espanto as práticas consideradas sodomíticas, destacou outras funções dos “feiticeiros e *gangs*” ambundos, que se aproximam, na longa duração, das escolhas das casas afro-brasileiras no campo do sagrado e da cura:

[...] consultados por via destes seus privados, suas doenças e afflicções, ao que lhe dá por tão boas vallias, suas soluções, mostrandolhes ou ensinandolhes paos eervas para suas curas; e no que consultão em suas diferenças, lhes diz algumas couzas, com apparencia de verdade; e com huma madura lhe dá muitas verdes, tudo afim de os enredar e levar ás suas profundezas.<sup>74</sup>

Ou seja, *quimbandas* do século XVII eram pessoas responsáveis pela busca da cura para os males físicos, semelhantes às casas do Sudeste brasileiro ao longo do século XIX, que manipulavam pequenos instrumentos de madeira – e aqui não duvido de que estes eram encantados, inquices que continham todos os ingredientes necessários para a comunicação com o outro mundo –, assim como eram os responsáveis pelo sacrifício de animais, tão presentes nas casas afro-brasileiras, sendo, muitas vezes, utilizados por denunciante como um agravante na prática exercida livremente por homens e mulheres no Rio de Janeiro. Além, é claro, da manipulação das ervas, de modo que misturavam fins ritualísticos com fitoterápicos, o que muito se aproxima da realidade brasileira. Cabe lembrar que a

---

<sup>72</sup> CAVAZZI, Antonio. *Missione Evangelica, MSS, Manuscrito Araldi*. 1667. Livro 1, Capítulo 8. Disponível em: <http://www.bu.edu/afam/faculty/john-thornton/cavazzi-missione-evangelica-2/>. Acesso em: 29 jan. 2018.

<sup>73</sup> ASSIS JÚNIOR, António de. *Dicionário Kimbundu-Portugues; linguístico, botânico, histórico e corográfico*. Seguido de um índice alfabético dos nomes próprios. Luanda: Santos [19--], p. 129.

<sup>74</sup> CADORNEGA, António de Oliveira. *História das guerras angolanas*. Tomo III. Lisboa: Agência Geral das Colônias, [1681]/1940, p. 259.

*Quibandeira* Ana Luiza do Nascimento usava, em suas cerimônias no ano de 1881, folhas maceradas de tinguaciba (*Zanthoxylum tinguaciba*) e guiné (*Petiveria tetrandra*), misturadas ao pó de *pemba*, acrescidas de vinho branco, para que seus fiéis participantes bebessem do lenitivo. Tais plantas não só são utilizadas até hoje em cerimônias ritualísticas de *candomblé* e *umbanda*, como são amplamente anunciadas como chás para os mais variados fins medicinais na rede mundial de computadores, bastando uma simples pesquisa em sites de busca atuais para encontrá-los. Ressalto, contudo, que as ervas utilizadas pela *Quibandeira* já em seu tempo recebiam amparo na medicina oficial.

Facilmente encontrados em manuais de medicina, comuns no Império, principalmente na obra do médico polonês Pedro Luiz Napoleão Chernoviz, que desembarcou no Brasil em 1840 e soube se inserir em uma sociedade de corte como o Brasil escravocrata, compreendendo os códigos de conduta de seu período até mesmo participando como membro titular da Academia Imperial de Medicina. Escreveu em uma época em que a arte da cura, como evidenciado até aqui, esteve amplamente dominada por carismáticas figuras religiosas. Produziu trabalhos voltados para seus pares, como o *Formulário e Guia Médico* e, para os leigos em geral, acostumados a buscar lenitivos para seus males, escreveu o *Dicionário de Medicina Popular*.<sup>75</sup> Na obra dedicada aos leigos, Chernoviz destacou os papéis das ervas utilizadas pela *Quibandeira* da Vila de Itaboraí:

**TINGUACIBA.** *Zanthoxylum tinguaciba*. St.-Hilaire Rutaceas. Arvore do Brazil (Rio, Cabo Frio). Folhas compostas, alternas; flores em cachos; os fruetos são pequenas nozes. As preparações d'esta arvore, e sobretudo a *tintura*, são recommendadas contra as febres intermittentes.<sup>76</sup>

**PIPI OU RAIZ DE GUINÉ.** *Petiveria tetrandra*, Gomez (fig. 751). Phytolaceas. Sub-arbusto do Brazil; habita especialmente nas províncias do Rio de Janeiro e de S. Paulo. Tronco liso, de 60 a 90 centímetros de altura; folhas ovaes, agudas, alternas, pecioladas, com as margens um tanto onduladas; flores brancas dispostas em espigas terminaes; raiz perpendicular da grossura do dedo minimo, cinzenta amarellada por fora, com casca fina, de cheiro aliaceo, desagradável, sabor acre; medullio duro e sem cheiro. A raiz de pipi é muito usada no Brazil em banhos contra as paralyias; preparam-se estes banhos com 500 grammas de raiz de pipi, que se faz ferver em quantidade sufficiente d'agua. Também nas pharmacias se prepara uma *tintura* com 1 parte de raiz de pipi e 4 partes de álcool; esta tintura usa-se em fricções nos membros paralyados.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> GUIMARÃES, Maria Regina Cotrim. *Civilizando as artes de curar: Chernoviz e os manuais de medicina popular no Império*. 2003. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.

<sup>76</sup> CHERNOVIZ, Pedro L. Napoleão. *Dicionário de Medicina Popular*. 6. ed. Paris: Casa do Autor. 1890, p. 1087. v. 2.

<sup>77</sup> CHERNOVIZ, Pedro L. Napoleão. *Dicionário de Medicina Popular*. 6. ed. Paris: Casa do Autor. 1890, p. 750. v. 2.

Interessante perceber que a tinguaciba combatia febres intermitentes, o que é reconhecido em guias dedicados a oferecer ajuda oficial para a sociedade brasileira. Os costumes religiosos curativos analisados até aqui, para os dois lados do Atlântico, evidenciam o profundo conhecimento que lideranças religiosas precisavam apresentar, visando à busca pela eficácia. É fato que Laurentino Inocência dos Santos não atuaria com a mais profunda desenvoltura, cobrando 300\$ para tratamento, ou 12\$ para uma simples consulta, por tanto tempo, sem que oferecesse ao longo de, no mínimo doze anos, o refrigério para quem o procurasse.<sup>78</sup> Vale lembrar que, aos pés de Santo Antônio, Ana Luiza recebia quantias por seus serviços que variavam de acordo com a vontade de cada um.<sup>79</sup> Ou seja, tinham expertise no manuseio das ervas e, principalmente, conhecimento de seus efeitos fitoterápicos, cabendo aqui dois questionamentos: até que ponto contribuíram para a produção de manuais semelhantes ao Chernoviz? E até que ponto suas atividades incomodavam os meios oficiais?

Um grupo de operários da região de Bangu, à época pertencente à freguesia de Campo Grande, estiveram, não de forma diferente dos demais, envolvidos com as autoridades policiais no ano de 1900, final do século XIX. O flagrante policial no dia 27 de outubro desvendou mais uma casa afro-carioca destinada ao lenitivo dos males espirituais e físicos. Maria Elídia dos Santos, de 27 anos, conhecida como *Dona Mariquinha* nos momentos da cerimônia, seu marido, o português Abílio da Silva, com 28 anos, Manoel Joaquim Faria, Ana Pereira da Silva e Rita Maria da Conceição foram presos em flagrante, além de outras testemunhas. Na presença do escrivão e de demais autoridades, descreveram objetos, cenas e rituais importantes para serem cruzados com as demais situações analisadas até aqui.<sup>80</sup>

As celebrações realizadas pelos operários em Bangu destinavam-se principalmente à cura dos males físicos, como ficou claro com a prisão efetuada em flagrante pelo inspetor responsável pelo quartirão, João Onofre de Souza, que conduziu os participantes à presença do subdelegado, afirmando que, na reunião, os participantes “[...] prescrevião como meio curativo diversas substâncias empregando raízes e outras cousas estando na ocasião usando, digo na ocasião da prisão usando de talismans [...]”.<sup>81</sup>

A casa era liderada por Maria Elídia dos Santos, conhecida entre os participantes como *Dona Mariquinha*. Era jovem para os padrões do cargo, tinha 27 anos e era natural do

---

<sup>78</sup> *Gazeta de Notícias*, 01 jan. 1891.

<sup>79</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 3-3v. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional. Depoimento de Ana Luiza do Nascimento.

<sup>80</sup> Processo de Manoel Joaquim Faria. Fundo CT 6ª Vara Criminal, Caixa 1960, Pacote 855, artigo 157. Ano 1900. Arquivo Nacional.

<sup>81</sup> Processo de Manoel Joaquim Faria, p. 2v. Fundo CT 6ª Vara Criminal, Caixa 1960, Pacote 855, artigo 157. Ano 1900. Arquivo Nacional.

Pará. Ao seu lado, identificado como corresponsável pela casa e dono dos instrumentos utilizados no culto, estava Manoel Joaquim de Faria, com 40 anos, natural de Arrozal de São Sebastião, interior do Rio de Janeiro. Saltaram aos olhos das autoridades envolvidas na questão, bem como de todas as testemunhas, os objetos existentes dentro da casa e que eram manipulados para se chegar ao refrigério dos males físicos. Foi encontrada grande quantidade de raízes com as quais eram preparados os remédios, função que ficava a cargo das mulheres, segundo depoimento do operário morador de Bangu Manoel Bernardo, de 23 anos. As que se dedicavam ao ato litúrgico colocavam as mais variadas ervas e raízes em potes de vidros, que eram preparados sobre uma grande tábua, que recebia traços e riscos de giz em forma de cruz.<sup>82</sup> Completavam o cenário canecas com pedras e águas em seu interior, “comidas com areia e penas de galinha”, além de diversas “facas cravadas ao chão”.<sup>83</sup> Os depoentes também deram destaques à presença de “vários santos”, o que permite lançar luz sobre os copos com objetos existentes na Rua do Lavradio, em 1899, manipulados por Leopoldo, Jacinta e Antônio Francisco, e em muito conecta as casas analisadas até este ponto, além de se conectar à casa da Ladeira dos Guararapes, na Glória.

Os dois quartos existentes na casa de Laurentino permitem compreender a figura dos santos católicos dentro das demais casas, já que os relatos da *Gazeta de Notícias* e do *Jornal do Commercio*, ambos de 1878, apresentam as disposições em que tais imagens se encontravam dentro dos espaços afro-cariocas. Os cômodos foram descritos como “vistosos e ricamente alfaiados altares com imagens de diversas invocações”,<sup>84</sup> o que deixa evidente que a disposição empregada seria semelhante a de uma igreja católica, mas contendo uma quantidade maior de objetos, já que a coluna da *Gazeta de Notícias* destacou que não condiziam com o “sacro luxo, outros objetos que ahi se encontram”.<sup>85</sup> O *Jornal do Commercio* apresentou maiores detalhes acerca dos quartos:

Em um quarto da referida interior da referida casa notou a autoridade a existência de dous altares vistosamente alfaiados, com grande número de imagens e diversos ornamentos de igreja; observou-se também a par disto duas cadeiras com grandes cruces no encosto, enorme quantidade de moringas com líquidos, alguns espíritos e hervas, búzios, rosários e mais bugigangas próprias de um completo estabelecimento da ordem do de Laurentino.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Processo de Manoel Joaquim Faria, p. 3-3v. Fundo CT 6ª Vara Criminal, Caixa 1960, Pacote 855, artigo 157. Ano 1900. Arquivo Nacional.

<sup>83</sup> Processo de Manoel Joaquim Faria, p. 2-2v. Fundo CT 6ª Vara Criminal, Caixa 1960, Pacote 855, artigo 157. Ano 1900. Arquivo Nacional. Todos os depoimentos foram recolhidos no mesmo dia e local, e todos confirmaram a existência dos mesmos objetos litúrgicos presentes na casa.

<sup>84</sup> *Gazeta de Notícias*, 26 mar. 1878.

<sup>85</sup> *Gazeta de Notícias*, 26 mar. 1878.

<sup>86</sup> *Jornal do Commercio*, 26 mar. 1878.

A casa da Glória conecta-se com a da freguesia de Campo Grande, bem como as demais apresentadas em Niterói. O espaço litúrgico de Laurentino também era repleto de objetos ligados à fitoterapia, e, assim como nas demais cerimônias, os remédios eram depositados em vidros e colocados à disposição dos participantes e fiéis. Cruzando com o modo de preparo conduzido por *Dona Mariquinha* e demais mulheres comandadas por ela, vê-se que os potes eram depositados sobre uma madeira e ali recebiam “riscos de giz em forma de cruz”.

Em entrevista com Fu-Kiau Bunseki, Robert Ferris Thompson comentou sobre os chamados “pontos riscados” e “pontos cantados” nas religiões afro-americanas, com destaque para Cuba e Brasil, principalmente na umbanda carioca. Entre os bacongos, a *pemba*, giz branco feito com material retirado das florestas ou cemitérios, ou seja, a terra dos mortos, é usada para conexão com o sagrado,<sup>87</sup> a mesma utilizada pela *Quimbandeira* Ana Luiza em Niterói e pelo *Pai Quimbombo* Juca Rosa, na freguesia do Sacramento, quando serviam pós raspados de raízes como a tinguaciba e outros ingredientes, misturados com vinho branco e demais bebidas alcóolicas. O participante da celebração da *Quimbandeira*, Luiz Manoel, em seu depoimento na Câmara Municipal, destacou que a substância preparada por Ana Luiza e servida aos participantes tinha por nome, “pemba”.<sup>88</sup> Ou seja, o objeto ritualístico ganhava diversas funções ao longo da cerimônia.

No que se refere aos pontos riscados e cantados, Farris Thompson destacou que, em centro-africanos, o ato de cantar e desenhar no chão ou em objetos significava a própria presença de Deus sobre os objetos. Em *El Monte*, Lydia Cabrera coletou importantes depoimentos sobre as regras congas afro-cubanas. Destacam-se as possibilidades de aproximação e compreensão dos rituais sagrados afro-brasileiros e suas conexões atlânticas. O inquite *Sarabanda*, quando invocado por fiéis e líderes religiosos, só se manifestava mediante os riscos de cruces no chão feitos com a *pemba* e palavras proferidas em quicongo, corroborando os costumes de “riscar e cantar o ponto”:

Abaixar a trouxa era uma operação tediosa e delicada: “[uma sacola] era amarrada no teto; era enorme e pesava muito”. Juan O’Farril lembra claramente todas as canções que acompanhavam a descida da trouxa sagrada. Ele, com seu assistente e sua madrinha, varriam o chão cantando, [ ... ] até que o chão estivesse imaculado e pronto para receber a trouxa sagrada. O sacerdote pedia pelo giz (*mpemba*) e

---

<sup>87</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011, p. 113-114.

<sup>88</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 11v.-12. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional. Depoimento de Luiz Manoel.

traçava a cruz-dentro-do-círculo, a “assinatura” no ponto preciso onde a trouxa sagrada deveria tocar o chão.<sup>89</sup>

A trouxa sagrada, uma espécie de sacola preparada ritualisticamente pelo líder religioso, recebia a característica de inquice, a medicina sagrada, mediante invocação por meio do ponto, mas com a utilização do giz, com o qual se riscavam os traços de cruz dentro do círculo determinado para se depositar a trouxa sagrada. Relembro que *Dona Mariquinha* auxiliava as mulheres da casa em Bangu, freguesia de Campo Grande, onde “taboas com cruces feitas a giz e muitos santos”<sup>90</sup> eram locais para se depositarem os vidros contendo os preparos. Assim como o objeto sagrado narrado por Cabrera se aproxima do *gongá* preparado na casa de Antônio Evaristo da Costa, também se assemelha ao das casas dos *quimbandeiros* Juca Rosa e Ana Luiza, reforçando o que já destaquei: que se tratava de medicinas sagradas, ou seja, inquices que, além de receber as substâncias cuidadosamente escolhidas, serviam de receptáculo dos espíritos, e, como tal, auxiliavam no contato com os mortos.

Ressalto que os vidros manipulados por *Dona Mariquinha* e servidos aos operários em Bangu apresentam evidentes semelhanças com o modo de preparo das trouxas afro-cubanas descritas por Cabrera, principalmente quando depositadas sobre os pontos riscados no chão ou em tábuas, momento exato em que se invocava a presença do sagrado sobre os mais variados tipos de objetos litúrgicos. Se corretas estiverem minhas observações, não somente os remédios de Campo Grande eram sagrados, ou seja, enquadravam-se na categoria de inquices centro-africanos. Os pontos riscados encontram-se profundamente conectados com o cosmograma baongo e são, na verdade, sua principal representação gráfica nos dois lados do Atlântico, como bem ressaltou Farris Thompson.<sup>91</sup> Não por acaso, o principal instrumento utilizado para a composição dos chamados “pontos riscados”, à semelhança do cosmograma baongo, era a *pemba*, compreendida como terra dos mortos, abaixo da *Calunga*, feita nas duas margens do Atlântico com a terra retirada das florestas ou dos cemitérios, ambos territórios reconhecidos como terra dos mortos pelos baongos.

Em seu capítulo dedicado aos quatro momentos do sol, Farris Thompson voltou seu olhar para a primeira metade do século XX no Brasil e, com facilidade, correlacionou costumes afro-brasileiros com heranças baongas. A presença de um ponto riscado para

---

<sup>89</sup> CABRERA, Lydia. *El Monte*: notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el Pueblo de Cuba. Miami, Florida: Ediciones Universal, 2000, p. 127, apud RFT p. 114.

<sup>90</sup> Processo de Manoel Joaquim Faria, p. 2. Fundo CT 6ª Vara Criminal, Caixa 1960, Pacote 855, artigo 157. Ano 1900. Arquivo Nacional. Todos os depoimentos foram recolhidos no mesmo dia e local e todos confirmaram a existência dos mesmos objetos litúrgicos presentes na casa.

<sup>91</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit*: arte e filosofia africana e afro-americana. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011, p. XXX.



Ogum/São Jorge analisado pelo autor no Museu da Polícia no Rio de Janeiro demonstra que várias foram as possibilidades de conexão com o sagrado, via representação do contato entre vivos e mortos pelo traços da cruz. A seda verde lima recebeu em linhas vermelhas um bordado em forma de encruzilhada.<sup>92</sup> Essa constatação da primeira metade do Novecentos permite lançar ainda mais luz sobre a casa de Evaristo Antônio da Costa, na Imperial Cidade de Niterói. Já demonstrei que, em seu espaço litúrgico, os fiéis eram atendidos no centro do salão, onde ervas eram dependuradas, com destaque para o melão-de-são-caetano. Segundo o lavrador Francisco Antônio dos Santos, uma das testemunhas do processo, existia na casa uma cruz, também esverdeada, pintada sobre uma esteira, onde os participantes eram colocados antes de terem o *gongá* aproximado de suas narinas, seguido da incorporação.<sup>93</sup> Acredito que a disposição da cena conecta-se com a realidade descrita pelo informante de Lydia Crabrera para Cuba, já que a esteira era cuidadosamente posicionada no centro da sala, local exato em que Evaristo apresentava a medicina sagrada para seus fiéis e estes recebiam os espíritos de seus parentes já falecidos. Portanto a conexão com o sagrado dava-se exatamente sobre o ponto riscado, que representava a conexão entre Deus e o os homens, o mundo dos vivos interagindo com o dos mortos e sofrendo diretamente suas observações.<sup>94</sup>

Laurentino mantinha diante de seus altares duas cadeiras com grandes cruces em seu encosto,<sup>95</sup> demonstrando as mais variadas possibilidades de se reinventar a representação do entendimento de mundo carnal e espiritual. A *Gazeta de Notícias* oferece maiores detalhes dos dois acentos existentes na casa quando da batida policial em 1878: “Quanto aos moveis ha duas cadeiras de grandes dimensões, das costas de uma das quaes se eleva uma cruz e da outra está *bordada* a mesma cruz”.<sup>96</sup> A ideia de cruz bordada permite intuir o cuidado ritualístico necessário para compor sua cenografia, ou seja, riscando e cantando o ponto, marcando o acento em que provavelmente as consultas eram dadas. Dessa forma, a conexão com o sagrado era de suma importância, principalmente se levada em consideração sua necessidade de incorporação, visando apresentar soluções medicinais para seus fiéis.

Além das já descritas ervas, moringas com líquidos, búzios e rosários aproximavam a casa da Ladeira dos Guararapes das demais analisadas até aqui, com forte influência centro-africana. É possível afirmar que, em seu espaço litúrgico, a *pemba* era utilizada ao longo dos

---

<sup>92</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit...*, 2011, p. 119-120.

<sup>93</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 6-6v. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional, grifos meus.

<sup>94</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 8-8v. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional. Depoimento de Francisco Antônio dos Santos, grifos meus.

<sup>95</sup> *Jornal do Commercio*, 26 mar. 1878.

<sup>96</sup> *Gazeta de Notícias*, 26 mar. 1878, grifo meu.

rituais de cura e, assim, buscava a conexão com o mundo dos mortos, o local marcado pela presença da terra branca dos falecidos:

Foi lavrado de tudo um auto, verificando-se a existência, na casa onde isto se passava, ladeira dos Guararapes, ou antigo *Pendura Saia*, no Cosme Velho, de muitas raízes, pós e águas em vasilhame que embebião grandes favas e búzios, ervas e caramujos, especialmente em dois quartos onde se achavam levantados altares com muitas imagens.<sup>97</sup>

A prisão de Laurentino, ocorrida em 1879, foi feita pela diligência policial chefiada pelo Dr. Francisco Corrêa Dutra, o mesmo que esteve à frente da atuação no mês de março do ano anterior. A *Gazeta de Notícias* destaca praticamente os mesmos objetos da primeira ocorrência, acrescidos do que chamou de *pós*, o que, a esta altura, não me deixa dúvida de que se tratava da *pemba* centro-africana, há tempos já produzida ritualisticamente em solo brasileiro e que sempre esteve presente no espaço de Laurentino, apenas ganhado a conotação de “bugingangas” nas notícias de dez meses anteriores. E se vasilhas existiam com a presença de pontos riscados, raízes e *pemba*, é possível afirmar que os remédios oferecidos pelo curandeiro da Glória eram na verdade inquices, ou seja, medicinas sagradas, em que, mediante sua expertise, depositava sobre cada substância os espíritos necessários que permitissem alcançar a cura dos males físicos e o fim das aflições dos que o procuravam.

Quando Laurentino teve seu culto profanado pela polícia e por dois importantes veículos de comunicação do período em 1878, além de ser acusado de enganar a credulidade pública por comandar uma *casa de dar fortuna*, um modo pejorativo de associar as casas afro-cariocas ao estelionato do Código Penal de 1832, acabou acusado pelo *Jornal do Commercio* de estar preparado para resistir à invasão policial ou de qualquer outra autoridade que questionasse suas atividades religiosas. Isso porque, em razão do recolhimento de vários objetos por ordem do subdelegado da freguesia da Glória, Dr. Corrêa Dutra, entre todos os artefatos ritualísticos compreendidos como “bugingangas” destacaram-se as “22 facas-punhaes, 2 canivetes completamente novos e 2 bainhas de metal para facas de ponta”.<sup>98</sup>

Não se tratava de artefatos guardados para resistência a prováveis prisões, mas sim objetos ritualísticos, que nem de longe indicavam ser exclusivas da casa de Laurentino Inocêncio dos Santos. Cabe lembrar que, em Bangu, na casa frequentada por operários e liderada por *Dona Mariquinha*, a diligência policial encontrou diversas facas cravadas no

---

<sup>97</sup> *Gazeta de Notícias*, 08 out. 1879.

<sup>98</sup> *Jornal do Commercio*, 26 mar. 1878.

chão,<sup>99</sup> que, como já destacado, eram rituais voltados também para a cura, tendo como princípio uma gramática sagrada que dialogava com variadas matrizes, entre elas a centro-africana, na qual os objetos cortantes ganhavam semelhante destaque. Contudo nem só da busca da cura viviam as casas afro-cariocas e brasileiras como um todo. Diversos foram os motivos que conduziram pessoas das mais variadas camadas populares a um desses espaços, e vários os processos ou inquéritos sofridos por líderes e participantes dos mais variados cultos ao longo do Oitocentos. Nas cerimônias presididas por Juca Rosa, o *Pai Quimbombo*, seu altar, esteticamente semelhante ao de Laurentino Inocêncio dos Santos, continha “imagens sagradas” sobre uma “toalha de renda”, “havendo ainda no centro do altar uma *raiz com pequenos punhais* n’ella cravados em todos os sentidos [...]”. E, segundo uma das filhas de Rosa, Leopoldina Fernandes Cabral, aprendeu com o próprio líder religioso que o propósito dos punhais cravados era “*render os homens*”.<sup>100</sup>

#### 4.3 Para além da cura: “amansar senhor”

O nome pejorativo que acompanhou todas as casas de matriz africana na cidade do Rio de Janeiro ao longo do Oitocentos, *casa de dar fortuna*, revela mais do que se possa imaginar à primeira vista. Já supus, em trabalho anterior, que tal nome estaria ligado ao complexo ventura e desventura apresentado por Craemer, Fox e Vansina, no entanto pretendo avançar, descortinando as intenções dos participantes ao procurarem tais espaços. Ressalto que tais intenções eram forjadas mediante um repertório oferecido pelas mais variadas lideranças nos espaços litúrgicos afro-brasileiros, o qual passava pela ideia de melhora no viver e refrigério aos males apresentados por cada época e momento. Dessa forma, acredito que, uma vez mais, a gramática sagrada centro-africana, despejada na América principalmente por conta da diáspora, trouxe as mais variadas formas de lidar com os infortúnios da vida. E a ideia de sorte poderia variar conforme a situação de cada um.

As autoridades também reconheciam tais espaços como capazes de oferecer múltiplas possibilidades para quem necessitasse de qualquer auxílio. Em 1878, a *Gazeta de Notícias* declarou, ao informar a prisão de Laurentino: “O recinto onde o *feiticeiro* funciona para

---

<sup>99</sup> Processo de Manoel Joaquim Faria, p. 2-2v. Fundo CT 6ª Vara Criminal, Caixa 1960, Pacote 855, artigo 157. Ano 1900. Arquivo Nacional.

<sup>100</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 49 v. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional, grifos meus. Entre os objetos entregues ao Museu Nacional na década de 1880, sempre figuraram facas, facões e ponteiros, conforme os materiais enviados pela Secretaria de Polícia da Corte em 23 de agosto de 1880. Ver: MUSEU NACIONAL, RJ. Pasta 19-Doc 54-23 ago. 1880.

alcançar para uns a fortuna para outros a saúde, e a polícia agora profanou [...]”.<sup>101</sup> Já o *Jornal do Commercio* chamou a atenção para as nove pessoas recolhidas à detenção por conta da diligência policial:

Nella forão encontrados, além de quatro parentes e fâmulos de Laurentino, mais cinco pessoas, d’entre as quaes uma escrava, a titulo de aggregadas, mais que ali tinham ido buscar lenitivos aos seus males, sendo todos apresentados á policia central, que averigua do direito e sufficiência com que o *feiticeiro* exerce a medicina, como revela o facto de deparar se com grande porção de vidros de medicamentos pedidos e escriptos destes, e que tudo foi arrecadado.<sup>102</sup>

Como, ao longo da segunda metade do século XIX, a questão da escravidão incomodava a sociedade brasileira, desembocando em mobilização no parlamento, fosse para a emancipação, fosse para a manutenção da escravidão, os debates ganhavam as ruas, e tais casas não passaram alheias ao tema. O que as fontes deixam evidente é que, até o derradeiro ano da abolição, casas religiosas afro-brasileiras e afro-cariocas serviam de tormento para determinados senhores, tementes de serem “amansados” por seus escravos. Ao que tudo indica, tratava-se de substâncias que poderiam lentamente levar seus donos à morte. Se for levado em conta que diversos escravos, na década de 1880, tinham suas possibilidades de liberdade sob condição, ou seja, permaneceriam presos ao cativo enquanto seus donos vivessem, é possível pensar que, para além da mansidão desejada, buscavam também o descanso eterno, e, se não fosse esse último, apenas sua morte de fato. Cabe retornar à casa do antigo Beco da Boa Morte, na freguesia de São José, na casa do *nganga* Francisco Firmo, onde “Uma outra preta, de nome Nicacia Maria da Glória, que também foi recolhida á casa de detenção, para lá tinha ido, ha dias, pedir remédios para calmar seu amo, que era muito impertinente”.<sup>103</sup>

Nicacia Maria da Glória era, como já demonstrado, uma das africanas benguelas que atuavam ao lado de Firmo no ritual de iniciação do *kimpasi*. Contava com 50 anos de idade quando deu entrada na Casa de Detenção, vestindo sua saia e paletó de chita. Relembro que a africana informou o mesmo endereço residencial dos demais recolhidos na ocasião, Travessa de Dom Manoel, número 10, o que reforçou minha hipótese de um ritual de recolhimento litúrgico.<sup>104</sup> Outro ponto é que Nicacia foi descrita como escrava pela imprensa, mas não recebeu registro diferenciado no Livro dos Escravos, como era comum no momento de

---

<sup>101</sup> *Gazeta de Notícias*, 26 mar. 1878.

<sup>102</sup> *Jornal do Commercio*, 26 mar. 1878.

<sup>103</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago. 1884.

<sup>104</sup> LMCDC f. 3943, 28 ago. 1884.

registrar os que entravam na detenção, conforme a já apresentada Roza Benguela, em cujo registro, seguindo ao espaço de seu nome a ficha apresentava: “escravo de...”<sup>105</sup>

Escrava ou não, fato é que a ideia de “amansar” permeava o imaginário da classe senhorial, provocando medo e receio, visíveis em jornais e literatura do contexto. Se não era um medo real, era, ao menos, usado nas denúncias, nos inquéritos e nos processos, visando aumentar as possibilidades de condenação dos envolvidos em estelionato no Império e em curandeirismo e espiritismo na República. Para semelhante questão no campo do sagrado, João José Reis, debruçado sobre a biografia do africano mina Domingos Sodré, importante liderança do *candomblé* baiano no ano de 1860, dedicou um capítulo à ideia que permeava a mente da elite e das autoridades policiais e judiciais, “amansar senhor”. Objetos furtados de senhores baianos eram levados, segundo Reis, para as variadas lideranças afro-baianas, que acabavam por acoitar os escravos fugidos ou necessitados de alguma rápida guarida por conta das mais variadas situações advindas do cativo, além de requererem substâncias advindas da expertise dos pais e mães de santo para “amansarem” seus senhores.<sup>106</sup> Cabe ressaltar que esse autor reconhece que a prática não era nova na Bahia da segunda metade do século XIX e lança mão de exemplos centro-africanos para séculos anteriores no Recôncavo, destacando que, no século XVII, outro africano também de nome Domingos e sobrenome Umbata, que remetia à região Mbata do antigo reino do Congo, receitava banhos e infusões de folhas visando acalmar os ânimos dos senhores de quem o procurasse. No século XVIII, escravos angolas eram acusados por jesuítas de prepararem remédios para destinarem aos seus proprietários.<sup>107</sup>

Reis, ao focar seu trabalho nas práticas religiosas dos povos iorubás, não descartou a possibilidade de estes terem dialogado com seus antecessores centro-africanos no que tangia à farmacopeia forjada nos primeiros contatos entre africanos e ameríndios. Para tal, lançou mão de fontes que creio inspiradas na realidade do Rio de Janeiro. Não que isso impossibilite a utilização de uma realidade, para melhor compreender outra região escravista brasileira, até este ponto do trabalho lancei mão de tal metodologia, e até o final assim permanecerá. Mas creio que, quanto mais se compreendem as manifestações religiosas de cada região brasileira, melhor se apresenta o particular, nesse caso, as freguesias do Sudeste brasileiro. Joaquim Manuel de Macedo, uma de suas fontes, buscou colaborar com a emancipação dos

---

<sup>105</sup> LMCDC (Livro dos Escravos), f. 1296, 25/09/1879.

<sup>106</sup> REIS, João José. *Domingos Sodré: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do Século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 145.

<sup>107</sup> REIS, João José. *Domingos Sodré: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do Século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 147-148.

escravizados no Brasil apresentando o que entendia serem as mazelas e, dessa forma, prejudicariam seus senhores, sendo dessa maneira, “vítimas algozes”.

Afirmo que a experiência narrada pelo político, médico, jornalista e romancista do Império no ano de 1869 era baseada nas vivências de rituais praticados na corte, não somente pelo fato de o autor, em seu segundo capítulo, intitulado “Pai-Raiol o feiticeiro”, destacar que o evento imaginado para seu romance se deu em um “município de... na província do Rio de Janeiro”<sup>108</sup> nem por começar a narrativa afirmando: “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 feitiços que espantam pela extravagância, e grosseria de seus embustes”,<sup>109</sup> mas, principalmente, pela semelhança com que os rituais narrados por Macedo se aproximam do que cotidianamente se praticava na corte imperial brasileira e de tudo que até aqui foi apresentado.

Portanto, antes de lançar mão do que entendeu Macedo como cabedal de Pai Raiol para manipular a farmacopeia brasileira, cabe circunscrever o universo do “feiticeiro” criado pelo autor: “O *feitiço* tem o seu pagode, seus sacerdotes, seu culto, suas cerimônias, seus mistérios; tudo porém grotesco, repugnante, e escandaloso”.<sup>110</sup> A ideia de pagode está aqui associada aos templos indianos da colônia portuguesa, destinado ao que, na visão dos cristãos, seriam ídolos.<sup>111</sup> O líder de tal espaço seria, segundo Macedo, um africano ou seu descendente, portanto crioulo, nascido no Brasil, aprendiz e iniciado no culto em terras brasileiras, onde presidia as cerimônias nas horas avançadas da noite, às quais compareciam, segundo as inspirações de Macedo, “pessoas livres e escravas” buscando “curar-se do feitiço, de que supõe afetados, outros vão iniciar-se ou procurar encantos para o mal que desejam ou conseguir o favor a que aspiram”.<sup>112</sup>

As duas primeiras necessidades aproximam os líderes aqui trabalhados com a narrativa construída pelo romancista. O medo do feitiço movimentou a cerimônia do *kimpasi* na casa do antigo Beco da Boa Morte, liderada pelo africano benguela Francisco Firmo. Ressalto que tal destaque ganhou notoriedade nas páginas do *Jornal do Commercio*: “que tratava de raparigas crédulas, de certas moléstias, a que ele dava o nome de *feitiços*”,<sup>113</sup> idêntico diagnóstico oferecido por Evaristo Antônio da Costa. Vinte e cinco anos antes do

---

<sup>108</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítima- algozes*. Rio de Janeiro: BestBolso, [1869]/2012, p. 84.

<sup>109</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes...*, [1869]/2012, p. 77-78.

<sup>110</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes...*, [1869]/2012, p. 79, grifo do original.

<sup>111</sup> Ver SILVA, Antônio Moraes e. *Diccionario da Lingua Portugueza*. 7. ed. Tomo II. Lisboa: Thypographia de Joaquim Germano de Sousa Neves, 1878, p. 395.

<sup>112</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes...*, [1869]/2012, p. 79-80.

<sup>113</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago. 1884.

*nganga* da freguesia de São José, o curandeiro de Niterói afirmava que os males e as doenças que afetavam seus fiéis eram “devidas a confecção fabulosa denominada *feitiço, ou malefícios*”.<sup>114</sup> Ou seja, a atribuição da culpa ao sobrenatural pelos males e benefícios na vida dos vivos era algo comum nas freguesias urbanas e rurais do Rio de Janeiro, sendo descrita com naturalidade nas páginas dos jornais e apresentada logo nas primeiras descrições do culto pelo romancista Joaquim Manuel de Macedo.

Outro ponto que se destaca no início do romance é a compreensão de que, para frequentar determinados cultos ou se colocar à frente deles, era necessário um processo de iniciação ritualística, já estabelecida aqui no terceiro capítulo como um ritual frequente nas casas afro-cariocas, comandadas por africanos minas, centrais e crioulos. A busca por “encantos” foi o foco de Macedo, ao trabalhar com as mazelas proporcionadas pela manipulação da ervas por parte de Pai Raiol, e também é o foco deste tópico. Contudo cabe observar outras evidências que comprovam que, ao pensar a lógica do “feiticeiro”, Macedo estava pautado em seus conhecimentos sobre o Rio de Janeiro.

Segundo Joaquim Manuel de Macedo, as cerimônias recordavam “as festas selvagens do índio no Brasil e do negro d’África”,<sup>115</sup> lembrando provavelmente a presença dos tambores, instrumento conectivos com o sagrado, como demonstrado em todas as cerimônias ritualísticas trabalhadas até aqui tanto para os cultos públicos como os de domingo no Campo de Santana, na primeira metade do século XIX, captados pela pena de August Earle (Imagem 29), como para as celebrações realizadas no interior das casas afro-cariocas. Chamo a atenção para o modelo de líder religioso apresentado no romance, que, já afirmo, em nada difere dos *ngangas* analisados nos dois lados do Atlântico. Os adornos feitos com “talismãs rústicos”, além do que compreendeu como “símbolos ridículos”, e a percepção de que tais sacerdotes e sacerdotisas eram ornados com “penachos e adornos emblemáticos e de vivas cores”<sup>116</sup> conectam-se amplamente com os usados pelos líderes religiosos nos dois lados do Atlântico, como os da Imagem 22. Não por acaso, eram esses sacerdotes ricamente paramentados que conduziam “em danças frenética, terrível, convulsiva, e muitas vezes, como sibila, se estorce no chão [...]” a incorporação feita e comandada pelos *ngangas* para estabelecer a comunicação com os parentes falecidos. Em nada, portanto, a descrição de Macedo diferia dos líderes centro-africanos e crioulos atuantes nas casas do Sudeste brasileiro.

---

<sup>114</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 2. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional, grifos meus.

<sup>115</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes...*, [1869]/2012, p. 80.

<sup>116</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes...*, [1869]/2012, p. 80.

Em sua composição literária, sacerdotes também lançavam mão de “beberagem desconhecida”, “raízes enjoativas”, fumo e defumadores ao longo das cerimônias, além de nomes para as divindades que deveriam ser invocadas. Outra realidade ritualística das casas afro-cariocas também foi descrita por Macedo. Era o momento do culto, e, pela proximidade com as casas reais da corte, merece ser dita pelo romancista:

Referve a dança que se propaga: saracoteia a obscena negra e o sócio, interrompendo o seu bailar violento, leva a cuia ou o vaso que contém a beberagem a todos os circunstantes, dizendo-lhes: “toma *pemba!*” e cada um bebe um trago da *pemba* imunda e perigosa.<sup>117</sup>

A literatura de Joaquim Manuel de Macedo acaba por reforçar as hipóteses de que as casas afro-cariocas seguiam um repertório ritualístico, já que determinados momentos da cerimônia foram analisados em diferentes lugares e épocas ao longo do Oitocentos para o Sudeste. A *pemba* centro-africana, preparada com a terra dos mortos, era utilizada nas Américas para conectar o sagrado via pontos riscados, mas também era servida ritualisticamente misturada com alguma bebida alcoólica. Cabe ressaltar que, em 1870, as cerimônias de Juca Rosa contavam com o momento em que o vinho branco era servido aos participantes acompanhados de “pós e raízes”, chamados também em seu processo de *pemba*. Assim também Ana Luiza, que, em suas cerimônias, servia raízes raspadas de guiné e tinguaciba, acompanhadas de tiririca grande, que os participantes convidados a beber chamavam de *pemba*. Segundo o participante e também testemunha no caso de Itaboraí, o preparo era oferecido para vários fins, mas também servia “para abrandar corações de branco”,<sup>118</sup> e essa era a finalidade da bebida na narrativa construída por Macedo em *As vítimas-algozes*, no capítulo destinado a revelar os perigos da manipulação das ervas por parte de africanos e crioulos especialistas para amansar os senhores:

[...] o negro herbolário, o botânico prático que conhece as propriedades e a ação terrível de raízes, folhas e frutas que debilitam, enlouquecem, e fazem morrer o homem; que habatem com as forças físicas a força moral do homem, e ao que chamam – *amansara* senhor; que excitam a luxúria, e os instintos animais; que atacam o cérebro e corrompem a razão; que envenenam pouco a pouco dilacerando o estômago e os intestinos até matar no fim de terríveis tormentos, ou de repente, em poucas horas, em breves minutos assassinam, como o tiro do bacamarte, mas sem o ruído do tiro do bacamarte.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes...*, 2012 [1869], p. 80.

<sup>118</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 11v.-12. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080, . Ano 1882. Arquivo Nacional. Depoimento de Luiz Manoel.

<sup>119</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes...*, 2012 [1869], p. 83.



Joaquim Manoel de Macedo nasceu no ano de 1820, em Itaboraí, região em que, como já demonstrado até aqui, não lhe faltaria repertório para conhecer costumes religiosos afro-brasileiros. Não é de se espantar, portanto, que sua narrativa literária em muito se aproxime do que descreveram inúmeros viajantes que passaram pelas ruas da cidade, e mesmo sem os detalhes, de que Macedo não abriu mão, as imagens, como já afirmei, eram corriqueiras, normais entre os transeuntes da urbe. Outro detalhe que convém ressaltar é que, mesmo não tendo exercido a medicina, é possível perceber nas suas descrições o olhar de um ex-membro da academia do Rio de Janeiro: “O feiticeiro não é mais nem menos do que um propinador de venenos vegetais”,<sup>120</sup> e, dessa forma, discorre demonstrando os malefícios causados pela escravidão, contudo não deixa de destacar a gramática de conhecimentos adquirida ou por africanos ou por aqueles que aqui foram iniciados nas variadas práticas sagradas. Essa visão corrobora as análises da francesa Adèle ao se mostrar surpresa com os dotes do negro feiticeiro, que fora capaz de curar um escravo picado por cobra venenosa usando rezas e folhas maceradas. A viajante ainda contemplou o pronto restabelecimento de um cavalo, que se encontrava enfermo com *mitase*, popularmente chamada de bicheira, também com a utilização de ervas.<sup>121</sup>

Evaristo Antônio da Costa, curandeiro de Niterói, que atuava ao longo do ano de 1859, teve que responder aos questionamentos do Comendador Francisco da Fonseca e Cunha, subdelegado de polícia da freguesia de São Sebastião do Itaipu, na Imperial Cidade de Niterói. Nos autos do inquérito, Evaristo e seus seguidores, como já exposto, receberam acusação de curandeirismo, o que os enquadraria no crime de estelionato. Mas ele também era acusado de acoitar escravos fugidos, prometendo a eles a liberdade,<sup>122</sup> além dos banhos de folhas de algodão recomendados a Manoel Machado, junto com beberagens de “raízes de outras ervas”. Em 1881, no processo aqui já apresentado para a Vila de São João de Itaboraí, vizinha de Niterói, Cláudio Alves Pacheco, ao ser chamado para depor na Câmara Municipal da Vila, no dia 10 de dezembro, disse ao subdelegado de polícia que fazia parte da sessão “a qual consistia em danças, comidas e bebidas misturadas com pós de diversas raízes” e que tais reuniões tinham por fim “*abrandar corações duros dos brancos*”, sendo que “todos

---

<sup>120</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes...*, 2012 [1869], p. 83.

<sup>121</sup> TOUSSAINT-SAMSON, Adèle. *Uma parisiense no Brasil*. Rio de Janeiro: Capivara, [1883]/2003, p. 134-137.

<sup>122</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 2-2v. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional, grifos meus.

aqueles que se achão presentes a ellas concorrem com qualquer retribuição pecuniária que é offertada á uma imagem [Santo Antônio] collocada sobre uma mesa”.<sup>123</sup>

Ressalto que Claudio Pacheco era uma das lideranças da casa, e é evidente que cabe questionar o momento de depoimento de todas as lideranças do século XIX que se viram em difícil situação. Pelo fato de não saberem ler e assinarem a rogo pode-se intuir que nem sempre seus depoimentos eram registrados de acordo com a realidade e que muito pode ter sido articulado visando desembocar em uma condenação. Cabe aqui um adendo: Laurentino sabia ler e escrever, fator que provavelmente possibilitou sua maior articulação social, conforme se verá no próximo capítulo. Portanto Cláudio Pacheco pode não ter afirmado que visava abrandar os duros corações de branco, aqui, sem dúvida, associados aos senhores de escravos, já que qualquer escravizado ou livre, nesse contexto, saberia que isso causaria problemas. Contudo, verdadeiro ou não, onde há fumaça, há fogo, e as desconfianças de Joaquim Manuel de Macedo não eram infundadas; existia a possibilidade de acalmar o coração de um proprietário de escravos conforme descrito pela boca de *Pai Raiol*, que Emérida deveria ministrar as doses certas do preparo do sacerdote: “uma raíz só faz dormir: duas sofrer muito: três hão de matar”.<sup>124</sup> Somente depois do amor conquistado, alforrias garantidas, o senhor deveria sucumbir.

O jovem médico nascido em Itaboraí, como já se sabe, uma região marcada pela presença africana e que, como todo Brasil, não se furtou aos rituais sagrados, foi um hábil político brasileiro. Viveu no Rio de Janeiro, tanto que abre o capítulo falando de *Pai Raiol*, o feiticeiro, associando o ofício às *casas de dar fortuna*, maneira como as casas afro-brasileiras foram amplamente chamadas no Rio de Janeiro do Oitocentos. É interessante notar que Macedo não lança mão do termo usado na Bahia, *candomblé* e quando, foneticamente, aproxima-se do termo, utiliza *candombe*, presente em outras fontes para o Rio de Janeiro.<sup>125</sup> A própria semelhança de culto narrado pelo médico e escritor abolicionista se aproxima das casas aqui apresentadas para o Rio de Janeiro. Dessa forma, destaco, uma vez mais, que o que se passava no interior das casas e que hoje se descortina em forma de fontes ligadas aos jornais, processos e inquéritos, era sabido por grande parcela dos moradores da Corte e

---

<sup>123</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 9-9v. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional, grifos meus.

<sup>124</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes...*, [1869]/2012, p. 144.

<sup>125</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)...*, 2000, p. 375-378. A autora descreve a narrativa de Thomas Ewbank, que adentrou no interior de uma casa de um “mago”. No Recôncavo da Guanabara, para a primeira metade do Oitocentos, também encontrei a denominação candomblé. Ver: POSSIDONIO, Eduardo; BEZERRA Nielson. Religiosidades africanas em tempos de escravidão: batuques e candomblés no Recôncavo do Rio de Janeiro, século XIX. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, v. 6, n. 10, p. 66-85, jan./jun. 2016.

vizinhanças. Por mais que nunca se tivesse frequentado tal espaço, não seria difícil saber onde encontra-lo. Dessa forma, creio que a circularidade cultural ajudava a propagar, mesmo que de forma pejorativa, os rituais afro-brasileiros.

Artimanha dos agentes da lei em um momento de depoimento de uma liderança iletrada ou não, o fato é que africanos e crioulos tinham expertise na manipulação fitoterápica da flora brasileira. Elementos encontrados dentro dos espaços litúrgicos já foram aqui cruzados com o pensamento médico do Oitocentos para fins curativos, mas creio que caiba semelhante comparação pensando na arte de “amansar senhor”. Recorro, para tal, aos trabalhos do alemão Theodoro Peckolt. Nascido em 1822, teve uma vida dedicada à química e às plantas, formou-se em farmácia nas Universidades de Rostock e Göttingen, em Hamburgo, no ano de 1846. Trabalhou no Jardim Botânico, ampliando seus conhecimentos sobre o poder fitoterápico da flora. No ano de 1847, chegaria ao Império brasileiro, conduzido pelo navio Independência, e, no Brasil, viveu por sessenta e cinco anos, trabalhando em farmácias e, principalmente, em expedições pelas províncias do Espírito Santo, de Minas Gerais e do Rio de Janeiro, acompanhado de informantes locais, entre eles alguns indígenas, buscando maior aprofundamento nos conhecimentos sobre a flora tropical.<sup>126</sup>

Portanto busquei cruzar a expertise de sacerdotes afro-brasileiros com os estudos de Peckolt, publicados postumamente entre os anos de 1888 e 1914, sob o título de *História das plantas medicinais e úteis do Brasil*. Sua obra reúne conhecimentos não somente dos poderes fitoterápicos da flora tropical, mas também traz os de quem viveu ao longo de todo o Segundo Reinado na região Sudeste escravista e que, portanto, também buscou os conhecimentos afro-brasileiros como fonte de pesquisa para seus escritos. É dessa obra uma longa observação acerca da famosa “raiz da guiné”:

RAIZ DE GUINÉ  
*Petiveria alliacea* L. (Phytolaccaceae)

Sin. vulg.: Erva de pipi, Pipi, Erva de guiné, Guiné, Raiz de guiné, Erva de alho. As folhas verdes, de aroma muito fraco, são usadas em cataplasmas quentes nos casos de reumatismo articular e nos panariços; são ainda consideradas antiparalíticas e passam por abortivas, quando usadas em injeções pela vagina: sua raiz é ainda mais enérgica e por isso, mais geralmente usada. Na paralisia aplica-se em banhos de 500g da raiz contusa para um banho e bem assim a tintura (1:5) em fricções. Em 1855, usava-se com vantagem a infusão das folhas e da raiz para combater o cólera. O pó da raiz é considerado abortivo e em alta dose dizem que provoca a loucura, este pó era antigamente muito usado pelos feiticeiros, servindo-

---

<sup>126</sup> SANTOS, Nadja Paraense; PINTO, Angelo C.; ALENCASTRO, Ricardo Bicca de. Theodoro Peckolt: naturalista e farmacêutico do Brasil Imperial. *Química Nova*, v. 21, n. 5, p. 666-670, 1998.

lhês de arma de vingança, não só contra os seus parceiros, como contra os seus senhores.

O Sr. Dr. Caminho menciona que conhece 23 fatos de envenenamentos mais ou menos lentos atribuídos à aplicação, em doses fraccionadas, do pó da raiz desta planta, que determina a princípio, no período agudo, superexcitação, insônia, e quase alucinação; depois de poucos dias, principiam os sintomas opostos; o indivíduo começa a ficar indiferente, chegando mesmo à imbecilidade (daí o nome que dão os negros de remédio de arranjar senhor), seguem-se depois os sintomas de amolecimento cerebral, sempre seguido de convulsões, a princípio ligeiras, depois mais ou menos intensas e tetaniformes, mudez por paralisia da laringe, e a morte ao cabo de um ano, ou de mais, ou de menos tempo, conforme as doses. Convém, pois, empregá-la com cautela, em doses regulares e não sucessivas, nos casos de paralisia. O suco expresso das folhas é empregado pelos curandeiros como anti-helmíntico. As folhas secas são usadas na Alemanha com a denominação de *Herba scocorodonioe*, para combater as febres malignas. A raiz é estimulante, diaforética e diurética, como tal usada pelos curandeiros na dose de 4 partes para 240 de água fervendo, para ser tomado às colheres de sopa durante o dia.<sup>127</sup>

As linhas destinadas à explicação para o grande público acerca das raízes de guiné são instigantes, principalmente quando Peckolt reconhece sua importância para banho e infusões, exatamente como eram receitados nos rituais do Sudeste brasileiro. O especialista reconhece, principalmente por ter presenciado, que, em 1855, no auge da epidemia de cólera que assolava o Império, as folhas eram preparadas para servirem de lenitivo para os que padeciam. Assim confirma as ideias apresentadas por Diniz em relação ao Recife de 1856 – mesmo período em que atuava Evaristo Emanuel em Niterói – onde recebia autorização pra atuar dentro do hospital da Marinha *Pai Manoel*, pejorativamente denominado Dr. Manoel nas páginas dos jornais e periódicos que criticavam sua abertura nos meios oficiais. A verdade é que o povo recifense confiava nos poderes do centro-africano, na arte de curar moléstias em uma determinada região, lançando mão de ervas e infusões, o que reaparece nos trabalhos deixados por Peckolt.<sup>128</sup>

A ideia de que altas doses do remédio preparado com a guiné podem trazer a loucura, traz à mente as instruções dadas por *Pai Raiol* à crioula Esméria, na narrativa de Joaquim Manuel de Macedo, quando a poção preparada teria diversos efeitos, como amolecer o coração, aproximar, conseguir alforria, levar à loucura, como ocorre com quatro escravos na narrativa construída por Macedo. O pesquisador alemão faz questão de destacar a possibilidade da morte lenta, alucinação, insônia, indiferença e, principalmente, da imbecilidade. Ele demonstra seu conhecimento de sociedade ao relacionar a poção com a

---

<sup>127</sup> PECKOLT, Theodor; PECKOLT, Gustav. *História das plantas medicinais e úteis do Brasil*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2016, p. 710-711.

<sup>128</sup> DINIZ, Ariosvaldo da Silva. As artes de curar nos tempos do cólera: Recife, 1856. In: CHALHOUB, Sidney et al. (org.) *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2003, p. 355-356.

ideia de “remédio de arranjar senhor”, em uma clara e nítida ideia de interferência por parte dos que se encontravam em situação de cativo na vida dos que tinham poder de decidir entre a prisão e a liberdade, seus senhores.

Ao redigir a extensa apresentação de inquérito policial à justiça, o subdelegado da freguesia do Sacramento apresentou o que julgava ser mais de uma dezena de crimes cometidos pelo afamado Juca Rosa no final da década de 1860. Para tal, elencou uma dezena de testemunhas que facilitariam a vida dos profissionais da justiça, quando o processo fosse aberto contra o *Pai Quimbombo*, o que ocorreu no ano de 1870. Apresentou às autoridades, dessa forma, Henrique de Azurar, negociante e morador da Rua do Riachuelo, 118, que vivia amancebado com duas “filhas” ritualísticas de Rosa. Insatisfeito com alguma situação com o sacerdote da Rua do Núncio, proferiu contra ele ameaças, e, segundo soube o subdelegado, Azurar fora condenado a uma morte “breve”. “Desde então Azurar adoeceu do estômago, tendo vômitos frequentes e depois sentindo-se affectado dos pulmões. O que é facto é que pouca vida tem elle e tudo leva a crer que um *veneno vegetal* encarregou-se de realizar a praga de Rosa”.<sup>129</sup> Realidade e literatura ao longo do Oitocentos se conectavam, não somente pela possibilidade de atuar sobre a brevidade da vida de alguém, mas, assim como Paulo Borges, fazendeiro criado por Joaquim Manuel de Macedo, continuou por muito tempo convivendo com Esméria, que toda noite depositava o preparo de *Pai Raiol* no café do senhor e amante, na vida real o subdelegado chamaria a atenção para o fato de que Azurar, mesmo definhando em vida, continuava vivendo ao lado de Generosa, uma das filhas de Juca Rosa: “e é bem de ver quão facilmente lhe poderá ella propinar veneno”.<sup>130</sup>

Como se evidencia, a busca por casas afro-cariocas dava-se pelos mais variados motivos, e até mesmo a manipulação das ervas não tinha apenas um objetivo dentro de tais espaços, mas era usada para os mais variados fins, ganhando a raiz da guiné a possibilidade de extinguir e até mesmo evitar forças emanadas de energias negativas. Associação conhecida até os dias atuais no imaginário popular brasileiro, entre outros motivos, por causa da composição de Laudemir Casemiro, mais conhecido como Beto Sem Braço, justamente por perder o membro direito em uma queda de cavalo,<sup>131</sup> *Ó Irene*, e sua conhecida afirmação: “arruda e guiné pra dispersar o mau olhado...”

---

<sup>129</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 12. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional, grifos meus.

<sup>130</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 12. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

<sup>131</sup> ALBIN, Ricardo Cravo. In: *Dicionário Houaiss Ilustrado*. Música Popular Brasileira. Rio de Janeiro: Paracatu, 2006, p. 92.

#### 4.4 Para além da cura: a busca pelos amores – amarrações que atravessaram o Atlântico

Retomo as cerimônias realizadas na Vila de São João de Itaboraí no decorrer do ano de 1882, já que tais rituais não se conectam aos demais apenas pelas semelhanças já expostas. Havia também a possibilidade de encantar, amarrar e, portanto, conseguir a pessoa amada, como em nenhum momento negou em seu depoimento prestado diante do subdelegado, na Câmara Municipal, o sacerdote reconhecido no processo como “preto Fellipe”. Quando questionado se fazia “uso de raízes de guiné com vinho para obter mulheres para outrem mediante qualquer pagamento ou recompensa?”, de pronto respondeu que sim, era “verdade”, que “fazia uso para esses fins”.<sup>132</sup> O líder religioso não encontrou maiores problemas em descrever sua maneira de aproximar a pessoa desejada de quem o buscasse. Ao entrar em sua casa, sentava-se “estendia sobre a mesa uma toalha” e ali depositava suas vasilhas, com “vinhos misturados com pó de raízes da guiné” e, ritualisticamente, fazia o “mesmo pretendente beber”, não sendo necessário, para esse momento, o toque do tambor nem mesmo a dança, “cumprindo observar que sobre a referida mesa elle coloca a imagem de Nossa Senhora da Penha”.<sup>133</sup>

Claudio Alves Pacheco depôs no mesmo dia e local que o “preto Fellipe”, e a semelhança em seus depoimentos reforça as suspeitas de que subdelegado e escrivão fazem uma óbvia condução das questões, visando a uma futura condenação, já que a redação das respostas é assustadoramente semelhante, dando, inclusive, a ideia de transcrição de um mesmo depoimento. Dessa forma, não fugiu das “observações” de Claudio Alves Pacheco, sobre “danças, comidas, bebidas misturadas com pós de diversas raízes”. Aqui, o escrivão interino João Corrêa da Silva cometeu o mesmo ato falho dos demais depoimentos nos mais variados pontos, suprimidos até aqui por mim, quando ele se referia ao que já se sabe, a mistura ritualística da *pemba* a bebida alcoólica: “bebidas misturadas *pós, digo com pós*, de diversas raízes [...]”.<sup>134</sup>

Cabe lembrar os brados do então jovem Dr. Joaquim Manuel de Macedo, ao tratar do officio da manipulação dos remédios: “Poucos restam dos negros africanos feiticeiros; dos que porém já morreram, muitos passaram aos parceiros prediletos, aos filhos desprezados

---

<sup>132</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 7v.-8. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional.

<sup>133</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 8. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional.

<sup>134</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 8 v.-9. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional, grifos meus.

com eles nas senzalas [...]”.<sup>135</sup> Dessa forma, tornaram-se especialistas não somente na arte de “amansar” os senhores, mas também desenvolveram a expertise ritualística de aproximar afetivamente as pessoas. No romance de Macedo, o rico fazendeiro Paulo Borges se encanta pela escrava crioula Esméria, que, por seguir as orientações de *Pai Raiol*, consegue envenenar Teresa, a senhora da fazenda, seus filhos, aqueles que se colocavam em seu caminho, mas, principalmente, consegue, na visão do autor, seduzir Borges, ter com ele filhos, virar a dona da casa e, seguindo as instruções do “feiticeiro”, consegue as alforrias de seus filhos e a sua própria. Evidenciando a visão propositalmente preconceituosa do autor, é possível captar em sua narrativa o que pairava na mente da elite brasileira no que tange às possibilidades religiosas de seus escravos, o que entendiam como “os punhais invisíveis, tiros sem estrépito”.<sup>136</sup> Retornando ao processo e à ideia de trabalho no campo do amor, cabe recorrer ao depoimento do jovem português de 29 anos, lavrador e também residente no bairro de Montevideo, como os demais envolvidos na questão. Leal destacou que sua amásia, Maria, recebeu das mãos de Ana Luíza, a sacerdotisa da casa, uma cesta “contendo diversas raízes”.<sup>137</sup> Ao que tudo indica, o material não seria utilizado dentro da casa, mas tinha, sim, finalidades externas.

O brasileiro de 40 anos, Amâncio Luis Manoel, aqui já citado, também morador de Montevideo, foi quem possibilitou maiores detalhes sagrados da casa. Cabe lembrar que foi o único que denominou as raízes raspadas de tinguaciba e demais preparos de *pemba*. Deixou claro que, aos domingos, bebia do preparo feito por Ana Luiza, e que este não promovia mal algum, ao contrário, iria protegê-lo de qualquer tentativa de seus inimigos, caso os tivesse. Ou seja, os “pós de cor vermelha” [*tukula*] tinham diversas finalidades. Cabe, a essa altura, buscar auxílio em outro processo rico em detalhes ritualísticos, dada a proporção que o caso Juca Rosa ganhou na sociedade carioca a partir do ano de 1870. Em sua casa, também se realizavam rituais para aproximar pessoas amadas.

Em sua abertura do inquérito, o segundo delegado de polícia da freguesia do Sacramento, o Dr. Miguel José Tavares, informou que José Sebastião Rosa teria aprendido seu ofício com os “pretos minas”,<sup>138</sup> contudo as características de seu ritual mais o aproximavam das casas lideradas por centro-africanos ou brasileiros como ele, influenciados por uma gramática advinda dos povos oriundos da África Centro-Occidental. Relembro que as

---

<sup>135</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes...*, [1869]/2012, p. 83.

<sup>136</sup> MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes...*, [1869]/2012, p. 83.

<sup>137</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 10-10v. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional, grifos meus.

<sup>138</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 5. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

cerimônias presididas por Juca Rosa eram feitas “a noite, secretamente, a portas fechadas e os actos principaes começam a meia noite em ponto, para mais impressionar os espíritos das misereras victimas”. Não creio que a escolha dos horários se desse pela necessidade de impressionar aqueles que participavam, mas sim por uma conexão com o cosmograma bacongo, em que a linha vertical conecta o mundo dos vivos com os mortos, sendo o meio-dia o ápice da maturidade de um ser vivente, e a meia-noite o momento principal do mundo dos mortos abaixo da Calunga, o mundo da *pemba*. De acordo com as crenças que se propagaram nos dois lados do Atlântico, seria o principal momento para a conexão entre os dois mundos. Não por acaso, nessa hora, os cantos eram feitos “em línguas africanas”, seguidos do sacrifício de um “galo preto”, depositado em vasilhas que, em outros momentos do processo de Rosa, foram denominadas de *gonga*, como já narrado, ou seja, os inquices. Tudo isso diante de imagens católicas, semelhantes às das cerimônias realizadas diante dos altares de Laurentino Inocência dos Santos.<sup>139</sup>

Outra proximidade entre o *Pai Quimbombo* da Rua do Núncio e o curandeiro da Glória, e que me leva a intuir que a casa do segundo seguia as mesmas funções religiosas da primeira, tais como a aproximação da pessoa amada, é que Juca Rosa recebia reverência de seus seguidores, que, respeitosa, beijavam sua mão, enquanto permanecia sentado em uma suntuosa cadeira, o que também o aproxima da realidade vivida na casa da Ladeira dos Guararapes, já que Laurentino tinha, diante de seus altares, cadeira com pontos riscados em forma de cruz, local destacado para atender aqueles que buscavam seu conhecimento.<sup>140</sup>

O ritual que Rosa desenvolvia e o que receitava aos que buscavam seu auxílio ganhavam o nome de “trabalho”,<sup>141</sup> e, nos mais variados depoimentos, o líder religioso da Rua do Núncio era visto como hábil controlador do sobrenatural, que falava com os espíritos e estes o obedeciam.<sup>142</sup> Em quase todos os depoimentos prestados no inquérito policial bem como no processo da casa de Rosa, evidenciaram-se os “trabalhos” feitos para aproximar as pessoas. Contudo cabe dar voz ao próprio *Pai Quimbombo*, que, no dia 20 de novembro de 1870, já se encontrava no xadrez da Casa de Detenção da Corte, a pedido do subdelegado Miguel Tavares.

Juca Rosa confirmou que os objetos guardados na Rua Larga de São Joaquim, na casa de Henriqueta Maria de Mello, eram seus, que pertenciam a sua crença e que os utilizava em caso “de enfermidade ou de dificuldade no correr da vida”. Não viu problemas em explicar

---

<sup>139</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 5v. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

<sup>140</sup> *Jornal do Commercio*, 26 mar. 1878.

<sup>141</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 6. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

<sup>142</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 19. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.



diante das autoridades os significados de seus atos litúrgicos, como o galo que era sacrificado e seu sangue utilizado para “agradar os espíritos ou as almas”, já que eram estes que o auxiliavam na cura dos males de quem o procurava. Em momento algum negou que acreditasse em Cristo, inclusive afirmou ser Seu fiel adorador e que as ofertas que recebia eram para serem depositadas no altar. O *Pai de Santo, Chefe das Macumbas*, revelou nomes e motivos que levavam as pessoas a procurá-lo, como o caso de Rodrigo Militão, que teve a mãe implorando pelos cuidados de Rosa, “lançando-se” aos seus pés, já que seu filho sofria com o braço inchado. Depois de tratá-lo com óleos e ervas socadas, Militão encontrou a cura, contudo o enfermo queria mais, “estava querendo afinal seduzir a uma amasia por nome Marcolina”.<sup>143</sup> Ou seja, segundo o próprio Juca Rosa, ele era capaz de aproximar as pessoas com seus “trabalhos”.

Rosa deu outras demonstrações em seu depoimento de que tinha habilidades para lidar com a cura e com as questões do coração. Remédio para “quebradeira” foi o que Augusto, escravo do Dr. Duque Estrada Teixeira, juiz de paz da freguesia da Glória e membro do partido conservador, foi buscar em seu encontro com Juca Rosa. Logo depois, buscou também meios para seduzir uma amásia que tinha por nome Mariquinha, também moradora da Glória.<sup>144</sup> Em seu depoimento, Emília Carolina Mascarenhas declarou conhecer Rosa havia muito tempo e apresentou detalhes do culto realizado pelo *Pai Quimbombo*. Quero chamar a atenção para o detalhe de sua foto encontrada pela polícia, na busca e apreensão feita a pedido do subdelegado Miguel Tavares na casa da portuguesa amasiada com Juca Rosa, Mariquinhas da Europa. Constrangida, segundo a percepção do escrivão, Emília Carolina Mascarenhas disse que entregou sua foto em uma cerimônia, “que consultou-o algumas vezes por que precisava conservar a estima de um homem com quem então vivia, e, segundo lhe informavam outras suas amigas, Rosa tinha poder para tal [...]”.<sup>145</sup> Por tal confiança, não hesitou em pagar a quantia de mil réis, sendo logo depois convidada por Juca Rosa para acompanhar sua primeira cerimônia, bem como ter seu primeiro atendimento.

Destacou que toda celebração litúrgica se passou diante de um altar, no qual se lembrava de haver imagens de “Nosso Senhor do Bonfim, o crucifixo e Nossa Senhora”, iluminados por velas de cera depositadas aos pés dos santos pelas filhas de Juca Rosa. No centro do altar, existia uma vasilha com raízes dentro e, diante desses apetrechos, o *Pai*

---

<sup>143</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 38-39. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

<sup>144</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 39. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

<sup>145</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 47. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

*Quimbombo*, vestido ritualisticamente,<sup>146</sup> dançava ao som dos tambores e da *macumba*, tocados pelos *camponos*<sup>147</sup> Lúcio José da Silva e Joaquim de Oliveira, sendo nesse momento que Rosa pulava ao centro, contorcia-se, o que ela descreveu como estar com “o Santo na Cabeça”, ou seja, a incorporação tão comum nas cerimônias afro-cariocas. Em seu atendimento particular, buscando aumentar o interesse de seu homem, recebeu uma das raízes que se encontravam diante do altar, com a recomendação de que levasse de volta “quando estivesse conversando com a pessoa com quem vivia”. Após essa primeira etapa, deveria retornar a uma cerimônia de Juca Rosa para conseguir um breve, que manteria o tempo todo junto de si. Pagou uma nova parcela de mil réis pelo breve.<sup>148</sup> Emília ainda entregaria joias no altar do *Pai Quimbombo*, visando alcançar a sorte no amor, contudo mostrou desapontamento em seu depoimento, afirmando que nada se realizou como o esperado.

Foi Generosa Clementina Campos quem deu maiores detalhes do processo de amarração feito nas cerimônias de Juca Rosa. A princípio, foram suas enfermidades que a aproximaram do líder religioso, uma grande ferida na canela e posteriormente uma hemorragia, contudo, no dia 26 de novembro, diante do subdelegado, o que informou foi que, certa vez, a portuguesa conhecida como Mariquinhas da Europa desejava reconciliar-se com seu amásio Boaventura Gonçalves Roque, que com ela havia brigado. Para resolver tal questão, Rosa estava vestido liturgicamente com sua calça de veludo escura, com rendas prateadas, seu gorro *Mpu*, semelhante à fotografia anexada ao processo. Os presentes dançavam e cantavam em “língua africana”. A essa altura, pelas palavras derivadas do quimbundo e do quicongo que permearam as páginas de seu longo processo, é possível intuir que os “pontos” eram cantados com base nessas duas línguas centro-africanas. No momento em que Rosa estava com o “Santo na cabeça”, ou seja, incorporado, deu as seguintes instruções à portuguesa: “Botar uma pedra sobre uns cordões em que previamente deo muitos nós e a razão em certas e determinadas horas em sua casa aquelles cordões e pedras que ella ouviu dizer que Rosa havia casado com Mariquinhas da Europa pelo seu rito especial [...]”.<sup>149</sup> Em vários depoimentos a portuguesa aparecia como mulher de Rosa, casada diante de seu *gongá*, segundo os mesmos rituais em que batizava as crianças.

O depoimento do brasileiro Miguel Augusto, de 30 anos, permite atualmente perceber que os rituais praticados pelo *Pai Quimbombo* não somente “amarravam” as pessoas, conforme o ato performático desenvolvido por Mariquinhas da Europa, mas, se correto

---

<sup>146</sup> Ver imagem 13.

<sup>147</sup> Nome atribuído aos ajudantes de Rosa em várias etapas do processo.

<sup>148</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 48. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

<sup>149</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 67v. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

estiver a fala de Augusto, Rosa também apresentava a possibilidade de a pessoa não mais se relacionar com ninguém, como teria ocorrido a pedido de uma das filhas litúrgicas, Leocádia, que se queixou de ter sido abandonada por Henrique de Azurar, por quem ainda nutria sentimentos. Obteve então do sacerdote o pedido para acalmar seu coração e espírito, de que seu amado não conseguiria, a partir dali, relacionar-se com mais nenhuma mulher e, mais do que isso, que Leocádia se preparasse que, muito em breve, estaria envolvida com outro amor. Segundo Miguel Augusto, a promessa se cumpriu, Henrique não só passou seus dias solitário, como também muito doente.<sup>150</sup> O pobre Henrique de Azurar também foi intimado a depor e acabou por confirmar tudo que tinha sido apresentado pelo brasileiro Miguel Augusto ao subdelegado. Disse que, sem sucesso, pedia a Leocádia que abandonasse as reuniões de Rosa e que, quando já em estado avançado da doença, ouviu de sua amásia que o que tinha “não era moléstia e sim *trabalho e coisa feita*”.<sup>151</sup>

Rodrigo Militão da Silva ofereceu maiores possibilidades de compreensão do ato de “amarrar” a pessoa desejada. Sendo ele vendedor de folha de flandres, natural do Rio de Janeiro, com 21 anos de idade, conhecia Juca Rosa desde o ano de 1868, quando, indicado por amigos, foi à procura de ajuda para uma forte dor no braço. Seu relato ao subdelegado de polícia Miguel José Tavares, no dia 30 de novembro foi o que mais ofereceu detalhes da celebração litúrgica do *Pai Quimbombo*, cabendo dessa forma, dar voz a parte de seu demorado testemunho:

[...] o celebrante Rosa descalço e sem o paletó e tem por fim ou consertar em afeição a inimidade de um desafeto, o que se faz por um trabalho chamado *amarração*, ou aconselhar meio de alguém vencer dificuldades da vida. Que para Rosa dar consulta é preciso ser tomado de um Santo que na ocasião elle chama seu pai e que isso realiza-se quando no meio da cantoria que se entoa muda elle de voz e pronuncia aos saltos e é também nessa ocasião que todos os assistentes lhe vão beijar a mão e batem com a cabeça no chão. Em todas estas cerimônias são celebrados concorrendo cada um com um quantitativo relativos as posses de quem o dá digo relativo ao que cada um quer dar. Que assistiu também a uma cerimônia a Rua da Carioca número trinta e seis na casa em que residia uma moça branca, portuguesa por nome Maria Thereza Ferreira vulgarmente conhecida por Mariquinhas da Europa, que então tinha em vista esta moça atrair a sua casa cada vez mais um negociante opulento desta praça que então a frequentava; que ai fez-se o serviço de *amarração* que consiste: na colocação e meio de pano branco estendido no chão sobre este em forma de cruz um pano preto encarnado, pondo-se sobre tudo um bagre de papo amarello, azeite de dendê, obi, orobô, atá, farinha, feijão, milho e outras cousas de que se não recorda, tudo em quantidade de uma mão ou punhado, que feito isto apareceu na sala a consultante que era a referida Maria Thereza e Rosa depois de passar-lhe um gallo por todas as partes do corpo e por todas as formas, isto por cima das vestes, cortou o pescoço do gallo e repetidas

---

<sup>150</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 82-83. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

<sup>151</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 83v. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional, grifos meus.

por Maria Thereza diversas palavras que proferia Rosa a meia voz esquetejava a mesma Maria Thereza esse gallo pondo-se dentro d'elle também dendê, obi, atá e etcetera com o bagre foi amarrado nos panos de que já fallou e mandou Rosa que elle testemunha fosse levar aquelle embrulho a porta de uma igreja o que effectivamente elle testemunha o fez pondo a porta de São Francisco de Paula.<sup>152</sup>

O ponto alto de toda cerimônia, segundo Rodrigo Militão da Silva, eram os momentos em que se invocavam os santos, os espíritos incorporados por Juca Rosa, e, segundo o depoente, “muitos eram os Santos” presentes em uma mesma sessão. O que afirmava ser casado com a portuguesa Mariquinhas da Europa seria o *Santo Zuza*. Também deu detalhes do espaço litúrgico:

Havia na salla em que o mesmo dançava e se tocava macumba, havia armado um altar com imagens de Nossa Senhora da Conceição, da Glória e outras que nós veneramos e encima do altar uma pedra das que se usa nos altares das Igrejas onde batia Rosa com a cabeça quando tomado do santo e ia para o quarto onde estavam as bugigangas [...].<sup>153</sup>

Gabriela dos Reis Sampaio, ao explicar o mesmo ritual descrito por Militão, buscou amparo em cerimônias do candomblé atual e em fontes voltadas para a Bahia, como Edison Carneiro, com *O candomblé da Bahia*. Entretanto acredito que a compreensão das “amarrações” de Juca Rosa esteja dentro das demais casas, já que se evidencia até aqui um repertório comum para as casas afro-cariocas, o cruzamento com a visão de mundo centro-africano com o cosmograma baçongo e com a já descrita realidade afro-cubana apresentada por Lydia Cabrera em *El Monte*. O *candomblé* do século XX pode e deve ser utilizado para a compreensão do século XIX, contudo ele é mais resultado das várias composições das mais variadas casas afro-brasileiras de todo o território brasileiro, mas com a base no século XIX.<sup>154</sup>

Em *El Monte*, Cabrera obtém preciosos detalhes do preparo de um inquite *Sarabanda*, por meio do informante Juan O’Farril, no momento aqui já apresentado de “riscar o ponto” com a utilização da *pemba*, composta pela terra dos mortos. Assim, conectam-se os ritos e os preparos, nenhum material ou procedimento apresentado até aqui estava desconectados do culto, mas sim compunha uma gramática de saberes que se desenvolveram nas mais variadas regiões do mundo atlântico da diáspora africana. Afirmo, com base no cruzamento de narrativas, que a “sacola” descrita no culto *kongo* afro-cubano era considerada

---

<sup>152</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 89-90. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional, grifos meus.

<sup>153</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 93-93v. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional, grifos meus.

<sup>154</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 209.

sagrada, quando recebia os encantos conduzidos pelo líder religioso, que cantava e riscava os pontos, conectando, via cosmograma baongo, o mundo dos vivos e dos mortos. Após todo preparo, a sacola era amarrada e colocada ao centro do chão, onde o sacerdote havia feito uma “cruz dentro do círculo” usando a *pemba*.<sup>155</sup>

O momento em que Juca Rosa preparava a amarração, segundo depoimento de Generosa Clementina Campos e Rodrigo Militão da Silva, era quando estava com o “Santo na cabeça”, momento em que, naturalmente, os líderes religiosos riscavam o ponto marcando o contato com o sobrenatural. Vários depoimentos citaram que os cantos eram feitos “em língua africana” ou “língua de nação”, como afirmou Militão, semelhante ao preparo do inquite *Sarabanda* afro-cubano, em que se cantava em quicongo. Farris Thompson destacou que a ideia de desenhar e cantar um “ponto” era um importante momento de mediação do ritual Kongo de invocar a Deus e aos ancestrais, portanto os ritos analisados até aqui para as regiões do Sudeste brasileiro passavam pela compreensão de uma gramática centro-africana. Nesse sentido, destaco a tradição baonga de recitar e cantar palavras em quicongo (as línguas africanas dos processos), com a ideia de traçar os riscados.<sup>156</sup>

Thompson voltou seu olhar para o século XX americano, visando encontrar a presença dos pontos cantados e riscados, destacando, dessa forma, Cuba, Trinidad e Rio de Janeiro, salientando principalmente o que chamou de macumbas cariocas: “O termo afro-brasileiro para essas invocações visuais do espírito, *pontos cantados* e *pontos riscados*, relembra o costume baongo de cantar e marcar simultaneamente a centralização do espírito (*iyimbila ye sona*)”.<sup>157</sup> Contudo esse autor ressalta as influências iorubana, católica e kardecista nas práticas analisadas pessoalmente por ele, principalmente por aumentar sua complexidade com a implementação de elementos dessas culturas, como a assinatura de *Exu*. Destaco que os trabalhos de Thompson permitem, atualmente, lançar luz sobre o século XIX, aqui analisado, e que, de fato, foi o momento em que se constituíram as instituições religiosas afro-brasileiras que adentraram os séculos XX e XXI. Dessa forma, é possível destacar os chamados *pontos de amarração* como pequenos amuletos feitos de pano, que, tendo como finalidade “prender um espírito ou atrair uma pessoa para seu possuidor”, trazia cordas entrecruzadas e bem apertadas com três ou seis eixos que representavam, segundo esse autor, que a pessoa amada e/ou o espírito estavam presos ao encanto, ou seja, ao inquite.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> CRABERA, Lydia. *El monte: notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba*. Miami, Florida: Ediciones Universal, 2000, p. 127, *apud* RFT p. 114.

<sup>156</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit...*, 2011, p. 113-114.

<sup>157</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit...*, 2011, p. 117.

<sup>158</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit...*, 2011, p. 130.

Thompson destaca os *pontos de amarração* nos amuletos do Haiti, os *pwe*, ou seja, pontos, análogos aos *nkangue* afro-cubanos, que tinham a mesma finalidade dos demais, amarrar a pessoa amada, e a palavra no quicongo significa “o que aprisiona”. Havia, em seu preparo, os mesmos cuidados por parte do sacerdote, o *nganga*, que ritualmente cantava, riscava e amarrava o amuleto.<sup>159</sup> Também nesse ponto, observa-se uma gramática litúrgica que aproxima os territórios da diáspora, tendo como base as heranças sagradas advindas das regiões da África Centro-Occidental. Cabe, portanto, compreender o objeto descrito nos depoimentos do processo de Juca Rosa, que o aproxima da realidade centro-africana de amarrar algo ou alguém.

Generosa e, principalmente, Militão dão exemplos detalhados do objeto sagrado construído pelo *Pai Quimbombo* e que, como já destaquei, acredito tratar-se de um inquite, ou seja, uma medicina sagrada. Dois trabalhos podem lançar luz sobre as minuciosas observações feitas pelos depoentes na presença de José Sebastião da Rosa e Lúcio.<sup>160</sup> O primeiro, do missionário Karl Laman, em *The Kongo II*, ao apresentar com detalhes o inquite *Nkita Nsumbu*, e o segundo, de Robert Farris Thompson, ao analisar *Os quatro momentos do sol* nas influências do cosmograma baongo na composição religiosa das Américas. Ambos os autores dão detalhes da mesma medicina sagrada. A Imagem 31 foi retirada do trabalho de Thompson e apresenta o inquite aberto e toda sua composição. Já no trabalho do missionário Laman, ele é apresentado fechado (Imagem 32) e, em outro momento de seu trabalho, os objetos são explicados detalhadamente (Imagem 33).

Imagem 31: *Nkita Nsumbu* aberto



Fonte: THOMPSON, 2011, p. 123.<sup>161</sup>

<sup>159</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit...*, 2011, p. 133.

<sup>160</sup> A maioria dos depoimentos foi feita na presença dos réus Juca Rosa e Lúcio, que, além de ouvirem as testemunhas, ao final, tinham a possibilidade de ler o material produzido pelo escrivão e assinar.

<sup>161</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit...*, 2011, p. 123.

A *amarração* feita por Juca Rosa era composta de dois panos, sendo um branco estendido no chão, e um preto encarnado em forma de cruz, que em muito se aproxima das observações feitas por Cabrera, em que a trouxa sagrada era depositada no círculo em forma de cruz feito com a *pemba*. O inquite *Nkita Nsumbu* também era em forma de saco, como se evidencia na Imagem 32. Era coberto por ráfia e recebia a amarração deixando internamente todos os preparos sagrados, de modo semelhante ao preparo de Rosa, que recebia os importantes amarrados que finalizavam sua composição. As pedras estiveram presentes em todas as etapas de sua feitura. Thompson destacou que elas representavam as águas claras do leite de um rio; Laman, por sua vez, associou as pedras à parte inferior do cosmograma bacongo, ou seja, o fundo das águas, abaixo da Calunga, terra da *pemba*. Sobre a casa de Juca Rosa, Rodrigo Militão destacou que a *amarração* levava “atá”, o que acredito tratar-se do que atualmente as casas de *umbanda* e *candomblé* no Brasil do século XXI chamam de *otá*, ou seja, pedras consagradas que são, na verdade, conhecidas como seixos de rio, tendo por fim a mesma origem descrita por Laman e Thompson, qual seja, a representação do mundo da *pemba*, abaixo da linha da Calunga.

Imagem 32 - Inquite *Nkita Nsumbu*



Fonte: LAMAN, 1957.<sup>162</sup>

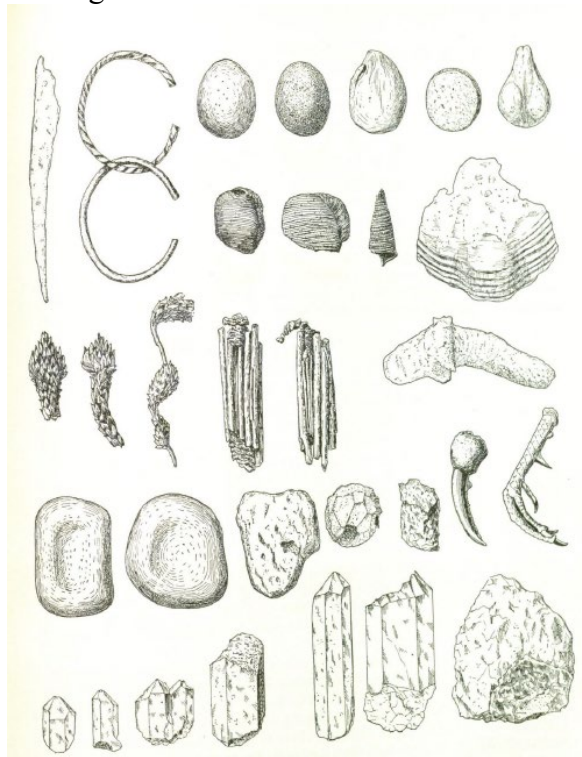
O galo, presente em tantos depoimentos prestados no processo contra Juca Rosa, ganhou melhores contornos de seu significado na fala de Militão. É bem verdade que, em seu primeiro depoimento ao subdelegado Miguel José Tavares, Sebastião José Rosa, provavelmente ainda sem a devida instrução de seu advogado, não viu problemas em detalhar seu credo e apresentou a ave e seu sangue como um alento para acalmar os espíritos.<sup>163</sup>

<sup>162</sup> LAMAN, Karl. *The Kongo*. 4 v. Uppsala: Studia Ethnographica Upsaliensia, 1957, p. 133. v. II.

<sup>163</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. XXX. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional, grifo meu.

Rodrigo Militão deixou claro que o galo<sup>164</sup> tinha o pescoço cortado e que era passado por todo o corpo de Maria Thereza, mais conhecida como Mariquinhas da Europa, e, logo depois, recebia todos os preparos, os mesmos depositados dentro dos panos pretos e brancos para serem amarrados. Na Imagem 33, retirada do trabalho de Laman, pés e garras de aves são utilizados em forma de amuleto para cativar os espíritos. No preparo de Rosa, foram usados o *orobô* e o *obi*, duas sementes, empregadas até os dias atuais no preparo de encantos voltados para a cura nas casas de *umbanda* e *candomblé*. Trata-se de sementes que também poderiam ser encontradas no preparo do inquite *Nkita Nsumbu*. Segundo Thompson, as sementes eram utilizadas juntamente com um complexo jogo de palavras e metáforas, buscando alcançar “lenitivos e curas” ocultos nas sílabas em quicongo, lançando mão de feijões, brotos e vários miolos de sementes<sup>165</sup> semelhantes ao “feijão, milho e outras cousas que não se recorda”<sup>166</sup> destacadas por Militão.

Imagem 33 - Conteúdo do *Nkita Nsumbu*



Fonte: LAMAN, 1957, p. 147.<sup>167</sup>

<sup>164</sup> Laman apresenta um nganga propondo o sacrifício de um galo, visando restabelecer a sorte de um caçador que não tinha mais eficácia no seu ofício. O ritual foi feito colocando o animal sacrificado sobre as armas do suplicante. Ver: LAMAN, Karl. *The Kongo*, 4 v. Uppsala: Studia Ethnographica Upsaliensia, 1953, p. 90. v. I.

<sup>165</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit...*, 2011, p. 122.

<sup>166</sup> Processo de Sebastião da Rosa, p. 89-90. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional, grifos meus.

<sup>167</sup> LAMAN, Karl. *The Kongo...*, 1953, p. 147. v. I.



Caminhando para a conclusão deste capítulo, faz-se necessário compreender o que se “cantava” e proferia para combinar todo o processo litúrgico que culminaria na *amarração* do espírito e, principalmente, de quem se desejava. Uma descrição na íntegra de um ponto de amarração foi captada ao final do século XIX entre os presos da Bahia por Aurelino Leal, baiano de nascimento, que se tornou bacharel em direito no ano de 1884, pela Faculdade de Direito da Bahia. Atuou como jornalista e como deputado estadual por seu estado, eleito em 1899, e recebeu a incumbência de reformar o sistema penitenciário baiano, o que acabou dando-lhe o cargo de diretor da Penitenciária, momento em que teve a possibilidade de pesquisar e escrever *A religião entre os condenados da Bahia*. No Rio de Janeiro, Aurelino Leal tornou-se famoso chefe de polícia, nomeado em 1914 pelo então presidente Venceslau Brás, tornando-se conhecido por sambistas e praticantes das religiões afro-cariocas. Sua perseguição aos chamados jogos de azar teria inspirado Donga e seus parceiros a compor o samba *Pelo telefone*.<sup>168</sup>

Tentando compreender a relação entre a religião dos presos e seus crimes, Aurelino Leal teve acesso a importantes materiais que revelam a crença afro-brasileira estabelecida até o final do século XIX em solo brasileiro, mesmo não tendo essa intenção, já que, a todo instante de seu trabalho, buscava a comparação dessa crença com a tradição católica e o descrédito de tudo que compreendia como bárbaro e atrasado. Segue a transcrição do que disse tratar de uma oração encontrada entre um *patuá* de determinado detento:

#### Oração da Beata Santa Catharina

Sexta-feira da pachão entrou pela porta de Adão encontrou mil e tantas pessoas bravas como Lião. A mesma Santa Biata com suas santas palavras aquebrantou a todos, amañou Nosso Senhor Jesus Christo, brava serpente, bravo Lião bichos ferozes do Campo amarrado enconrentado e argemado debaixo de seu santissimo pé esquerdo assim eu hei de trazer, tu (fulano) amarrado encorentado e argemado debaixo de meu pé esquerdo, (fulano) com dous the vejo, com cinco the aprendo, o coração the parto o sangue the bebo pesso que tu obedeças amim, assim como Jesus Christo obedeceu a cruz para sempre Amem Jesus Maria José. Deus quer e Deus póde e Deus faz tudo que assim eu hei de fazer tudo que eu quizer (fulano) hoje n'este dia ou n'esta noite ou n'hora com os poderes das treis pessoas da Santissima Trindade para sempre Amem Jesus.<sup>169</sup>

Nítidamente trata-se de um ponto de *amarrar* a pessoa amada, suprimida do original por Leal, ganhando a alcunha de fulano. Aqui, como algo natural dos elementos centro-

---

<sup>168</sup> VASCONCELOS, Cláudio Beserra de; LEAL, Aurelino. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2014 (Verbete). In: *Dicionário da Elite Política Republicana (1889-1930)*. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/LEAL,%20Aurelino.pdf> Acesso em: 23 dez. 2019.

<sup>169</sup> LEAL, Aurelino. *A religião entre os condenados da Bahia: estudo de psychologia criminal*. Bahia: Amargosa, 1898, p. 8-9.

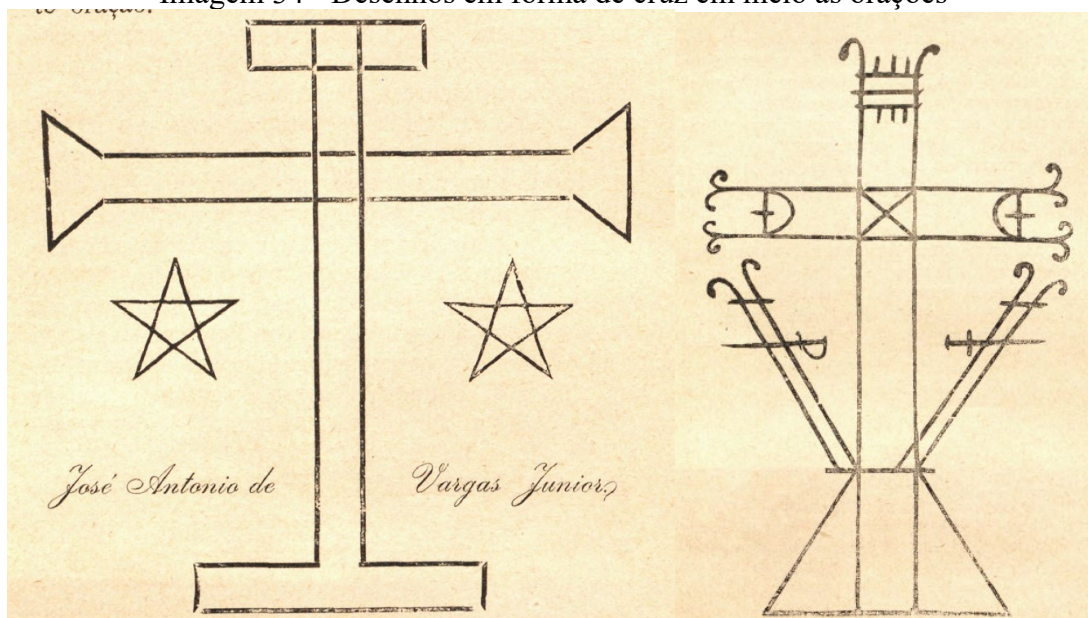
africanos ressignificados na América, os símbolos e santos católicos ganharam novas reinterpretações, tendo como base a gramática dos escravizados, já que os santos invocados, incluindo a própria Santíssima Trindade, estão a serviço de colocar a amante desejada aos pés de quem buscou pelos serviços, feitos, segundo Leal, por “mandingueiros e curandeiros”. A combinação de elementos, palavras e olhares e o domínio do outro preso às mãos, o sangue invocado e a ideia de obediência cega do *amarrado*, semelhante à submissão de Cristo à cruz, conectam as orações dos presos na Bahia com as promessas de amores feitas por Rosa, Evaristo, Ana, Laurentino e tantos outros líderes religiosos do Sudeste brasileiro no Oitocentos.

A ideia de proteção contra os inimigos ou forças sobrenaturais também encontrava auxílio dentro das casas afro-brasileiras, e o caminho também eram as *amarrações*, que serviam para fechar o corpo. Entre os presos da Bahia, Aurelino Leal destacou a “Oração de Nosso Senhor Jesus Christo”, e nitidamente a construção da “prece” cruza a vida de Cristo, marcada pela provação da cruz e sua posterior vitória litúrgica com a ressurreição, com o livramento de males, além de apontar possíveis castigos aos que desejassem fazer tais malefícios. Caso uma arma de fogo fosse apontada para o portador do amuleto, o “ponto riscado” pedia coisas como: água entrando pelo cano, ficar brando como cera. Pau que se levantasse deveria ficar suspenso no ar, que os inimigos ficassem cegos e mudos, tudo com a devida anuência das três pessoas da Santíssima Trindade. “Assim eu fulano farei tudo quanto eu quizer com Meus inimigos, resa-se três vezes em cruz”.<sup>170</sup> Dessa forma, outro amuleto era desvendado, e um importante elemento que conecta as *amarrações* encontradas na detenção baiana com as casas afro-cariocas era outro componente da cultura bacongá descrito até aqui: a cruz como ponto de conexão com o outro lado (Imagem 34).

---

<sup>170</sup> LEAL, Aurelino. *A religião entre os condenados da Bahia...*, 1898, p. 9-10.

Imagem 34 - Desenhos em forma de cruz em meio às orações



Fonte: LEAL, 1898, p. 12-14.<sup>171</sup>

Os desenhos encontrados em meio aos pontos interligam as *amarrações* dos presos com a conexão cósmica de mundo compreendido pelos bacongos e que se estabeleceu amplamente em solo americano. Não por acaso, a composição das trações feitas pelos detentos na Bahia também se aproxima dos pontos apresentados por Robert Farris Thompson para a *umbanda* no Rio de Janeiro do século XX e às observações feitas sobre as *reglas congas* destacadas por Lydia Cabrera. A primeira imagem com o nome de José Antônio Vargas Júnior foi concebido para ser uma *amarração* contra possíveis desafetos: “Inimigos meus, com dois te vejo e the prendo; com treis eu the acto; o sangue eu te bebo o Coração eu te parto [...]”, demonstrando que a mesma estrutura de palavras poderia servir para diferentes propósitos, o ritual de preparo e as intenções que definiriam a finalidade. Leal identifica a estrela como de Salomão, afirmando que ela era comum entre as atividades dos “mandingueiros e curandeiros”. Creio que estava certo, a estrela de Davi era um símbolo comum também no Rio de Janeiro. Thompson, entre vários objetos do Museu da Polícia Civil, identificou uma cabaça de beber com um ponto riscado de Pai Velho, divindade ligada à ancestralidade, em que se apresenta uma cruz latina dentro da estrela, elementos idênticos aos da Casa de Detenção na Bahia. Thompson, pautado pelo trabalho do missionário John H.

<sup>171</sup> LEAL, Aurelino. *A religião entre os condenados da Bahia...*, 1898, p. 12-14.

Week, relacionou o culto ao Pai Velho, chamado por ele de “espírito Kongo”, à crença de que as estrelas cadentes (*nienie*) eram espíritos que cortavam os céus.<sup>172</sup>

*Dona Mariquinha* riscava seu ponto em uma tábua, onde depositava seus remédios e encantos, os mesmos que distribuía aos operários de Bangu. Os depoimentos de tal processo se encaixam, tendo em vista as observações de cruzeiros feitas com giz, além de facas e punhais.<sup>173</sup> Semelhantes aos objetos da casa de Laurentino na freguesia da Glória, Aurelino Leal, na busca por compreender a mentalidade dos criminosos, interpretou as armas cravadas na cruz latina do segundo desenho como parte do comportamento criminoso dos presos. Contudo tratava-se de mais um ponto para proteger José Joaquim da Gama, nome encontrado no amuleto, e, como os demais, tratava-se de um instrumento para fechar o corpo e deixar os inimigos sem nenhuma possibilidade de atingi-lo.

#### 4.5 Encerrando as “sessões”

De volta ao Rio de Janeiro, local de análise desta pesquisa, é possível ainda compreender os rituais das casas afro-cariocas do século XIX, lançando o olhar para as duas primeiras décadas do século XX, momento em que a imprensa passou a utilizar fotografias para ilustrar as notícias de maior destaque. E, nas duas primeiras décadas, espiritismo, *candomblé* e *umbanda* ganhavam esse destaque. A proximidade temporal permite lançar mão de tais notícias e imagens, principalmente quando os rituais em questão se completam.

O ano é 1919, segunda-feira, 28 de abril. Vê-se com destaque na *Gazeta de Notícias*: “Nos domínios da bruxaria”. O objetivo era o mesmo do século passado: por meio de zombarias e jocosidades, tentar desconstruir o ofício dos *Pais e Mães de Santo* da cidade. Detalhes disso podem ser captados no trecho a seguir:

A especialidade desses indivíduos é o feitiço para o bem e para o mal. Annunciam que arranjavam casamentos, empregos, recebimento de dívidas; ajuntam amantes, curam todas as moléstias, bem como separam esposas, fazem os indivíduos enfermar de um momento para o outro e matam por meio de “um trabalho bem feito”[...].<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit...*, 2011, p. 118-119. Em especial ver nota 38. Arthur Ramos, ao escrever com base em suas pesquisas sobre as macumbas cariocas do início do século XX, aqui expostas no primeiro capítulo, ressaltou que, no terreiro de Honorato, em Niterói, a entidade que há 24 anos trabalhava na casa era *Pai Joaquim*, que, segundo esse autor, eram os antepassados e deuses lares dos bantos. Ver: RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, [1934]/2001, p. 104-105.

<sup>173</sup> Processo de Manoel Joaquim Faria, p. 2. Fundo CT 6<sup>a</sup> Vara Criminal, Caixa 1960, Pacote 855, artigo 157. Ano 1900. Arquivo Nacional.

<sup>174</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 abr. 1919.

O ambiente para se alcançar todo esse tipo de sorte era uma sala, tendo ao centro uma mesa forrada com toalhas brancas, na parte de cima, dentes de bichos, búzios, um pequeno altar com “algumas imagens”, diversas velas e peles de animais. A notícia era referente a duas batidas policiais, uma na casa de Alamiro José dos Santos, na Rua Cardoso Quintão, número 57, na Piedade, e a segunda casa era a do “preto” Manoel Domingos, na Rua Paiva número 17, em Quintino Bocaiúva. Ambas as cerimônias foram invadidas no momento da sessão.<sup>175</sup>

Imagem 35 - “Nos domínios da bruxaria”



Fonte: GAZETA DE NOTÍCIAS, 28 abr. 1919.<sup>176</sup>

O diálogo imaginado pelo profissional da *Gazeta de Notícias* para ilustrar a matéria deixa claro que as evidências apresentadas até aqui para o século XIX pairavam no imaginário da população. Os *Pais de Santo* perguntariam sem olhar para os fiéis se o

<sup>175</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 abr. 1919.

<sup>176</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 abr. 1919.

“trabalho” seria para o “bem ou para o mal”; a compreendida “vítima” responderia que não era para fazer o mal, mas a vida estava atrasada e gostaria de resolver tal infortúnio, para o qual o sacerdote responderia:

- Vosmecê tá cum a vida muito trapaiada. É mió fazê um trabaio. Deve sê um trabaio bem forte, porque ocê ta mêmo munto carregado.
- E o que é preciso para esse trabalho?
- Traga uma gallinha preta, dendê, três vinténs em cobre, três fitas, etc. etc. e cinquenta mil reis para a mesa.

E assim, o feiticeiro vai dizendo sempre a mesma cousa e pedindo os mesmos preparos para arranjar casamento ou para fazer melhorar a vida... Faz o “trabalho” cousa que demora muito tempo, para que o freguez vá cahindo com o dinheiro: depois vem o “despacho” que consiste em deixar na encruzilhada de rua ou no mar todas aquellas cousas pedidas.<sup>177</sup>

É interessante perceber o cuidado com que o jornal constrói o diálogo. A primeira fala seria a da figura a ser combatida, o sacerdote do culto. As palavras escolhidas apresentam exatamente a fonética e a construção comum em um momento de incorporação, principalmente quando se trata de velhos ancestrais ligados à escravidão e à dificuldade de se expressar no português com perfeição. “Trabaio”, “mió”, “trapaiada” são alguns desses exemplos. Quero destacar os elementos necessários para compor o trabalho: a galinha preta, semelhante à que Juca Rosa não viu problemas em informar ao subdelegado Miguel Tavares, em 1870, que seu sangue serviria para acalmar os espíritos, o dendê, presente em todas as casas afro-cariocas que se viram envolvidas com a lei, bem como a mesa e os santos, o nome de toda a estrutura – “trabalho” – e a conexão com a *amarração* feita pelo *Pai Quimbombo* a Mariquinhas da Europa. Depois de tudo pronto, seria necessário depositar na porta da Igreja de São Francisco de Paula. No caso da *Gazeta de Notícias*, o local apresentado para o *despacho* seria ou o mar, a Grande Calunga, ou a encruzilhada de rua, ambas conectando as atividades afro-brasileiras ao cosmograma baongo. Os objetos recolhidos em ambas as casas também as conectam com a gramática litúrgica do Rio de Janeiro: 3 alfanges de madeira e dois punhais, 30 rosários de conta, pratos com sangue de galinhas, toalhas brancas, vidros com dendê e o que interpretaram como “fantasias”, que eram, na verdade, roupas litúrgicas do culto.<sup>178</sup>

A Imagem 35, retirada da notícia, infelizmente encontra-se deteriorada pelo tempo, mas percebe-se uma montagem para apresentar os fiéis presos nas casas de Piedade e de Quintino Bocaiúva. Na parte inferior da ilustração, aparece, sentado à esquerda, o líder

<sup>177</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 abr. 1919.

<sup>178</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 abr. 1919.

religioso Alamiro José dos Santos, de pé atrás dele está a “preta” Sebastiana e à direita, o “preto” Manoel Domingos.<sup>179</sup> A necessidade de mostrar seus objetos cumpria uma função desempenhada pela imprensa em todo o Oitocentos, qual seja, a de descrever os objetos como bárbaros, tentando propagar a descrença pessoal entre os leitores. É possível identificar ao lado de Alamiro a figura do tambor e abaixo uma imagem que em muito se aproxima do que se popularizou como *manipansos* nos jornais. Aparentemente, as lideranças religiosas vestiam roupas normais no momento da cerimônia.

Concluo o capítulo com outra matéria do século XX, em Botafogo, na Rua da Passagem, número 63, conhecido entre vizinhos e autoridades como “O candomblé do Souza”, onde Antônio Souza, além de ver sua sessão interrompida, acabou estampado nas páginas da *Gazeta de Notícias*. O líder religioso era chamado de “pai da mesa” e, sentado nesse objeto, recebia os pedidos de cada um de seus fiéis: Geraldina da Conceição queria nadar em ouro, e a “crioula” Ursula Lopes, que trabalhava em Botafogo, também pedia melhorias de vida. As mais jovens, como Flora Gonçalves Pacheco e Celina Barbosa, “empenhavam-se com o ‘pai da mesa’, a fim de que fizessem os ‘santos’ com que os respectivos namorados jamais a olvidassem”.<sup>180</sup>

Imagem 36 - Participantes do *candomblé* do Souza



Fonte: GAZETA DE NOTÍCIAS, 10 ago. 1918.<sup>181</sup>

<sup>179</sup> As nomenclaturas de cor em 1919 demonstram uma clara continuidade do século XIX, quando essa exercia uma forte influência nas tomadas de decisões da sociedade, principalmente em se tratando de problemas com a polícia. Para maiores aprofundamentos, ver: SOARES, Moisés Peixoto. “*Como se fossem brancos*”: comportamento social e moral religiosa de forros descendentes de escravos (Iguaçu e Jacutinga, Rio de Janeiro, c. 1790-c.1850). 2019. Tese (Doutorado em História) - Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

<sup>180</sup> *Gazeta de Notícias*, 10 ago. 1918.

<sup>181</sup> *Gazeta de Notícias*, 10 ago. 1918.

Todos os participantes que foram parar na delegacia figuraram nas páginas da *Gazeta*, incluindo o *Pai da Mesa*, que, curiosamente, acabou revelando um importante momento ritualístico da casa: “Antonio de Souza, o chefe, que, cousa curiosa, tinha ainda na cabeça, no alto, uma cruz muito branca, feita a giz, e os ‘fiéis’ Albertina do Nascimento, Guiomar de Souza, Justa Modesto, Zozimo de Faria (um perfeito tabaréu)”.<sup>182</sup> Na Imagem 36, é possível identificar as três mulheres com um grande traço branco na cabeça, o que provavelmente seria uma das partes da cruz latina feita com a *pemba* durante o ritual interrompido pela polícia. Essa é mais uma função ritualística para um instrumento que atravessou o Atlântico e que teve suas funções ressignificadas na América, contudo mantendo o protagonismo de sua gramática centro-africana.

As fotografias captadas na ação conjunta do jornal e da força policial, por sorte, apresentam maiores possibilidades de análise do que a notícia veiculada em 1919. Sabe-se que os objetos foram recolhidos pela polícia, dessa forma, creio que a imagem apresentada pela *Gazeta de Notícias* seja semelhante à apresentada no mesmo ano, ou seja, os objetos já recolhidos para servirem de prova, e não como de fato estariam em sua organização ritualística original (Imagem 37).

Imagem 37 - Objetos ritualísticos do *candomblé* do Souza



<sup>182</sup> *Gazeta de Notícias*, 10 ago. 1918.

<sup>183</sup> *Gazeta de Notícias*, 10 ago. 1918.



Contudo os objetos são de grande valia, mesmo fora de sua ordem natural, a começar pelas duas imagens de Santo Antônio, dispostas lado a lado em meio a duas velas. O santo utilizado aproxima-se dos encontrados no ano de 1884 na casa de Francisco Firmo, tendo em vista que ele não foi associado aos *manipansos*.<sup>184</sup> Era semelhante ao que se encontrava depositado na mesa de Ana Luiza, na qual ela atendia aos que buscavam por seu auxílio no ano de 1881.<sup>185</sup> Na imagem também se observa uma estrela ao lado de uma concha do mar, essa última colocada sobre os já conhecidos punhais que figuravam em todas as casas afro-cariocas. Colares de contas, chamados muitas vezes de rosários, envolviam um jarro onde provavelmente se colocavam as bebidas ritualísticas da casa. Havia também espelhos e utensílios ligados às divindades.

A essa altura, cabe questionar como viviam essas pessoas, o que de fato estava por trás das perseguições policiais e da imprensa, que acabaram, de certa forma, desvendando rituais e escolhas no campo do sagrado dos que viveram ao longo do século XIX, momento de importante ruptura entre o Brasil e os portos escravistas africanos. Para tal, a trajetória de Laurentino Inocêncio dos Santos pode permitir maiores esclarecimentos das possibilidades que um líder religioso encontraria em um país em profundas transformações como na segunda metade do Oitocentos.

---

<sup>184</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago.1884.

<sup>185</sup> Processo de Claudio Alves Pacheco, p. 3-3v. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080. Ano 1882. Arquivo Nacional. Depoimento de Ana Luiza do Nascimento.

## CAPÍTULO 5

### *PAI E MÃE DE SANTO NO OITOCENTOS: TRÂNSITO, CONFLITOS, POSSIBILIDADES E HERANÇAS*

#### 5.1 A arte de curar e seus conflitos

A quase totalidade das informações trabalhadas até aqui acerca das casas afro-cariocas e de seus líderes foi obtida em fontes oriundas da repressão das autoridades competentes contra donos e participantes de tais espaços litúrgicos. A atuação de Laurentino Inocêncio dos Santos, seus infortúnios com a polícia e a forma como se relacionava com as instituições oficiais podem contribuir para se ter a noção de como viviam e se relacionavam com os seus e, principalmente, a quem interessava aniquilar tais lideranças.

Retomo, desta feita, a vida do curandeiro da Glória que, em um espaço de dez meses, foi parar três vezes na Casa de Detenção da Corte, ao menos foi o que as fontes revelaram até o presente momento. Largamente noticiado pela *Gazeta de Notícias* e pelo *Jornal do Commercio*, a prisão feita no dia 23 de março de 1878 mereceu alarde no dia seguinte,<sup>1</sup> e, por terem os jornais informado que a *casa de dar fortuna* era em Santa Teresa, a notícia mereceu uma ampla retificação dos dois veículos de comunicação no dia 26 de março do mesmo ano,<sup>2</sup> com as informações de sua prisão, dos ritos e objetos apreendidos, conforme amplamente mostrado até aqui. No dia 22 do mês de outubro daquele ano, Laurentino seria levado ao xadrez por embriaguez e injúrias proferidas contra as autoridades.<sup>3</sup> Em relação à ocasião, já levantei a hipótese de ter sido um embate movido por ressentimentos da batida policial e destruição de seu espaço litúrgico sete meses antes. Dez meses depois desse primeiro episódio, o mesmo comboio policial comandado pelo Dr. Francisco Corrêa Dutra adentrava o mesmo espaço de cura, *amarrações*, invocações dos ancestrais, fechamento de corpo, busca pela pessoa amada, entre tantas outras possibilidades pelas quais os fiéis buscavam atendimento diante do altar e dos inquices constituídos por Laurentino. Dois dias depois da festa de Santos Reis, bastante celebrada na cidade do Rio de Janeiro, vinte fiéis participavam de uma cerimônia na presença de “muitas raízes, pós e águas em vasilhame que embebião grandes favas e búzios, ervas e caramujos, especialmente em dois quartos onde se achavam levantados altares com muitas imagens”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Gazeta de Notícias*, 24 mar. 1878.

<sup>2</sup> *Gazeta de Notícias* e *Jornal do Commercio*, 26 mar. 1878.

<sup>3</sup> *Jornal do Commercio*, 22 out. 1878.

<sup>4</sup> *Gazeta de Notícias*, 08 jan. 1879.

Como já dissertei acerca de tal espaço e de tais objetos, quero apenas destacar a sacralidade da casa, fato que fez, mesmo diante das possibilidades de profanação do espaço pelas autoridades competentes, Laurentino se manter no mesmo local e com as mesmas práticas sagradas ao longo de toda sua vida, no antigo Pendura Saia, no Cosme Velho ou Ladeira dos Guararapes. No dia 3 de março de 1890, o subdelegado de polícia da Glória fez apresentar-se Laurentino diante do chefe de polícia Sampaio Ferraz, “por ser dono de uma casa de *dar fortuna* e de zungú”. Entre as acusações, continuava pensando o fato de intitular-se “curandeiro”, por isso acabou tendo seu depoimento encaminhado à Inspetoria Geral de Higiene para receber posterior multa.<sup>5</sup> Criada pelo Decreto 9.554, de 3 de fevereiro de 1886, contando com 194 artigos, a Inspetoria regulava a saúde pública versando sobre questões de higiene e salubridade em geral. Estabelecia quem exerceria a medicina e farmácia no país e quais as situações que permitiam multa e sanções do poder público.<sup>6</sup>

Quanto à atuação policial de 1890, o pardo Alfredo Luiz Fernandes, copeiro de 26 anos, que morava próximo ao espaço sagrado de Laurentino, na Rua das Laranjeiras, no momento de sua prisão, trajava paletó e colete escuro, uma camisa, calça e chapéu, todos brancos.<sup>7</sup> Ele foi acompanhado por Emílio de tal, preto, que não teve seu ofício informado na detenção, tendo declarado apenas ser trabalhador. Contava com 27 anos no momento da prisão e sua vestimenta em muito se parecia com a de Alfredo, com exceção do chapéu.<sup>8</sup> Por fim, Raymundo Luciano, um senhor para o contexto, tinha 64 anos, também preto, vestia calça de cor, sua camisa também era branca, disse ser carpinteiro e seu endereço era o mesmo de Laurentino, a Ladeira dos Guararapes. Foram soltos dois dias depois e, ao que tudo indica, visitaram o xadrez por terem desacatado o subdelegado no momento da ação policial.<sup>9</sup> Contudo tal atuação não foi capaz de parar as atividades da casa do antigo Pendura Saia. A *Gazeta de Notícias*, como já exposto no capítulo anterior, bradou, no primeiro dia de 1891, e repetiu o “pedido de socorro” para que a polícia combatesse o “curandeiro” nas Laranjeiras, que cobrava 12\$ por consulta e 300\$ ou 400\$ para tratar das moléstias,<sup>10</sup> o que, acredito, não eram apenas trabalhos voltados para saúde física, mas também para *amarração* da pessoa amada, combater inimigos, mudar a sorte, entre outras possibilidades. Contudo o que

---

<sup>5</sup> *Diário de Notícias*, 03 mar. 1890.

<sup>6</sup> Dicionário da Administração Pública Brasileira da Primeira República. CABRAL, Dilma. Inspetoria-Geral de Higiene (1886-1892), Jan 2018. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/dicionario-primeira-republica/535-inspetoria-geral-de-higiene-1886-1892>. Acesso em: 05 jan. 2020.

<sup>7</sup> Livro de Matrícula da Casa de Detenção do Distrito Federal, doravante LMCDDF, ficha 915, doravante f., 02/03/1890.

<sup>8</sup> LMCDDF, f. 916, 02/03/1890.

<sup>9</sup> LMCDDF, f. 917, 02/03/1890.

<sup>10</sup> *Gazeta de Notícias*, 01 e 02 jan. 1891.

incomodava as autoridades e a imprensa era o fato de o curandeiro exercer a busca pela cura física, receber boas quantias para tal e ser possuidor de uma vasta e fiel clientela.

A verdade é que Laurentino Inocêncio dos Santos nunca interrompeu suas atividades. Até o ano de seu falecimento, que se deu em 1895, dividiu seu tempo entre as funções de sacerdote de um culto afro-carioca e os embates com as instituições competentes. Seu nome pode ser encontrado no Diário Oficial da República do mesmo ano, nos despachos do dia 14 de março, na seção destinada à “Directoria de Hygiene e Assistencia Publica”, sendo convocado a prestar esclarecimentos na instituição,<sup>11</sup> o que demonstra que nunca renunciou a suas atribuições sagradas. Se fosse empregada aqui uma linguagem comum dos séculos XX e XXI, poder-se-ia afirmar que o seu seria um dos tradicionais terreiros ou barracões do Oitocentos, com longevidade, respeito e clientela. Caso contrário, não despertaria o descontentamento contínuo das autoridades...

Analisar os contínuos retornos do curandeiro da Glória ao mesmo palco de atuação creio que não se faça mais necessário, por conta de toda a descrição já feita do cerimonial litúrgico realizado dentro desses espaços. Acredito, portanto, que seja, a esta altura, mais importante compreender a quem incomodava tal ofício. Já demonstrei em outro trabalho, *O bem se relacionar, para sua casa funcionar*, que não existia a possibilidade de casas afro-cariocas atuarem no anonimato, já que suas cerimônias necessitavam de canto, danças, palmas, incorporações, ou seja, em uma cidade acostumada com o silêncio após o anoitecer e sem os adventos tecnológicos da modernidade, seria impossível ficar alheio a uma celebração de tal monta. Nos dias atuais, quem vive em uma região vizinha a um barracão de culto afro-brasileiro, mesmo com a presença de toda a tecnologia que cerca as famílias, como televisão, rádio, fones de ouvido, celulares, entre outros equipamentos, não deixa de ouvir o som forte dos tambores e dos cantos. O que reafirmo é que existiam casas que funcionavam sem nenhuma intervenção e, como já demonstrado ao longo do trabalho, territorialmente falando, estavam por toda parte, por vezes, como na Rua do Príncipe, havia mais de uma casa em pleno funcionamento.<sup>12</sup>

Volto às primeiras prisões de que se tem notícia de Laurentino, mas com foco no responsável por ao menos três dessas detenções, o Dr. Francisco Corrêa Dutra, subdelegado da freguesia da Glória, morador na Rua do Catete, número 54, na freguesia do Espírito Santo,

---

<sup>11</sup> Diário Oficial da União, quarta-feira, 15 de maio de 1895, p. 7. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/1630852/pg-7-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-15-05-1895?ref=breadcrumb>. Acesso em: 15 set. 2018.

<sup>12</sup> POSSIDONIO, Eduardo. *Entre ngangas e manipansos – a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900)*. Salvador: Sagga, 2018, p. 103-111.

a poucos minutos da Ladeira dos Guararapes, de modo que a fama do curandeiro chegava aos seus ouvidos, e acredito que muito o incomodava. Francisco Corrêa Dutra, nascido no dia 6 de setembro de 1848, tinha o mesmo nome de seu pai, e sua mãe era Leopoldina C. Batista Dutra. Graduou-se em medicina pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, a mesma instituição em que se formaria Nina Rodrigues anos mais tarde. Ao longo de seus estudos, trabalhou na Santa Casa de Misericórdia, na polícia, atuou como inspetor sanitário até ser nomeado subdelegado da Glória.<sup>13</sup> Ou seja, Laurentino Inocêncio dos Santos e o Dr. Francisco Corrêa Dutra eram concorrentes diretos pelos pacientes do Rio de Janeiro, em especial, pelos moradores das freguesias do Espírito Santo e da Glória. Para sustentar tal afirmação, cabe conhecer um pouco mais da trajetória do subdelegado, atrapalhado em sua formação por conta da atuação de curandeiros, principalmente os mais famosos.<sup>14</sup>

A mesma plataforma utilizada para desencorajar a sociedade de frequentar casas propositalmente chamadas *de dar fortuna* servia também para divulgar o trabalho da medicina oficial e, da mesma forma, tentar conquistar a preferência dos pacientes. Não foram raros os casos de desentendimento entre esses profissionais, que, em meio ao século XIX, não gozavam da plena aceitação de todos. Não existia nesse contexto um consenso acerca de quais seriam as mais adequadas práticas de tratamento, cirurgias e busca pela cura via medicina oficial. Sondas esquecidas na bexiga de pacientes foram utilizadas para descaracterizar o trabalho do outro, o que era respondido com xingamentos, desavenças e outras atitudes vulgares, como demonstrou Gabriela dos Reis Sampaio, em *Nas trincheiras da cura*, quando destacou, entre outras situações, as disputas entre o Dr. Figueiredo Magalhães, apelidado pelos opositores de Dr. Fura-Uretra, e o Dr. Henrique Monat, o Fura-Bucho, que fizeram das páginas do jornal *O Paiz* o palco ideal para suas disputas por aceitação e reconhecimento.<sup>15</sup>

Assim, ao longo de todo o Império, médicos lutaram para estruturar e fortalecer o exercício da medicina oficial em território nacional. Sampaio compreende que é nesse contexto de formação dos primeiros profissionais, que estes viam a necessidade de combater

---

<sup>13</sup> ABREU, Alzira Alves (coord.). *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/DUTRA,%20Francisco%20Correia.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2020.

<sup>14</sup> Outro subdelegado teve sua trajetória influenciando em suas decisões contra lideranças afro-cariocas. Refiro-me a Miguel Tavares, abolicionista responsável por prender Juca Rosa em 1870. Para maior aprofundamento, ver: 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 (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010, p. 58-60.

<sup>15</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.

com maior vigor a prática do curandeirismo, que, como já explicitado, fazia parte, ao menos em algum momento, de todas as casas afro-brasileiras. Seria nessa esteira a fundação, em 1829, da Sociedade de Medicina da Corte, que, em 1835, tornou-se a Academia Imperial de Medicina. Não é difícil compreender esse embate, tendo em vista que médicos chegaram ao Brasil no início do Oitocentos, com o desembarque da família real no Rio de Janeiro. Já a “arte e o ofício de curar”, com curandeiros, sangradores, barbeiros, benzedeiros, *ngangas*, *Quibandeiras*, entre outros, estavam em território brasileiro desde os primórdios da colonização, por isso eram tão presentes, respeitados e procurados, no período aqui analisado.<sup>16</sup> As cartas analisadas por Sampaio, publicadas nos jornais, deixam claro que os médicos eram os últimos a serem procurados pelos doentes.<sup>17</sup>

No ano de 1871, em que as atenções da população da corte estavam voltadas para várias questões importantes, como os debates emancipacionistas que colocariam, anos mais tarde, fim à escravidão, no campo da cura, o estudante de medicina Francisco Corrêa Dutra Júnior viu, em poucas linhas do *Jornal do Commercio*, a informação de que havia participado com sucesso de uma operação de olhos, comandada pelo Dr. Ataliba de Gomensoro,<sup>18</sup> enquanto o processo do *Pai Quimbombo*, Juca Rosa, que exercia várias práticas de cura em suas cerimônias, ganhava ampla divulgação nos jornais e periódicos, com grande interesse popular. No mesmo ano, o *Diário de Notícias* dava destaque à prisão do africano mina Felipe Miguel, preso pelas mãos do Dr. Miguel José Tavares, o mesmo subdelegado que encarcerou e conduziu o inquérito de Juca Rosa, cujas cerimônias ocorriam no sobrado número 57, na Rua da Conceição, na freguesa do Sacramento.<sup>19</sup> Creio que, para os médicos, a situação era dúbia, com pouco espaço para divulgação de suas ações, já que, como de costume, as casas com certo número de participantes e, portanto, respeito ganhavam mais de um dia de informações no mesmo jornal.

A casa do africano mina, por exemplo, contava com a participação de várias mulheres no momento da batida policial. E, não por acaso, voltava ao noticiário sua soltura no dia 28 de abril, depois de pouco mais de dez dias na detenção.<sup>20</sup> É fato que o espaço dedicado às denúncias tinha a missão de destruir a ação de tais líderes, como um projeto de nação, como se evidenciou nas informações da primeira prisão do africano mina:

---

<sup>16</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura...*, 2001, p. 24-25.

<sup>17</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura...*, 2001, p. 68.

<sup>18</sup> *Jornal do Commercio*, 25 mar. 1871.

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

<sup>20</sup> *Diário de Notícias*, 29 abr, 1871.

Conhecemos uma plêiade numerosa dessa espécie de pretos que produzem feitiçarias e sortilégios; que predispõem dos haveres e dos indivíduos; que á sombra, e sob o poder da sobrenaturalidade praticam actos que a moralidade pune a religião condena que passeiam por ahi de cabeça erguida, despendendo grandes somas de bachanaes; mas a policia não pôde sem tempo, avassalar essas regiões malditas, onde habita a maldade e se acouta a harpia da superstição e do crime.<sup>21</sup>

Não por acaso, tais informações exaltavam a atuação do subdelegado, já conhecido pelo público leitor dos jornais e por aqueles que bebiam das informações que dali saíam. Miguel José Tavares era chamado pela imprensa de “magistrado respeitabilíssimo” e que há tempos vinha se mostrando “incansável” na tentativa de punir aqueles que insistiam em “ofender a moralidade pública”. Cinco meses antes, o mesmo jornal proclamava “**Aos poderes competentes**”, em negrito, para avisar que, na Escadinha do Sereno, existia um “celebre *dulcamara* homeopático”, dando, sem maiores problemas, consultas e visitas. A matéria terminava com a seguinte questão: “Agora que estamos em maré de caçar feiticeiros, não poderíamos dar também uma corrida aos curandeiros?”<sup>22</sup> Portanto duas instituições que nasciam com o século XIX no Brasil e com o advento da independência, imprensa e medicina, tornaram-se caminhos para combater líderes religiosos afro-brasileiros, que normalmente, em sua formação litúrgica, aprendiam, ensinava e se dedicavam à arte de curar na Colônia, no Império e na República.

A imprensa europeia, desde o século XVIII, havia abraçado a agenda iluminista de mudar o mundo, dessa forma, estimulou a produção do conhecimento, a busca por novos caminhos dentro da sociedade, lançando mão de sermões, peças teatrais, pinturas, romances, sendo os jornais o principal veículo para as tão sonhadas transformações. A empreitada iluminista via imprensa também encontraria eco nas publicações das colônias americanas, mesmo no caso da América espanhola, que sofria limitações.<sup>23</sup> Segundo Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, em *A imprensa periódica como empresa educativa no século XIX*, após a emancipação das colônias americanas, jornais e periódicos passaram a ser compreendidos como um importante mecanismo de influenciar os leitores. Não por acaso, vários desses veículos evocavam para si nomes pedagógicos, como “lanternas”, “faróis”, “monitores”, entre outros.<sup>24</sup> Nascia, portanto, no Brasil do Oitocentos, a ideia de imprensa formadora e construtora de opinião, ou seja, a opinião pública.

---

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

<sup>22</sup> *Diário de Notícias*, 24 nov. 1870.

<sup>23</sup> PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. A imprensa como uma empresa educativa do século XIX. *Caderno de Pesquisa*, São Paulo, n. 104, p.145-147, 1998.

<sup>24</sup> PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. A imprensa como uma empresa educativa do século XIX..., 1998, p.147.

Em *Opinião Pública*, Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves chamou a atenção para o uso da oralidade em sociedades marcadas pelo Antigo Regime. Não por acaso, denúncias aos promotores do Santo Ofício eram feitas por vizinhos, parentes, conhecidos, que, na maior parte dos casos, no momento dos depoimentos, deixava claro: “soube por ouvir dizer”.<sup>25</sup> Ressalto que, em vários momentos dos depoimentos que envolveram autoridades religiosas trabalhados até aqui, testemunhas buscando não se envolver com os acusados, também lançavam mão da mesma expressão. Dessa maneira, ao longo do Oitocentos, jornais não serviam apenas para o pequeno público leitor desse período, mas atendiam a uma grande parcela da sociedade que se reunia nos cafés, bares, como o de Laurentino, na Rua da Misericórdia, número 40, que se popularizaram e tornaram-se espaços de discussões e debates públicos, bem como em espaços mais refinados, como as academias, livrarias, sociedades secretas, sempre ampliando a possibilidade de retirar os assuntos dos espaços privados e transportá-los para a vida cotidiana.

A maioria dos assuntos envolvia questões políticas de uma nação que estava em plena construção, motivo pelo qual as autoridades estavam sempre atentas às aglomerações e aos espaços de debates. O intendente de polícia no Rio de Janeiro chegou a afirmar que o “espírito público se corrompia no Rio de Janeiro”.<sup>26</sup> Pereira das Neves destacou que livros e jornais eram lidos em pequenos ou grandes auditórios, como a autora captou a percepção de Rugendas: “Gente de todas as classes se entrega a conversações políticas [...] essas discussões em plena rua lembram a vida pública dos antigos, formam a opinião e a exprimem”.<sup>27</sup> Segundo Marcos Morel, a opinião pública, na visão dos agentes escritores do Oitocentos, deveria seguir os mesmos princípios iluministas de condução da sociedade, não devendo se prestar ao papel sedicioso de conflitos, tais como os que abalaram as estruturas do Império durante a Regência. Devia evitar, portanto, os “desacertos populares” e as “efervescências frenéticas”, cabendo ao intelectual, “[...] dirigir a opinião pública, e levá-la, como pela mão, ao verdadeiro fim da felicidade social”, esse seria um dever como cidadão.<sup>28</sup> Ou seja, aqueles que se dedicavam a escrever nas páginas de jornais e periódicos deveriam estar

---

<sup>25</sup> NEVES, Lucia M. Bastos Pereira das. Opinião pública. In: FERES JÚNIOR, João (org.). *Léxico da história dos conceitos políticos no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 181-202.

<sup>26</sup> NEVES, Lucia M. Bastos Pereira das. *Opinião pública...*, 2009, p. 184.

<sup>27</sup> RUGENDAS, João Mauricio. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Tradução de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, [1835]/1979, p. 223, *apud* NEVES, Lucia M. Bastos Pereira das. *Opinião pública...*, 2009, p. 185.

<sup>28</sup> MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos*. Imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade Imperial (1820-1840). São Paulo: Editora Hucitec, 2005, p. 202-203. (Capítulo - Opinião pública.)



comprometidos com a agência da opinião pública, mas nunca com a ideia de liberdade de expressão, vista como perigosa em uma sociedade oficialmente católica como no século XIX.

O termo opinião pública, como bem destacou Morel, foi, ao longo de todo o Oitocentos, não só polissêmico, mas também polêmico,<sup>29</sup> só podendo ser compreendido, portanto, como uma concepção historicamente datada, principalmente quando se busca compreender em conjunto o nascimento de duas instituições, a medicina e a imprensa, seguido da conexão de ambas para caminharem em uma nação em construção. Os primeiros jornais a circularem no Brasil, segundo Morel, não foram constituídos como formadores de opinião, mas apenas eram comunicadores de atos oficiais do governo, como a *Gazeta do Rio de Janeiro*, primeiro jornal autorizado a ser impresso e a circular livremente no Brasil após a chegada da Família Real. Após o movimento de independência é que a imprensa começa a se transformar em espaço de questionamento. Não por acaso, no período regencial, ocorre a explosão da palavra público, “Rainha do Mundo”, “Sua majestade Opinião Pública”.<sup>30</sup>

Destaco que a conexão construída e estabelecida até aqui entre a imprensa, como a condutora da opinião pública, os médicos, representando o advento da modernidade para uma nação recém-independente, e a intensa atuação de homens e mulheres africanos ou brasileiros, chefes de casas religiosas que se ocupavam dos mais variados assuntos, entre os quais a busca pela cura, pode ser vista e compreendida quando da oitava edição do *Diccionario da língua portuguesa* de Antônio de Moraes e Silva. Essa obra foi publicada em 1890, pela Editora Empreza Litteraria Fluminense, com sede no Rio de Janeiro, na Rua Sete de Setembro, número 81, 66 anos após a morte de Moraes e Silva. Nela, o editor explicitava que, devido ao “desenvolvimento da sciencia linguística”, o trabalho teria sido “cuidadosamente” revisado, resultando em “numerosas alterações”: “[...] A muitas palavras accrescentaram-se novos significados, e augmentou-se o vocabulário com muitos termos novos, que o progresso em todos os ramos do saber humano tem introduzido na nossa língua”.<sup>31</sup>

Foi nesse contexto de mudanças e melhoramentos que a oitava edição do referido dicionário trouxe, pela primeira vez, a definição da expressão “opinião pública”, deixando claro que ela estava em constante construção ao longo do Oitocentos: “[...] o que o público pensa; o que o público diz ou julga em geral a respeito de uma questão social, política, econômica, patriótica ou de interesse nacional, ou sobre pontos de religião, de moralidade,

---

<sup>29</sup> MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos...*, 2005, p. 200.

<sup>30</sup> MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos...*, 2005, p. 208-211.

<sup>31</sup> SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario da língua portuguesa*. 8. ed. ver. e melhorada. Rio de Janeiro: Editora Empreza Litteraria Fluminense, 1890. p. 5-6. 1 v.

de honra”.<sup>32</sup> Duas situações ficam aqui evidentes, religião e moralidade estavam, sem a menor dúvida, relacionadas às práticas afro-brasileiras que levavam ao interior das casas pessoas dos mais variados estratos sociais, que, se questionadas à época, intitular-se-iam católicos. Mas não creio que essa preocupação existia por conta da necessidade de preservar a instituição do catolicismo romano, e aí entra a segunda situação: como não existia uma profissão de jornalista, aqueles que tinham outras atividades laborais dividiam seu tempo escrevendo para jornais e periódicos, dessa forma, médicos se apropriavam dessas possibilidades e lançavam mão da imprensa para não somente legitimarem seus ofícios perante uma sociedade descrente, como destacou Gabriela dos Reis Sampaio, em *Nas trincheiras da cura*, mas também caberia a eles a busca pela desconstrução da imagem dos curandeiros,<sup>33</sup> muito mais populares na corte e em todo território brasileiro quando da instituição da medicina no Brasil.

Negócio, política emancipacionista e ciência formaram a simbiose para o desenvolvimento da chamada imprensa médica, como destacou Luiz Otávio Ferreira, em *Negócio, política, ciência e vice-versa: uma história institucional do jornalismo médico brasileiro entre 1827 e 1843*,<sup>34</sup> local de defesa dos interesses da classe e uma tentativa de simplificar o contato com os populares. Médicos e literatos, ao longo da segunda metade do século XIX, acreditavam na missão de prestarem um serviço ao país, que, recém-independente, buscava construir um ideal de nação. Nos debates do dia, estavam as leis emancipacionistas, misturada a isso, a ideia de construir um país sem os “vícios” do elemento negro. Nessa perspectiva, encontra-se a atuação do médico Carlos Costa, editor do jornal *A Mai de Família*, que se dedicava a ensinar às mulheres de família a arte de bem educar seus filhos. Entre os vários exemplos de boas maneiras, estava o combate à centenária prática da ama de leite.<sup>35</sup>

Portanto, essa era mais uma frente de atuação de acadêmicos, na tentativa de combaterem seus piores rivais. Creio, contudo, que era nos jornais e periódicos voltados para o grande público que as ações de maior intensidade aconteciam. Não por acaso, todas as notícias apresentadas até aqui, referentes aos sacerdotes de cultos afro-brasileiros, visavam

---

<sup>32</sup> SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa...*, 1890. p. 439. 2 v., grifos meus.

<sup>33</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>34</sup> FERREIRA, Luiz Otávio. *Negócio, política, ciência e vice-versa: uma história institucional do jornalismo médico brasileiro entre 1827 e 1843. História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 11 (suplemento 1), p. 93-107, 2004.

<sup>35</sup> CARULA, Karoline. Educação feminina em *A Mai de Família*. In: CARULA, Karoline; ENGEL, Magali Gouveia; CORRÊA, Maria Letícia (org.). *Os intelectuais da nação: educação, saúde e a construção de um Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

desacreditá-los perante a sociedade, apresentá-los principalmente como feiticeiros, o que, como já demonstrei, atingia em cheio a crença de líderes e participantes. Dessa maneira, jornais e periódicos, para a sorte dos pesquisadores das culturas religiosas do Oitocentos, tentavam apresentar o maior número de detalhes possíveis acerca do que compreendiam como *casas de dar fortuna*. Por vezes, tais cuidados com as observações eram maiores que o dos próprios agentes policiais, responsáveis por todo trâmite que envolvia uma batida policial em uma dessas casas.

Foi o que ocorreu quando da narrativa do caso, em 1885, de João Camilo, africano mina de 70 anos, pedreiro, morador do Jardim Botânico,<sup>36</sup> e de sua companheira Mariana Antônia da Conceição, brasileira de 54 anos, cozinheira.<sup>37</sup> Se o pesquisador se limitar às fichas de matrícula da Casa de Detenção da Corte, descobrirá apenas que a prisão do casal se deu por um motivo que era o genérico termo bastante usual no contexto: “vagabundo” e “vagabunda”. Mas, se cruzar as informações da Detenção com a publicação da *Gazeta de Notícias* sobre a mesma situação, verá que se descortinam 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>38</sup>

A ideia de “adoração do *manipanso*” e a constante associação dos objetos ritualísticos a bugigangas não deixam dúvidas de que João Camilo e sua companheira Maria Antônia comandavam uma cerimônia religiosa afro-carioca próxima das demais apresentadas até aqui. Se não coube à polícia ou aos funcionários da Detenção da Corte detalhar os motivos que os levaram ao xadrez, a *Gazeta de Notícias*, com seus profissionais, não abriu mão dessa oportunidade. Acredito que a presença de profissionais da medicina dentro das repartições da imprensa impulsionaram tais atitudes contra os *Pais e Mães de Santo* da corte. Levanto essa hipótese pensando exatamente na figura do estudante de medicina Francisco Corrêa Dutra Júnior, que se tornaria o subdelegado da Glória e grande algoz de Laurentino Inocência dos Santos. Em seu segundo ano cursando a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, nos idos

---

<sup>36</sup> LMCDC, f. 3759, 28/07/1885.

<sup>37</sup> LMCDC, f. 3760, 28/07/1885.

<sup>38</sup> *Gazeta de Notícias*, 29 jul. 1885, grifo do original.

de 1870, o estudante já se incomodava com aqueles que, sem dúvida, eram os grandes obstáculos para o exercício da medicina oficial, o que o fez assinar dois folhetins no *Diário de Notícias* com o título de: **OS FEITICEIROS DA CORTE**, nos dias 2 e 12 de outubro do mesmo ano, prometendo, sem sucesso, a continuidade do folhetim.<sup>39</sup>

Antes de entrar no universo literário de Francisco Corrêa Dutra Júnior, ressalto que, de forma instigante, Gabriela dos Reis Sampaio, ao analisar a trajetória de Juca Rosa, desvendou os conflitos existentes na imprensa da corte ao tratarem do afamado *Pai Quimbombo*. Ao abordar a mesma coluna, mesmo sem falar da autoria, Sampaio destaca que essa veio antes da denúncia anônima que culminou na prisão, no inquérito e no processo contra o líder religioso. Essa autora destacou a briga entre os jornais, tais como *O Mosquito* e *O Lobisomem*, que acusavam o *Diário de Notícias* de fomentar o fenômeno Juca Rosa para impulsionar suas vendas, assim, até mesmo a própria denúncia anônima entregue ao subdelegado Miguel José Tavares seria do jornal.<sup>40</sup> Acredito na teia de possibilidades construída pela autora, envolvendo imprensa e denúncia contra sacerdotes afro-cariocas, e acrescento que, em meio a esse emaranhado, estudantes e médicos tiveram papel fundamental para denunciar, prender e tentar coibir práticas curativas, misturando a boa abertura que tinham na imprensa com a ocupação dos principais cargos da administração pública e a escolha das pautas governamentais.

A família Corrêa Dutra tinha amplo acesso às páginas dos principais jornais da corte, em que eram anunciados missas, exéquias, negócios, agradecimentos, entre tantas outras possibilidades, dessa forma, garantindo espaço para escrever um folhetim, por mais importante que fosse este nos jornais. Creio que analisar as duas publicações do estudante de medicina, que assinou como Corrêa Júnior, ajude e muito a elucidar as três prisões de Laurentino em menos de um ano. Em seu primeiro folhetim, Corrêa Júnior, mesmo escondendo parte de seu nome, quase entregou seu ressentimento ao relacionar, mesmo que pejorativamente, o ofício do feiticeiro com a medicina oficial: “o feiticeiro não é um *médico* simplesmente para as enfermidades do espírito, também cura as do corpo! É mais científico que os próprios científicos, no dizer delle”.<sup>41</sup> Por essa afirmativa, mostrou que não podia deixar de chamar tal ciência de “indústria”, ressaltando a organização bem como a propagação das casas comandadas por “feiticeiros”.<sup>42</sup> Aqui entrava em cena o “Homem da

---

<sup>39</sup> *Diário de Notícias*, 02 e 12 out. 1870.

<sup>40</sup> SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007, p. 38-53.

<sup>41</sup> *Diário de Notícias*, 02 out. 1870, grifos do original.

<sup>42</sup> *Diário de Notícias*, 02 out. 1870.

sciencia”, pois, mesmo que ainda estudante, ele bebia na fonte da famosa Geração de 1870, cujos membros, como bem disse Lilia Moritz Schwarcz, em *O espetáculo das raças*, “tomaram para si a quixotesca tarefa de abrigar uma ciência positiva e determinista, e, utilizando-se dela, liderar e dar saídas para o destino desta nação”.<sup>43</sup>

Essa autora destacou os desafios para a implementação da faculdade de medicina na Bahia e no Rio de Janeiro nos primeiros quarenta anos. Professores desrespeitados, ausência de estrutura para o desenvolvimento das disciplinas, incoerências nas aplicações das avaliações, o que só tenderia a mudar na década de 1870, com a guinada na produção científica, contando com novas publicações, cursos organizados,<sup>44</sup> ou seja, foi o momento marcado pela geração de intelectuais que acreditavam serem os responsáveis pela construção da nova nação.<sup>45</sup> Outro fenômeno já constatado pelos estudos sobre a medicina no Brasil, em que o estudante Francisco Corrêa Dutra Júnior se encaixava perfeitamente, era a ampla utilização da imprensa para fins de divulgação do ofício. Tratava-se de veículos especializados, a chamada imprensa médica do país. O jornalismo científico, como destacou Schwarcz, culminaria no abandono da imprensa cotidiana.<sup>46</sup> Contudo o jovem estudante de medicina, nos idos de 1870, desejoso de engajar-se na luta contra o que compreendia ser bárbaro, o atraso da nação e principal empecilho para seu futuro ofício, vislumbrou no folhetim a forma de atingir o público, já que esse gênero era o mais concorrido e buscado pelo leitor simples, que, na prática, era cliente dos líderes curandeiros afro-cariocas.

Corrêa Júnior reclamava do fato de vários escritos se dedicarem aos “indivíduos que vivem sem saber como vivem”, mas, quando se tratava dos “feiticeiros”, segundo o estudante de medicina, faltava a mesma atenção. Ele tinha duas intenções em seu folhetim. A primeira era provocar a polícia para que tomasse providências contra os “tantos negros e pardos entregues a essa indústria”, deixando claro que: “É, mui principalmente para ella que fallo, que escrevo, para que estirpe o veneno que contamina a sociedade, corroendo-lhe as mais sãs entranhas”.<sup>47</sup> Outra intenção era a de instruir a sociedade a temer os líderes afro-brasileiros e seus credos, para o que tentou, de todas as formas, animalizar suas práticas: “O feiticeiro não é um homem, é um monstro, é o carnívoro devorador da paz doméstica, é o alvião que abre

---

<sup>43</sup> SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 18.

<sup>44</sup> SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças...*, 1993, p. 197-198.

<sup>45</sup> ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

<sup>46</sup> SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças...*, 1993, p. 198-199.

<sup>47</sup> *Diário de Notícias*, 02 out. 1870.

lentamente, ao abrigo das leis, a sepultura da família social”.<sup>48</sup> Tais figuras estariam por toda parte, limpando “a lama dos grossos sapatos nos finos tapetes”, deixando claro que tinham entrada nos mais finos salões da alta sociedade. Aqui seu texto não deixava de conter a denúncia de que tais casas eram frequentadas por todas as camadas sociais, inclusive a fina flor da sociedade, como deixou claro o processo de Juca Rosa e de tantos outros líderes religiosos. Corrêa Júnior alertava que viscondessas eram tratadas como mulheres de sapateiros, e, não respeitando as diferenças sociais estabelecidas em uma sociedade de Antigo Regime, tinham esses “feiticeiros” ares de juízes, como aquele que “julga, condena e absolve”.<sup>49</sup> Aqui, mesmo tentando a todo custo difamar a atuação de lideranças afro-brasileiras, não deixava de reconhecer sua autoridade.<sup>50</sup>

Pelo folhetim do dia 2 de outubro, fica evidente que Corrêa Júnior conhecia bem os espaços afro-religiosos e, pelos detalhes que apresentava, é bem provável que frequentasse tais casas ou que tenha se aprofundado muito bem no assunto, a tal ponto de saber que existia diferença entre os cultos, de acordo com a procedência de cada líder: “Ha feiticeiros de todas as côres como os ha em todas as classes, e pertencem a ceitas diversas. Os feiticeiros brancos tem um oraculo a quem invocam, e os negros outro. O oraculo dos pardos como os dos minas não é o mesmo que o dos negros da costa”.<sup>51</sup> A semelhança de seu escrito com a trajetória de Juca Rosa é tamanha, que em um momento afirma que os líderes religiosos atendiam e realizavam suas cerimônias “de casa em casa”, tal como o *Pai Quimbombo*, morador na Rua do Núncio, mas que, além da Rua Larga de São Joaquim, exercia seus ritos nos mais variados endereços do Rio de Janeiro, conforme as testemunhas deixaram claro em seus depoimentos. Não custa lembrar que Antônio Francisco era morador da Rua dos Inválidos, mas dobrou seu quarteirão e foi atender às demandas de Maria José Cordeiro, na Rua do Lavradio, em 1899.

A possibilidade de atrair “com um olhar, com um sorriso, com a melodia da palavra, a mulher por quem se quer fazer amar”<sup>52</sup> ganhou destaque no folhetim do estudante de medicina, aproximando-o das casas analisadas até aqui, ou seja, as famosas amarrações estruturadas por meio dos pontos cantados e riscados. O responsável pela conexão entre os pedidos e quem buscava por algum auxílio era o “*santo*”, que, segundo o denunciante, tudo sabia, tudo ouvia e falava, sendo essa uma clara referência à incorporação necessária na maioria das cerimônias realizadas ao longo do século XIX. Segundo Corrêa Júnior, o santo

---

<sup>48</sup> *Diário de Notícias*, 02 out. 1870.

<sup>49</sup> *Diário de Notícias*, 02 out. 1870.

<sup>50</sup> Trabalhei essa dubiedade em: POSSIDONIO, Eduardo. Nas entrelinhas, o respeito: perseguição, rebeldia e crença nos periódicos do século XIX. *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 135-136, p. 231-224, 2015/2016.

<sup>51</sup> *Diário de Notícias*, 02 out. 1870.

<sup>52</sup> *Diário de Notícias*, 02 out. 1870.

invocado pelo feiticeiro era feito de “um pedaço de páo enfeitado de brancas pennas de gallinha, e fios de missanga é o *santo* adivinhador e *milagroso* a quem invoca no momento precioso de sua misteriosa quanto criminosa indústria”.<sup>53</sup> Essa é uma referência clara aos inquices ou *manipansos*, como ficaram popularizados no mesmo contexto em todo o Sudeste brasileiro, entre outros motivos, graças à atuação da imprensa.

O tratamento recebido pelas lideranças afro-cariocas também mereceu atenção do jovem cientista, que destacou que os participantes eram chamados de “filhos” “e essencialmente áquelles que tem o máo senso de o acreditar”. Creio tratar-se dos iniciados nos mais variados credos conforme demonstrei anteriormente. Juca Rosa, por exemplo, chamava de filhas somente aquelas que passavam por determinado ritual. Mesmo sem a intenção, Corrêa Júnior capta o respeito com que seus filhos se dirigiam a tais lideranças, quando lhe pediam a benção ou quando eram tidos por seus seguidores como pai. Esse, por sua vez, carregava um “samburá” repleto de ervas, alfazema, arruda, pequenos pedaços de pau, além de outros apetrechos. Após ouvir os que procuravam por seu auxílio, apresentava “o seu miraculoso pensamento inspirado pelo seu poder sobrenatural”, ocorrendo, depois dessa etapa, a entrega das “mezinhas”,<sup>54</sup> que me parece serem os preparos de amarrações feitos nas casas de Rosa e dos demais líderes religiosos.

O estudante Francisco Corrêa Dutra demonstrava conhecer bem as casas afro-cariocas e seus líderes tal a riqueza de detalhes que apresentou no folhetim da edição de número 53 do *Diário de Notícias*. Evidentemente demonstrava tal conhecimento da forma mais pejorativa possível, visando mexer, de alguma maneira, com os brios da polícia. Propagava, portanto, a ideia de defloramento de donzelas e desrespeito a moças e senhoras de família, além de propagarem “venenos” por onde passavam. Em sua saga para denunciar o que compreendia por feiticeiro, bradou: “Elles rastejam por ahi a toda a hora de cabeça alta em seu viver misterioso, arrastando comsigo uma cadêa de desgraças. A presença desse home tem o poder do demônio [...]”.<sup>55</sup>

Dez dias após o primeiro folhetim, o jovem estudante de medicina obteve novo espaço no *Diário de Notícias* para dar continuidade ao seu raciocínio. Logo de início, é preciso concordar com o exposto: “Fitemos á noute a imensa abobada do vasto globo que nos cerca e vejamos se é possível contar as estrellas. Assim nos é impossível tirar d’entre os

---

<sup>53</sup> *Diário de Notícias*, 02 out. 1870.

<sup>54</sup> *Diário de Notícias*, 02 out. 1870.

<sup>55</sup> *Diário de Notícias*, 02 out. 1870.

indivíduos o numero dos feiticeiros”.<sup>56</sup> De fato, um olhar atento e apurado para as fontes do século XIX revelam um Rio de Janeiro da segunda metade da centúria tomado por casas religiosas com liturgia afro-brasileira, principalmente nas freguesias urbanas da corte, onde uma simples rua poderia ser disputada palmo a palmo. Por exemplo, ao lado da casa de Francisco Firmo, africano benguela, *nganga* aqui já apresentado, existia em pleno funcionamento a casa litúrgica de outro africano, o mina Francisco Antônio, de 79 anos, acusado de ser dono de *zungú* e de ser “ébrio habitual”. Sua casa era no Beco dos Ferreiros,<sup>57</sup> paralelo ao antigo Beco da Boa Morte. Cabe lembrar que a mesma Rua do Príncipe abrigou a afamada *Rainha Mandinga*, Laurentino em 1880 e, em 1902, *Mamãe Bernardina* iniciava ali suas meninas com a feitura de santo, com base na tradição dos nagôs.<sup>58</sup>

Imagem 38 - Beco dos Ferreiros



Fonte: MALTA, 1941.<sup>59</sup>

Espaços semelhantes aos sobrados do atual Centro do Rio de Janeiro, marcados pelo tempo e alguns tristemente pelo abandono, configuraram os espaços litúrgicos do século XIX, onde ocorriam as mais variadas cerimônias afro-brasileiras, passando pelos rituais de iniciação e pelas *amarrações*. A Imagem 38, uma fotografia de Augusto Mota, mesmo separada pelo espaço de sessenta anos, apresenta uma boa dimensão de tais espaços utilizados por sacerdotes e sacerdotisas ao longo do Oitocentos. Corrêa Júnior oferece importantes

<sup>56</sup> *Diário de Notícias*, 12 out. 1870.

<sup>57</sup> LMCDC, f. 2900, 07/06/1882. Francisco Antônio também visitou a Detenção sete meses antes pelo mesmo motivo que no ano de 1882. Ver: LMCDC, f. 6223, 22/12/1881.

<sup>58</sup> Ver imagem 23.

<sup>59</sup> MALTA, Augusto, 1864-1957. *Beco dos Ferreiros*, 01/04/1941. Centro (Rio de Janeiro, RJ)/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.



detalhes desses espaços, com ar misterioso e, claro, o tom folhetinesco, maior até que o do primeiro escrito, chamava a leitora para dentro do universo a ser desvendado. E, se a primeira tentativa era a de pedir atitudes dos poderes competentes, a edição do dia 12 escolhia como foco as mulheres presentes em grande número nas casas afro-cariocas e, provavelmente, as maiores clientes de tais sacerdotes.

Dessa forma, são convidadas a observarem “a porta meio fechada, corredor escuro”, onde uma segunda porta permitia ver uma escada e uma imensa “borla do cordão” que prendia a campainha, que, de forma “surda e tétrica”, servia para avisar que pessoas acabavam de chegar ao espaço. Ao tratar do salão, descreveu o seguinte:

O salão é amplo e desguarnecido de móveis. Apenas algumas poucas cadeiras, uma velha mesa ao centro coberta por um panno verde escuro, decoram o mysterioso vão d’aquellas quatro paredes, em cuja pintura reflete a escassa luz que lhe vem de uma pequena fenda de janella.<sup>60</sup>

Nada falou sobre imagens e altares, mas chamo a atenção do caminho percorrido para chegar ao interior das casas, sendo necessário fazê-lo pelo acesso da escada, dando a compreender que os rituais passavam-se no andar superior das residências.<sup>61</sup> No relato também aparece o quarto onde reservadamente eram preparadas as substâncias, longe dos olhares dos demais participantes. Motivos numéricos não faltavam a Francisco Corrêa Dutra Júnior para temer pelo seu ofício. Creio que seja possível ampliar a análise para além dos conhecimentos propagados nas faculdades de medicina da Bahia e do Rio de Janeiro, onde a questão racial pautava os debates sobre qual nação deveria ser pensada e construída. Mais do que essa influência, estava na mesa a sobrevivência profissional de uma carreira custosa, que necessitava de uma forte dedicação do aluno e que, mesmo gozando do prestígio de uma formatura em uma sociedade marcada pela exclusão social, não angariava a confiança de pacientes e de grande parcela da população, graças, evidentemente, à atuação dos curandeiros, tachados pelo jovem estudante de medicina de feiticeiros.

No segundo folhetim, Corrêa Júnior tentou associar a imagem dos “feiticeiros” à ideia de encontrar os amores desejados e não perder a pessoa amada, o que não seria nenhuma mentira para tais casas. A novidade é que, na tentativa de alertar as senhoras de família, avisa que os “feiticeiros” não eram tão feios como se pintavam, ao contrário, seriam belos sedutores. É provável que aqui estivesse se valendo da fama de Juca Rosa ser amante de

---

<sup>60</sup> *Diário de Notícias*, 12 out. 1870.

<sup>61</sup> Cabe voltar aos relatos da casa da Rainha Mandinga, em que a descrição de corredores e salão na parte superior do imóvel são semelhantes às descritas por Corrêa Júnior.

várias mulheres que o seguiam, incluindo pessoas ligadas à alta estirpe da sociedade. Mas não deixava de ser um alerta. Ao terminar, prometeu o que não pôde cumprir, que as publicações de **Os feiticeiros na corte** continuariam.

Em 1874, Francisco Corrêa Júnior cursava seu sexto ano da Faculdade de Medicina no Rio de Janeiro, e o mês de novembro foi marcado pelos exames escritos e orais, sendo todos com convocação pública pelo *Jornal do Commercio*, com divulgação das aprovações e/ou reprovações dos alunos.<sup>62</sup> Nesse mesmo período, Juca Rosa já estava na detenção cumprindo pena, mas continuava servindo de referência nos jornais para sempre ilustrar o combate às *casas de dar fortuna* da corte. Tornou-se corriqueira a denúncia contra líderes afro-cariocas nas páginas da imprensa. Relacionado a esse fenômeno crédito à constante atuação dos profissionais da medicina oficial, estudantes ou formados, uma intensa cruzada contra aqueles que, sem sombra de dúvida, roubavam-lhes a clientela. A propósito, nos dias 10 e 11 de novembro, o mesmo veículo de comunicação que convocava para as avaliações anuncia com louvor a aprovação em todos os exames de Corrêa Júnior.<sup>63</sup> No dia 15 do mesmo mês e ano, Francisco Corrêa Dutra Júnior e Fernandina Umbelina da Conceição Fernandes tiveram seus proclamas lidos nas missas da Capela Imperial, situada na Rua da Direita.

Imagem 39 - Capela Imperial



Rio de Janeiro: Rua Direita e Capella Imperiale.

Fonte: LEUZINGER, 1865.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> *Jornal do Commercio*, 4 nov. 1874.

<sup>63</sup> *Jornal do Commercio*, 10 e 11 nov. 1874.

<sup>64</sup> LEUZINGER, Georges. *Rua Direita e Capella Imperiale*. Centro do Rio de Janeiro, 1865. Acervo Instituto Moreira Sales. Disponível em: <http://acervos.ims.com.br/#/search/capela%20imperial>. Acesso em: 14 jan. 2020.

A Imagem 39, de George Leuzinguer, mostra as duas construções dedicadas a Nossa Senhora do Monte Carmelo. A primeira, um pouco menor, era a Capela Imperial, tomada em 1808 dos carmelitas por Dom João ao desembarcar na cidade, desejoso de ter uma mais próxima do centro administrativo da Sé. A segunda pertencia à Ordem Terceira do Carmo, ou seja, era dedicada à devoção dos leigos. Mas o que pretendo destacar é a alta inserção que a família de Francisco Corrêa Júnior tinha na sociedade imperial. É bem verdade que o fato de cursar medicina já estabelece que não se tratava de alguém de origem simples no Rio de Janeiro, mas quero ressaltar as possibilidades que socialmente se apresentavam diante daqueles que se opunham às atividades de curandeiros no Império. Em tal contexto, o Rio de Janeiro era marcado pela forte presença das irmandades, cada qual com seu grupo social específico, demonstrando a forte estratificação que marcava uma sociedade de Antigo Regime. No caso em questão, tratava-se de participar do mesmo espaço que a fina flor da corte imperial.

Por ter sido aprovado nos exames de novembro, Francisco Corrêa Júnior foi convocado a comparecer às 10 horas do dia 10 de dezembro na Faculdade de Medicina, a fim de defender sua tese, como aluno do sexto ano da segunda turma de cirurgia.<sup>65</sup> Seu trabalho versava sobre o melhor método de tratamento dos estreitamentos orgânicos da uretra, problema que até os dias atuais afeta grande número de homens no país, a chamada estenose de uretra, que acarreta a interrupção completa do fluxo urinário. No mesmo período de defesa de sua tese, ocorreu no salão de sessões da Santa Casa de Misericórdia sua colação de grau, na “augusta presença de S. M. Imperador e perante um numeroso concurso de senhores e pessoas gradas”, bem como o juramento dos alunos graduados em Farmácia. Formado nessa última categoria, no mesmo ano de Corrêa Dutra, estava nada mais nada menos que José Carlos do Patrocínio, escolhido por sua turma para fazer um dos três discursos diante de Dom Pedro II endereçados aos farmacêuticos.<sup>66</sup>

Em janeiro do ano seguinte, o mesmo *Jornal do Commercio* anunciava que a tese do agora Dr. Corrêa Dutra sobre o tratamento dos estreitamentos orgânicos da uretra e do Dr. José Gomes do Amaral acerca das operações para obliteração das artérias seriam publicadas brevemente. O curioso é que, acima de tal informação, na mesma seção denominada **Imprensa**, vinha o seguinte anúncio: “Apareceu a primeira caderneta de uma *Revista espirita*, publicação mensal de estudos psicologicos, feita sob os auspícios de alguns

---

<sup>65</sup> *Jornal do Commercio*, 10 dez. 1874.

<sup>66</sup> *Jornal do Commercio*, 20 nov. 1874.

espíritas e redigida pelo Sr. A. da Silva Netto”.<sup>67</sup> Curiosamente, mais uma vez cruzavam os caminhos do jovem doutor e de uma doutrina religiosa que acabava de desembarcar na corte, mas que seria abraçada principalmente pelos que exerciam cultos afro-cariocas influenciados por uma gramática centro-africana. Sim, como já descrito em outros capítulos, o complexo de crença dos povos bacongus, ambundos e ovimbundos permitia a incorporação de novos elementos sem que fossem alteradas as bases litúrgicas de seu credo. Dessa forma, ressalto que não apenas as práticas curativas das sociedades secretas dos *kimpasis* ou dos *Lembas* construíram um universo de serviços religiosos e sociais, que permitiam aos moradores do outro lado do Atlântico buscarem refrigério para seus sofrimentos físicos, mas também a doutrina codificada e propagada pelo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais conhecido por seu pseudônimo de Allan Kardec, ampliaria as possibilidades das crenças afro-cariocas, não somente na esfera litúrgica, mas como estratégia para combater as constantes investidas dos mecanismos oficiais republicanos, principalmente após a promulgação do Código Penal de 1890, com seus artigos 156, 157 e 158 tipificando como crime as práticas de espiritismo e curandeirismo.<sup>68</sup>

## 5.2 Conexões: as possibilidades do encontro

O Sr. A. da Silva Netto, apresentado pelo *Jornal do Commercio* como responsável pela publicação da *Revista Espirita* do Rio de Janeiro, era engenheiro e bacharel em matemática e ciências físicas. Era integrante e, no ano de 1874, presidente do Grupo Confúcio, uma sociedade de estudos voltadas para a leitura e compreensão das obras de Kardec, bem como para a propagação da nova doutrina. Fundado em 2 de agosto de 1873, a sociedade tinha esse nome não para reverenciar o filósofo chinês, mas, segundo os participantes, esse era o nome de um espírito que frequentava os chamados “trabalhos particulares” do grupo. Ressalto a fina ironia do destino que se revela no fato de a notícia veiculada pela imprensa do futuro lançamento da tese do recém-formado Dr. Corrêa Dutra ser

---

<sup>67</sup> *Jornal do Commercio*, 26 jan. 1875.

<sup>68</sup> MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. Em seu importante trabalho, essa autora destacou a crença na magia maléfica e benéfica, construída com base nas perseguições ocorridas ao longo do Oitocentos, além dos termos magia negra e magia branca. Tais denominações serviram para demarcar terrenos no século XX do que seriam as práticas afro-cariocas marcadas predominantemente por elementos africanos, e, portanto, associadas aos malefícios e à magia negra, além das práticas influenciadas pelo espiritismo kardecista, rapidamente associado à magia branca e ao benéfico. A suposta “fundação” da umbanda ao longo da primeira década do século XX pelo jovem Zélio Fernandino de Moraes estaria amplamente influenciada por essas perspectivas do contexto. Não por acaso, opta por estabelecer o que denominou “Umbanda Pura”, livre das influências africanas.

precedida do anúncio da revista coordenada por Silva Netto, já que o Grupo Confúcio abrigava a figura dos “médiuns curadores”, responsáveis por buscarem a cura por meio de “elementos homeopáticos”.<sup>69</sup>

Em meio às possibilidades que poderiam constranger um estudante de medicina no pleno desenvolvimento de seu ofício, descortina-se uma das principais junções ocorridas nas Américas entre os variados credos que até então tinham sido constituídos por uma gramática centro-africana. O espiritismo kardecista chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX e foi ganhando cada vez mais espaço nos mais diversos meios da sociedade, além de apresentar características doutrinárias que muito o aproximavam das crenças centro-africanas que povoaram as mais variadas regiões escravistas do Império. Dessa forma, creio que, mais importante do que as obras de Allan Kardec, seja a análise das primeiras revistas espíritas no Brasil, que representaram, de algum modo, a maneira como a doutrina kardecista chegou e foi propagada não só entre os adeptos, mas também entre o público leitor em geral, uma vez que, como já destacado, as matérias dispostas nas páginas de jornais e periódicos ganhavam as ruas por meio das conversas nos cafés, nos bares, nas associações e nas mais variadas possibilidades.

Ressalto, entretanto, que não pretendo aqui desenvolver uma análise aprofundada da doutrina espírita no Brasil do século XIX, o que seria desnecessário, já que esse, de fato, não é o objeto deste trabalho. O que, na verdade, proponho é observar os primeiros escritos aqui no Brasil, na década de 1870, momento em que os ecos do kardecismo reverberam no Império, e demonstrar as mais variadas possibilidades de aproximação entre ele e os rituais afro-cariocas, o que culminaria, como já de amplo conhecimento, na junção destes, principalmente na *umbanda* praticada no Rio de Janeiro, com os princípios destacados nos trabalhos de Allan Kardec. Começo com o discurso proferido pelo já apresentado presidente da Sociedade de Estudos Espíritas Grupo Confúcio, o Sr. Antônio da Silva Netto, na sessão do dia 22 de agosto de 1874, e reproduzido na íntegra pela *Revista Espírita*.<sup>70</sup> Na defesa da crença, destacou suas convicções nas manifestações dos espíritos desencarnados e a “convicção profunda das relações que existem entre o mundo visível e o mundo invisível”. Evidentemente, aqui ficam abertas as possibilidades de conexão e diálogo entre as duas práticas sagradas. Cabe lembrar que a composição do cosmograma bacongo, amplamente difundido na América conforme demonstrado no capítulo anterior, deixava evidente a

---

<sup>69</sup> ABREU, Canuto. *Subsídios para a história do espiritismo no Brasil até o ano de 1895*. Rio de Janeiro: FEESP, 1930, p. 23-24.

<sup>70</sup> REVISTA ESPIRITA. Rio de Janeiro. Primeiro Anno - N. 1, janeiro de 1875, p. 8.

comunicação e a interação constante, diária, renovada pelo ciclo da vida, representado pela metáfora dos quatro momentos do sol, entre o mundo dos vivos e o dos mortos. E seria exatamente a possibilidade de atuação e contato com esses dois mundos que colocava o *nganga* em posição privilegiada perante sua comunidade de fiéis. Não seria diferente na doutrina espírita propagada no Brasil, em que o médium era o responsável por tal comunicação e, dessa forma, colocava-se diante da importante tarefa de escutar encarnados (vivos) e desencarnados (mortos), o que cada qual gostaria de interferir em determinado momento e circunstância, conforme as possibilidades estabelecidas.

Essa é, a meu ver, a primeira grande possibilidade de aproximação das ideias kardecistas com os que seguiam uma gramática centro-africana em seus rituais afro-cariocas. A frequente comunicação entre os espíritos desencarnados e encarnados

[...] é, pois, um elo da imensa cadeia da criação que, aqui ou ali, por esta ou aquela circunstância, poderá ser encoberto, mas fazê-lo desaparecer não é possível. A potencia que se revela por meio dos fenômenos que havemos de discutir no prosseguimento d'este nosso trabalho periódico, qualquer que seja a causa tira a sua origem e natureza.<sup>71</sup>

Em todas as casas analisadas até aqui, incluindo as cerimônias da primeira metade do Oitocentos em espaços públicos abertos, como as manifestações dominicais do Campo de Santana, a presença de espíritos ancestrais e dos mortos fez-se presente entre os participantes. Vale lembrar que tal situação figurava nos processos, tal como o de Evaristo da Costa, que atendia a cada pessoa que o procurava, recebendo o espírito do parente falecido. Era em tal momento que as coordenadas eram apresentadas para os que procuravam auxílio.<sup>72</sup> Um dos principais momentos de uma sessão espírita no século XIX era o momento em que o médium recebia o espírito desencarnado. Nomes diferentes, caminhos distintos, inicialmente com público variado, para o mesmo intuito, receber aqueles que faleceram e dialogar com eles.

Tal percepção não escapava aos olhares dos primeiros propagadores do espiritismo kardecista no Rio de Janeiro, reconhecendo que a incorporação de espíritos desencarnados para que estabelecessem diálogo com os encarnados não era algo novo na história da humanidade, ganhando, dessa forma, destaque na *Revista Espírita* do Rio de Janeiro. Cabe a extensa citação:

---

<sup>71</sup> REVISTA ESPIRITA. Rio de Janeiro. Primeiro Anno - N. 1, janeiro de 1875, p. 4.

<sup>72</sup> Processo de Evaristo Antônio da Costa, p. 8-8v. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional. Depoimento de Francisco Antônio dos Santos, grifos meus.

Assim, se não possuíssemos outra origem, não poderíamos justificar a antiguidade das manifestações dos Espíritos fora das observações recentes. Entretanto, a intervenção dos Espíritos no mundo corporal é atestada por S. Agostinho. S. Jeronimo, S. Chrysostomo e outros padres da Igreja. Essa verdade constitui a base de todos os sistemas religiosos; bem como foi admitida por Socrates, Platão, Zoroastro, Confucio, Pythagora, Apollonio e muitos outros philosophos celebres d'antiguidade. Recapitulando-se a serie dos mysterios e dos oráculos, a crença das comunicações dos Espíritos é encontrada entre os Gregos, os Egypcios, os Indios, os Caldeos, os Persas e Chins atravessando todas as vicissitudes d'esses povos e affrontando todas as revoluções phisicas e Moraes da humanidade. Nos tempos da idade media vê-mol-a surgir dos divinos e feiticeiros Walkiries dos Scandinavos, dos Elfos, dos Teutones, os Leschios e os Domeschenios Doughi dos Slavos, os Ouriks e os Brownios dos Bretons, os Cémis dos Carahibas, finalmente em toda phalange das nymphas, dos bons e máos gênios, das sylphides, das fadas, etc., que todas as nações têm povoado o espaço. A pratica das evocações existio sempre nos povos da Siberia, no Kamtchatka, na Islandia, nos índios d'America do Norte, nos aborígenes do Mexico, do Perú, da Polynesia, entre os selvagens da Nova Holanda, povos d'Africa e finalmente os Gentios.<sup>73</sup>

O artigo recorre aos Doutores da Igreja para justificar a existência e, mais do que isso, a interferência dos espíritos no mundo dos encarnados, ressaltando que a base de todos os sistemas religiosos era constituída pela presença dos espíritos, recorrendo, para tal, aos filósofos da antiguidade. Termina reconhecendo a presença de tal manifestação entre os povos compreendidos como atrasados pela ciência até então vigente, a mesma da qual os primeiros adeptos pretendiam fazer parte. É nesse contexto que os “povos d'África” e a população ameríndia foram retratadas, contudo não deixa de ser instigante perceber que a proximidade de credo era percebida também entre os primeiros kardecistas. É bem verdade que a *Revista Espirita* não tinha a mesma tiragem que os demais jornais que diariamente circulavam pela corte, contudo, em uma sociedade marcada pela oralidade, não é difícil crer que tais informações fossem propagadas com facilidade entre os adeptos dos rituais afro-cariocas, principalmente se colocadas lado a lado as funções que os espíritos, via incorporação, desenvolveriam nas duas cerimônias.

Creio que a principal dessas funções era a possibilidade de cura, o que provavelmente colocou em um primeiro momento o espiritismo na mira dos jornais, não raramente assinados por médicos e/ou estudantes de medicina e farmácia. O segundo número da *Revista Espirita*, publicado em fevereiro de 1875, abordou os caminhos da cura via doutrina kardecista: “[...] se Deus nos permitir o auxilio, de uma vez para sempre havemos de demonstrar nas paginas d'esta *Revista* que o Espiritismo cura a loucura que tem por origem certas causas, e para esse fim começamos desde já o nosso estudo sobre a loucura”.<sup>74</sup> Cabe lembrar que tal enfermidade levava fiéis às casas afro-cariocas, como exemplo, recorro à casa do *nganga*

<sup>73</sup> REVISTA ESPIRITA. Rio de Janeiro. Primeiro Anno-N. 1, janeiro de 1875, p. 6.

<sup>74</sup> REVISTA ESPIRITA. Rio de Janeiro. Primeiro Anno-N. 2, fevereiro de 1875, p. 54.

Francisco Firmo, no ano de 1884, no antigo Beco da Boa Morte, segundo a matéria do *Jornal do Commercio*, entre as mulheres que procuraram os serviços do africano, “Uma outra ficou ha bem pouco tempo idiota por causa dos feitiços”.<sup>75</sup> É possível intuir que, por se tratar de uma cerimônia de iniciação ritualística semelhante aos *kimpasis*, ela não tenha ficado idiota, termo comum para loucura no século XIX, mas sim tenha sido levada em busca da melhora após submeter-se aos procedimentos necessários para iniciar-se no credo.

No mesmo período de Francisco Firmo, momento em que o espiritismo kardecista já encontrava um número considerável de adeptos na corte, uma outra revista de cunho espírita, esta fundada em 1879, tentando explicar a grande aceitação da doutrina no seio da sociedade carioca, não hesitou em comparar a nova prática com o profissional da medicina:

Os afflictos são em grande numero; não é pois de admirar que tantas pessoas acolham uma doutrina que consola, de preferencia ás doutrinas que desesperam, porque é aos desherdados, mais do que aos felizes do mundo, que se dirige o Spiritismo. O doente vê o medico chegar com mais satisfação do que aquelle que está de saúde; ora os afflictos são os doentes e o Consolador o medico.<sup>76</sup>

A referência era aos males espirituais, comuns nos escritos de Kardec, mas também à busca por sanar angústias físicas. Portanto mais um ponto de profunda semelhança entre o kardecismo e as crenças influenciadas pela gramática centro-africana, já que a doença, como exposto, em sociedades secretas dos *Kimpasis* e *Lembas* estabelecia a necessidade de uma cerimônia de iniciação, semelhante à que se passava na casa do africano Francisco Firmo. O segundo número da *Revista Espirita*, em fevereiro de 1875, destacava a importância do pensamento e a influência que este exercia sobre a parte física – a ideia dos bons fluidos passando entre o médium e aquele que buscava auxílio físico e espiritual. Nas práticas curativas afro-cariocas, *ngangas*, *Pais e Mães de Santo* eram os responsáveis por tal comunicação e, tomando de empréstimo um termo espírita, pela vibração entre o mundo dos encarnados e desencarnados, buscando o refrigério. A diferença, a meu ver, é que nitidamente os primeiros kardecistas no Rio de Janeiro ousaram, por inúmeras vezes, comparar suas atividades com a medicina oficial, mesmo que buscando apenas uma comparação explicativa: “[...] Quando se diz que um médico cura seu doente com boas palavras, se diz uma verdade absoluta, porque o pensamento benévolo traz consigo fluidos reparadores que obram sobre o physico tanto quanto sobre o moral”.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> *Jornal do Commercio*, 29 ago. 1884.

<sup>76</sup> REVISTA SPIRITA DA SOCIEDADE ACADEMICA DEUS CHRISTO E CARIDADE. Rio de Janeiro. Segundo Anno - N. 1, janeiro de 1882, p. 16-17.

<sup>77</sup> REVISTA ESPIRITA. Rio de Janeiro. Primeiro Anno - N. 2, fevereiro de 1875, p. 71.



Na edição de março do mesmo ano, *A Revista Espirita* retomou a ideia de cura por ação e influência do sobrenatural:

O fluido universal é o elemento primitivo do corpo carnal e do perispírito, como já se disse, bem como todos os corpos são transformações d'esse mesmo fluido. Pela identidade de sua natureza, esse fluido, condensado no perispírito, póde fornecer no corpo os principais reparadores; o agente propulsor é o Espírito encarnado ou desencarnado, que infiltra no corpo deteriorado uma parte da substancia de seu envólucro fluídico. A cura opera-se pela substituição de uma molécula *sãa* a uma molécula *insalubre*.<sup>78</sup>

Reforço que os escritos presentes na *Revista Espirita* do Rio de Janeiro inspiravam-se nos livros publicados por Allan Kardec, bem como nos artigos publicados na revista francesa de mesmo nome, fundada dezessete anos antes da edição carioca. Mas é instigante observar que circulava entre os leitores cariocas um periódico que assegurava, sem maiores rodeios, que a cura para determinados males físicos ocorria pela intervenção direta de espíritos desencarnados, ou seja, os mortos ou ancestrais, como eram chamados nos cultos afro-brasileiros. Volto ao importante trabalho de Willy De Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox, intitulado *Religious movements in Central Africa: a theoretical study*, em que os autores apresentam a existência de uma “cultura comum” entre os povos da África Centro-Ocidental, destacando a flexibilidade existente entre as religiões tradicionais, que lhes concedia uma facilidade de adaptação, aceitação e incorporação do novo, sem que isso significasse mudança de suas estruturas religiosas.<sup>79</sup> Aqui, diante de uma conjuntura cada vez mais repressiva contra líderes religiosos afro-cariocas e com a rápida propagação do espiritismo kardecista, somadas às visíveis similaridades entre os credos, destaco que, diante de todo processo de crioulização iniciado em solo africano, ao final do século XV, o contato no Oitocentos com a doutrina kardecista teria sido a absorção mais tranquila em todo esse processo que se desenrolou ao longo dos séculos.

Ressalto que o momento em que tais doutrinas eram veiculadas nos jornais da corte, o que se compreende hoje por Espiritismo Kardecista, estava ainda em formação. Não por acaso, as mesmas revistas que serviam para propagar a nova prática religiosa também reconheciam as dificuldades existentes para que ela se estabelecesse:

Sou forçado á dizer que, mesmo relativamente a formação de *mediums* o nosso primeiro anno de tirocínio foi quase estéril. Poucas vezes ensaiámos no correr das

---

<sup>78</sup> REVISTA ESPIRITA. Rio de Janeiro. Primeiro Anno - N. 3, março de 1875, p. 93.

<sup>79</sup> CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. *Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study. Comparative Studies in and History*, v. 18, n. 4, p. 458-475, out. 1976.

nossas sessões, d'ahi talvez tenha resultado não contarmos em nosso seio maior numero de sócios com suas faculdades mediúnicas desenvolvidas.<sup>80</sup>

Creio que, a essa altura, as religiões afro-cariocas não passavam pelo mesmo desconforto na formação. Como já demonstrado, o século XIX marcou a iniciação ritualística ou a feitura de santo, como já era conhecida, o que possibilitava aos participantes a incorporação e, portanto, a continuidade da crença, da religião propriamente dita.

Cabe, a essa altura, retornar à realidade de Laurentino Inocêncio dos Santos e aos vários reveses sofridos em sua trajetória. No mesmo ano em Francisco Corrêa Dutra era ainda estudante de medicina e publicou dois folhetins no *Diário de Notícias*, no mês de outubro, o mesmo veículo de comunicação publicaria outro folhetim com o título: **Magnetismo, sonambulismo, spiritismo e cartomancia**.<sup>81</sup> Com a mesma intenção dos folhetins de Corrêa Júnior, qual seja, fazer com o que público leitor desacreditasse por completo das práticas compreendidas como “charlatanismo”, o autor do folhetim do dia 2 de dezembro, que assina como J. S., ao tratar do spiritismo, destacou:

O spiritismo consiste no poder de fazer comparecer os espíritos, isto é, de fazer sahir do pó das catacumbas aquelles que nelas foram depositados ha longo tempo, isto afim de virem responder a questão que se lhes propõe. Se no magnetismo, e no sonambulismo, achamos alguma cousa realmente existente, aqui nada se encontra que não seja pura fantasmagoria; nada, absolutamente nada, existe de admissível em tão grosseiro charlatanismo e faz pasmar que homens que campam de inteligentes, se deixem levar pelos espetáculos grosseiros de uma nigromancia digna de séculos mais afastados; será porque á testa dos spiritistas se acha alguém que possa merecer-lhe importância e crédito? Talvez.<sup>82</sup>

O que pretendo destacar não é o propósito de estereotipar as práticas, isso já está posto, mas quero ressaltar o que corria na imprensa e chegava aos ouvidos das mais variadas classes sociais, que era a possibilidade de fazer um determinado espírito sair do pó das sepulturas e se colocar diante dos seres vivos para atender suas demandas. Não há nada mais forte do que isto dentro do cosmograma baongo, como já exposto: a possibilidade de comunicação com o morto e que, por meios ritualísticos, este interferisse na vida dos vivos. Analisar as denúncias contra o kardecismo na imprensa e até mesmo sua defesa via publicações como a *Revista Espirita* é apenas uma das possibilidades de se compreender como a nova doutrina chegava aos ouvidos da população brasileira, em especial aos seguidores de cultos afro-brasileiros. Mesmo não sendo a única, é uma excelente

---

<sup>80</sup> REVISTA ESPIRITA. Rio de Janeiro. Primeiro Anno - N. 1, janeiro de 1875, p. 16.

<sup>81</sup> *Diário de Notícias*, 02 dez. 1870.

<sup>82</sup> *Diário de Notícias*, 02 dez. 1870.

possibilidade de observar como os elementos litúrgicos se encontravam e abriam possibilidades para novos rearranjos sagrados no Rio de Janeiro em finais do Oitocentos.

Dentro de uma sociedade em que os discursos raciais presentes na formação dos intelectuais da nação, principalmente nos cursos de direito e medicina, as ideias de uma nova doutrina que se apresentava como científica seriam fruto de estudos e aprofundamentos, assim, o espiritismo kardecista foi ganhando cada vez mais adeptos dentro das elites brasileiras. A mesma imprensa que criticava, abria espaço para demonstrar como cresciam nos mais variados espaços as novas ideias recém-chegadas à corte:

Tem sido muito procuradas nas livrarias do Sr. Dupont, á rua de Gonçalves Dias, as diversas obras de espiritismo. Differentes sectários desta sciencia, presididos pelo Sr. Carlos Torres Homem, pretendem divulgar tão curiosas matérias, entretendo o espírito e alargando as cogitações sobre as sciencias sobrenaturaes. São curiosíssimos os volumes que aquella acreditada livraria tem sobre este assumpto.<sup>83</sup>

A divulgação prontamente ganhou as livrarias da cidade; em termos de aceitação, a transição para o século XX mostraria que até mesmo nos tribunais o kardecismo ganhava maior aceitação diante dos cultos associados à influência africana. Portanto não é difícil compreender dois caminhos que aproximaram tais crenças ainda no século XIX: as semelhanças de doutrinas, principalmente no contato com os mortos resultando em cura e escolhas no mundo dos vivos, e a aceitação de suas doutrinas. Afinal, vale ressaltar que nenhuma das lideranças presas analisadas até aqui, que responderam a demorados inquéritos policiais e posteriores processos, negava seus credos e celebrações, tentando apenas fugir, não por acaso, da alcunha de feiticeiros. Mas é evidente que nenhum ser humano, em qualquer contexto, gostaria de visitar as dependências da detenção na corte, que em nada deixavam a dever às cadeias superlotadas e sem estrutura dos mais variados estados brasileiros da atualidade. Portanto criar possibilidades que os afastassem da chance de serem levados ao xadrez era algo a ser valorizado pelos participantes.

### **5.3 Concorrência e possibilidades: médicos x curandeiros**

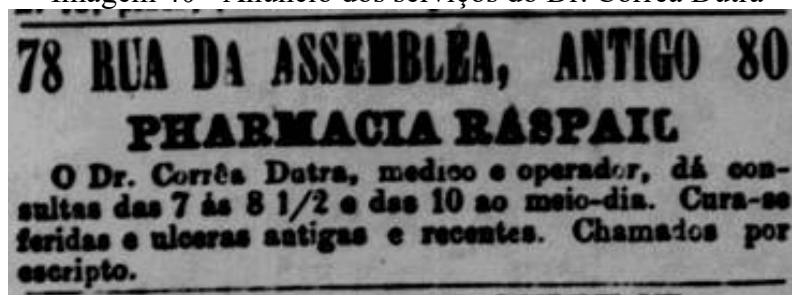
Um ano depois de formado, o jovem doutor Francisco Corrêa Dutra Júnior lança mão novamente da imprensa, mas para divulgar seu ofício, desenvolvido na Rua da Assembleia, número 78, destacando-se como médico e operador. Suas consultas eram diárias, das 7 horas às 8 horas e 30 min, com pausa para o almoço, retornando às 10 horas e estendendo-se até o

---

<sup>83</sup> *Diário de Notícias*, 13 ago. 1870.

meio-dia. Sua especialidade era curar feridas e úlceras, antigas e recentes, sífilis e fazer curativos, ou seja, um pouco de tudo para um início de carreira (Imagem 40).<sup>84</sup>

Imagem 40 - Anúncio dos serviços do Dr. Corrêa Dutra



Fonte: JORNAL DO COMMERCIO, 10 nov. 1875.<sup>85</sup>

O anúncio repetiu-se por mais duas vezes no período de um mês, demonstrando que ele precisava angariar clientela, estabelecer uma rede de confiança entre paciente e médico e mais do que isso, vencer a concorrência daqueles que angariavam grande parte da confiança no tratamento de qualquer sorte de enfermidade, os curandeiros, que nada mais eram do que os líderes religiosos afro-cariocas trabalhando na corte. O endereço escolhido para sua atuação profissional era um grande ponto comercial da corte, divisa das freguesias da Candelária e São José. A Rua da Assembleia tinha esse nome por levar ao prédio da Câmara dos Deputados. Bem ao lado ficava o Paço, sede administrativa do Império, próximo ao hospital da Santa Casa de Misericórdia, ou seja, ele sofreria naturalmente a concorrência de vários outros consultórios médicos do período. Entretanto um olhar mais atento para as ruas vizinhas torna possível perceber que, na esquina bem próxima de seu ponto, estava nada mais nada menos que o bar de Laurentino Inocêncio dos Santos, local que já destaquei, estrategicamente estabelecido, em uma movimentada rua por onde passavam enfermos e todo tipo de clientela. Por se tratar da região portuária da cidade, o ponto comercial do curandeiro da Glória, além de fornecer a seu dono os proventos advindos da atividade, servia também para divulgar suas atividades curativas e religiosas.

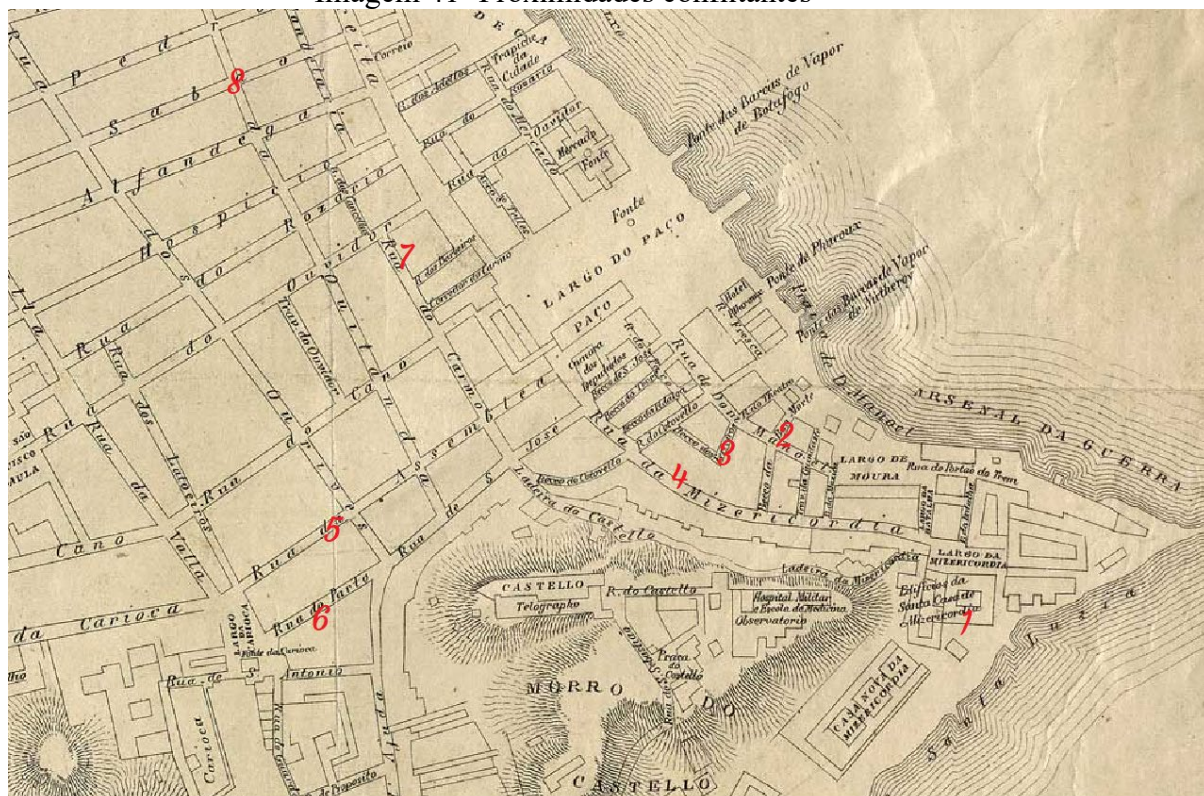
Vale destacar que, na mesma região, vivia o *nganga* Francisco Firmo, na Travessa de Dom Manuel, antigo Beco da Boa Morte, e entre sua casa e o bar de Laurentino estava a casa do africano mina Francisco Antônio, de 69 anos, localizada no Beco dos Ferreiros. Pela proximidade que se evidencia na Imagem 41, do Guia Plano da Cidade, de Roberto Leeder,

<sup>84</sup> *Jornal do Commercio*, 16 set. 1875.

<sup>85</sup> *Jornal do Commercio*, 10 nov. 1875.

fica impossível supor que o jovem Dr. Corrêa Dutra Júnior não ouvisse diariamente falar em seus “concorrentes” vizinhos.

Imagem 41- Proximidades conflitantes



Fonte: LEEDER, 1858.<sup>86</sup>

- 1- Hospital da Santa Casa de Misericórdia
- 2- Casa do Nganga Francisco Firmo
- 3- Zungú do africano mina Francisco Antônio
- 4- Bar de Laurentino Inocência dos Santos
- 5- Consultório do Dr. Corrêa Dutra
- 6- Consultório do Dr. Benjamin Baptista
- 7- Consultório do Dr. Carlos Betencourt
- 8- Lourenço, preto mina<sup>87</sup>

<sup>86</sup> LEEDER, Roberto. *Guia Plano da Cidade do Rio de Janeiro 1858*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart309960/cart309960.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart309960/cart309960.jpg). Acesso em: 21 jan. 2020.

<sup>87</sup> LMCDC f. 3407, 27/07/1884. O africano mina de 55 anos foi conduzido à Detenção, um mês antes de Francisco Firmo, por ser “encontrado em prática de feitiçaria”. Ao analisar a prisão de Lourenço mina, os autores de *No labirinto das nações* afirmaram para o campo do sagrado: “os minas, não há dúvida, comandam o espetáculo”. Pelo exposto até aqui sobre o interior das casas afro-cariocas, tendo a discordar de tal ideia de supremacia, tendo em vista o profundo diálogo e as trocas no campo do sagrado promovidos, ao longo de todo o período, por bacongus, ambundos e ovimbundos. Pela repetição de elementos e práticas, criando uma noção de repertório oferecido por esses grupos étnicos, acredito que também exerceram protagonismo no “espetáculo”. Ver: SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 167.

Dessa forma, é possível afirmar que o médico em questão já conhecia a fama dos vários líderes religiosos da corte bem antes de tornar-se subdelegado de polícia na freguesia da Glória. Existe aqui uma convergência de questões que futuramente colocariam Laurentino nas lentes da polícia, especificamente na mira do delegado graduado em um curso em que as ideias circulavam quanto à maneira de se compreender a nação, aliada à vida pública no que diz respeito ao acesso à política e suas decisões. O que os agentes das transformações da década de 1870 consideravam como o atraso da nação batia à porta de Francisco Corrêa Dutra desde seus estudos, mas, principalmente, após a formação e o início da atividade médica na Rua da Assembleia. No mesmo ano em que o *Jornal do Commercio* anunciava as atividades laborais do jovem médico, trazia também, na coluna dedicada aos óbitos, a nota de falecimento de seu pai, de mesmo nome, estando então com 55 anos. A causa da morte foi “Lymphatite”, sendo sepultado no dia 21 de outubro.<sup>88</sup> A missa de trigésimo dia de falecimento ocorreu na Matriz do Santíssimo Sacramento, no dia 22 de novembro, com convite na imprensa para que amigos e parentes comparecessem para tal homenagem.<sup>89</sup> Demonstra a inserção da família na elite local a escolha da igreja bem como a ampla divulgação da cerimônia.

Em 1877, o Dr. Francisco Corrêa Dutra ingressava na Sociedade Médica do Rio de Janeiro, instituição fundada em 1829, como sócio efetivo,<sup>90</sup> demonstrando seu alinhamento com o que se produzia e se pensava na esfera médica no Império. Creio que tal alinhamento o levou a ingressar no corpo administrativo da polícia, principalmente levando-se em conta que a forte concorrência no entorno de seu consultório o conduziu para outro ofício, que, de alguma forma, permitiria a ele exercer o que acreditava como verdade, advinda da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Assim, no dia 25 do mês de fevereiro de 1878, prestou juramento no exercício do cargo para o qual foi nomeado: subdelegado da freguesia da Glória.<sup>91</sup> Tomou posse no dia seguinte e iniciou sua nova jornada de trabalho: “**Subdelegacia** – Acha-se em exercício o Dr. Francisco Corrêa Dutra, o qual dará audiências às quintas-feiras, às 4 horas da tarde, á rua da Lapa n. 96, despachando diariamente em sua casa, á rua do Cattete n. 56”.<sup>92</sup>

Não por acaso, ocorre logo em seguida a primeira prisão de Laurentino, aqui já relatada, no mês de março do mesmo ano em que Corrêa Dutra tomou posse no cargo. No

---

<sup>88</sup> *Jornal do Commercio*, 23 out. 1875.

<sup>89</sup> *Jornal do Commercio*, 20 nov. 1875.

<sup>90</sup> *Jornal do Commercio*, 14 jan. 1877.

<sup>91</sup> *Jornal do Commercio*, 25 fev. 1878.

<sup>92</sup> *Jornal do Commercio*, 27 fev. 1878.

mesmo mês, o subdelegado fez o capoeira Matheus Bispo assinar um termo de bem-viver por participar de “turbulências” na frente da matriz “por ocasião das eleições”.<sup>93</sup> Além de prisões por brigas e desentendimentos, Laurentino foi levado à detenção um mês depois de o subdelegado tomar posse, o que reforça minhas crenças de que já nutriam um desentendimento desde o tempo em que este dava consulta em seu consultório a poucos metros do bar de Laurentino e de outras casas afro-cariocas.

#### 5.4 Trânsitos e possibilidades

Voltando o olhar a Laurentino, depois de passar pelos infortúnios envolvendo a sanha do médico subdelegado, ao que tudo indica teve um período de tranquilidade para realizar as atividades litúrgicas em sua casa. Esse hiato entre 1879 e 1890 serviu para apresentar um súdito do Império, letrado, conhecedor de seus direitos e possibilidades. Em 1884, dirigiu-se à Ilustríssima Câmara Municipal, propriamente à Comissão de Obra e Fazenda, solicitando uma “retribuição mensal” por conservação das ladeiras do Guararapes, do Imperador e do Cerro Corá.<sup>94</sup> É possível supor que, por trás dos cuidados, não estava simplesmente o sentimento de morador que deseja preservar seu bairro, mas sim a visão de um investimento, já que a melhoria no acesso resultaria na facilidade para clientes e fiéis antigos e novos, tendo em vista que sua fama crescia na cidade.

No dia 17 de julho do mesmo ano, seis meses depois da solicitação, o pedido de Laurentino foi aceito pela referida comissão, qual seja, a “conservação de calçamento” das ruas que davam acesso a sua casa.<sup>95</sup> A liberação foi feita pelo barão de Quartim, Antônio Tomaz de Quartim, que era vereador na ocasião e recebeu o título nobiliárquico em fevereiro do mesmo ano.<sup>96</sup> Os valores não foram pagos de imediato, somente no dia 9 de setembro a Ilustríssima Câmara Municipal autorizava, com a anuência do barão, as quantias solicitadas por Laurentino.<sup>97</sup> Talvez a demora no reembolso dos valores tenha levado o curandeiro da Glória a lançar mão no mesmo ano de 1884 de um empréstimo com Antônio Lopes de Andrada e Silva, tendo, para tal, assinado confissão de dívida em cartório, na presença do tabelião Higino José Goulart, no dia 9 de junho de 1884.<sup>98</sup>

---

<sup>93</sup> *Jornal do Commercio*, 03 mar. 1878.

<sup>94</sup> *Jornal do Commercio*, 23 jan. 1884.

<sup>95</sup> *Jornal do Commercio*, 20 jul. 1884.

<sup>96</sup> VASCONCELOS, Barão de; VASCONCELOS, Barão Smith de. *Arquivo Nobiliarchico Brasileiro*. Lausanne, Suisse: Imprimeri La Concorde - MLCCCCXVIII (1918), p. 375-376.

<sup>97</sup> *Jornal do Commercio*, 15 nov. 1884.

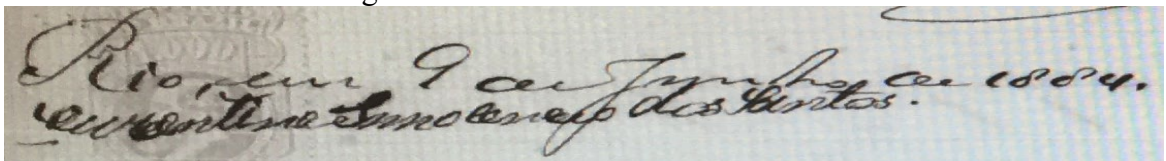
<sup>98</sup> BR\_RJANRIO\_5D\_0\_LNO\_0\_0382\_m0046.tif



Uma das casas de Laurentino Inocência dos Santos, a de número 3 da Ladeira dos Guararapes, foi hipotecada como garantia da pecúnia cedida por Antônio Lopes de Andrada e Silva, em um total de quinhentos e setenta e cinco mil réis. Laurentino se comprometia a pagar “dentro do prazo de um ano”, iniciando a contagem no dia 15 do mesmo mês, com juros de 6% pagos por trimestre. A confissão de dívida descortina um homem com pleno trânsito dentro da corte, mesmo sendo um súdito preto, com pais egressos do cativo, filha liberta após o nascimento, ou seja, sua companheira até uma determinada etapa da vida fora cativa. Ter acesso a crédito no século XIX significava a necessidade de construção de uma ampla rede de relacionamentos e sociabilidades, além de descortinar o universo particular dos envolvidos, por exemplo, a casa em que as celebrações religiosas ocorriam era a de número 5, já a residência oferecida em hipoteca para aquisição do empréstimo com Antônio Lopes de Andrada e Silva era a de número 3, na verdade, onde residia com sua família.<sup>99</sup>

A residência consistia em um prédio térreo, com uma porta no centro e duas janelas voltadas para a frente, contando com duas salas, dois quartos, cozinha, “affoalhada e não forrada”,<sup>100</sup> medindo 3 metros de frente e 6 metros de fundo. Vizinhos no mesmo terreno João Borges ao lado e aos fundos João Corrêa, o foreiro do terreno era a Ilustríssima Câmara Municipal, arrematado por Laurentino Inocência dos Santos em praça pelo Juízo dos Feitos de Fazenda.<sup>101</sup> Demonstrando além de uma rede de sociabilidade que lhe permitia crédito em uma sociedade com pouca liquidez de moeda circulante, pois, segundo Fragoso e Florentino, a primeira metade do século XIX foi marcada por um amplo endividamento das elites fluminenses bem como das classes menores, fruto, segundo esses autores, de uma precária liquidez seguida de uma forte concentração de renda.<sup>102</sup>

Imagem 42 - Assinatura de Laurentino

A photograph of a handwritten signature in cursive script. The text reads "Rio de Janeiro 9 de Junho de 1804. Laurentino Inocência dos Santos." The signature is written in dark ink on a light-colored, slightly textured paper.

Fonte: BR\_RJANRIO\_5D\_0\_LNO\_0\_0382\_m0046.tif.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> BR\_RJANRIO\_5D\_0\_LNO\_0\_0382\_m0045.tif

<sup>100</sup> Segundo o dicionário de Joseph Marques, affoalhar seria o mesmo que guarnecer a casa com madeira por baixo, ou seja, uma espécie de piso. MARQUES, Joseph. *Novo Dicionario das línguas Portuguezas, e Franceza, com termos latinos*. Tomo II. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1764, p. 78.

<sup>101</sup> BR\_RJANRIO\_5D\_0\_LNO\_0\_0382\_m0045.tif

<sup>102</sup> FLORENTINO, Manolo; FRAGOSO, João. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia: Rio de Janeiro, 1790-1840*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 205.

<sup>103</sup> BR\_RJANRIO\_5D\_0\_LNO\_0\_0382\_m0046.tif



A quantia solicitada por Laurentino Inocêncio dos Santos não era baixa para o período, quinhentos e setenta e cinco mil réis equivaliam a meio conto de réis, ou seja, metade de mil-mil réis. Não por acaso, precisou hipotecar sua casa para que o negócio fosse concluído diante do tabelião. Creio que o endividamento constante, seguido das renovações de créditos apontadas por Fragoso e Florentino, estendia-se para a segunda metade do Oitocentos, haja vista que o curandeiro da Glória, mesmo antes de completar o primeiro trimestre de 1884, quando venceria a parcela da dívida feita com Antônio Lopes de Andrada, teve seu nome protestado na praça no dia 3 de agosto e publicado para conhecimento público no *Jornal do Commercio*.

O tabelião J. C. Leite, do cartório situado na Rua do Hospício, número 18, lançou mão do protesto pela falta de pagamento de “uma letra 354\$ aceita por Vicente Julio Soares e endossada por Laurentino Innocencio dos Santos” (Imagem 42), sendo, na ocasião, desconhecido o endereço de ambos, chamados, portanto, para o pronto pagamento ou a explicação da falta dele.<sup>104</sup> É possível intuir que tanto as casas colocadas para o aluguel, comumente chamadas pelos jornais de *zungú*, além de seu bar na movimentada Rua da Misericórdia, tenham aberto portas para que constantemente lançasse mão de pequenos ou grandes empréstimos sempre que necessário. Dentro dos tribunais e juízos ele também transitava com desenvoltura, no mês de outubro de 1889 serviu de testemunha ao lado dos autores de um libelo em que se apresentavam questionamentos acerca da massa falida de Manuel Rodrigues Duarte.<sup>105</sup> Já em 1891, no mês de março foi ele quem apresentou um libelo contra Manoel Velloso. A coluna **TRIBUNAIS E JUIZOS**, do *Jornal do Commercio*, não apresentava maiores detalhes das comunicações referentes ao dia a dia dos tribunais cariocas, contudo é possível perceber que lançava mão de mecanismos legais sempre que acionava e era acionado pela justiça.

Cabe ressaltar que Laurentino e seus contemporâneos assistiram à queda e ascensão de um novo regime, e, em seu caso específico, as dificuldades enfrentadas pelas casas afro-cariocas aumentariam. A República marcaria a vitória dos médicos e acadêmicos, ao menos no quesito de leis que acabariam por criminalizar religiões e práticas de cura, contudo, mesmo antes do Código Penal de 1891, Laurentino teve sua tranquilidade litúrgica interrompida mais uma vez, no dia 2 de março de 1890, com cobertura do *Diário de Notícias* e da *Gazeta de Notícias*. Em ambos, a casa da Ladeira dos Guararapes foi apresentada como *zungú* e *de dar fortuna*. As informações não se encontraram, como geralmente acontecia em

---

<sup>104</sup> *Jornal do Commercio*, 03 ago. 1884.

<sup>105</sup> *Jornal do Commercio*, 16 out. 1889 e *Jornal do Commercio*, 06 nov. 1889.

semelhantes coberturas nas décadas anteriores, como a do próprio Laurentino.<sup>106</sup> Entretanto mesmo tais contradições permitem, uma vez mais, aproximar de sua realidade:

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

A polícia deu com elle no xadrez da 11ª estação policial.<sup>107</sup>

O foco voltava a ser a medicina, esse era o grande incômodo do Império, que ganhava mais força com o advento da República. Não por acaso, a casa foi associada não somente ao curandeirismo, mas à realidade dos *zungús*, sendo construída a narrativa do atraso, que remetia aos tempos coloniais, dessa forma, a *Gazeta* e o *Diário de Notícias* fizeram questão de ressaltar o antigo nome do logradouro, “Pendura Saia”.<sup>108</sup> Diferentemente do primeiro jornal, o *Diário de Notícias* deixa claro que Laurentino não fora preso, mas levado a prestar esclarecimentos diante de Justiniano Rodrigues, quarto delegado, que, após autuá-lo, tomou “as necessárias declarações, afim de ser o mesmo obrigado a pagar a multa”, que seria imposta pela inspetoria de higiene.<sup>109</sup> Portanto Laurentino não ficou detido como informou a *Gazeta*. Quem na ocasião “visitou” a detenção do Distrito Federal foi Alfredo Luiz Fernandes, pardo de 26 anos, solteiro, copeiro de profissão, morando na Rua das Laranjeiras, que vestia no momento da cerimônia calça e camisa brancas, paletó e colete escuros e chapéu branco.<sup>110</sup>

Acompanhou Alfredo, no mesmo carro da detenção, Emilio, 27 anos, de cor preta, morador na Rua de São Pedro, número 9, que vestia uma camisa branca e uma calça de brim de angola e paletó.<sup>111</sup> Também foi levado Raymundo Luciano, um senhor de 64 anos, preto, que morava na Rua Guanabara, número 7, e que, assim como os demais, também vestia camisa branca, senda a “calça de cor”, fraque e chapéu preto. Todos foram levados à detenção com a alegação de “estar em casa de dar fortuna e batuque”.<sup>112</sup> O *Diário de Notícias* apresentou mais detalhes, a prisão teria ocorrido por terem desacatado o subdelegado no

---

<sup>106</sup> Para maior aprofundamento no que tange ao Código Penal de 1891 e às práticas religiosas, ver: GOMES, Adriana. *Um “crime indígena” ante as normas e o ordenamento jurídico brasileiro: a criminalização do espiritismo e o saber jurídico na Nova Escola Penal de Francisco José Viveiros de Castro (1880-1900)*. 2017. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

<sup>107</sup> *Gazeta de Notícias*, 03 mar. 1890.

<sup>108</sup> *Diário de Notícias*, 03 mar. 1890.

<sup>109</sup> *Diário de Notícias*, 03 mar. 1890.

<sup>110</sup> Livro de Matrícula da Casa de Detenção do Distrito Federal [LMCDDF], f. 915, 02/03/1890.

<sup>111</sup> LMCDDF, f. 916, 02/03/1890.

<sup>112</sup> LMCDDF, f. 917, 02/03/1890.

momento em que “investigava-os de sua procedência”.<sup>113</sup> O fato é que não existe no mesmo livro de matrícula nenhum registro da entrada de Laurentino. Isso significa que nem levado à instituição ele foi ou, caso tenha comparecido, tinha, por meio de alguma estratégia, conseguido se livrar do xadrez. Se for levada em conta a rede de sociabilidades construída por Laurentino ao longo de uma série de empréstimos, pagamentos, promissórias e, principalmente, por atuar por anos como respeitado líder religioso, posso deduzir que ele tenha angariado respeitabilidade entre as elites imperiais e republicanas, o que evitou sua prisão.

Também não é possível descartar que antigos desafetos tenham voltado o foco para o curandeiro da Glória no ano de 1890. O fato é que, desde que ocupou a subdelegacia da Glória no ano de 1878, Francisco Corrêa Dutra não deixaria mais de se fazer presente nos espaços de poder da nação. Quando efetuou a terceira prisão de Laurentino, no ano de 1879, passou a ocupar, além do cargo de subdelegado, o de cirurgião adjunto, no Corpo Militar da Polícia da Corte, no Estado Maior, no quartel da Rua Evaristo da Veiga.<sup>114</sup> O Dr. Corrêa Dutra permaneceu por longa data no cargo de cirurgião adjunto e ocupava tal cargo quando da prisão de Laurentino em 1890.<sup>115</sup> Pelo longo tempo trabalhando dentro do Estado Maior, ocupando o mesmo cargo, não é difícil intuir que exercesse alguma influência na caça aos curandeiros. Naquele momento, Corrêa Dutra, além de doutor, já ocupava o posto de Major dentro da polícia, Capitão Honorário do Exército, e já tinha sido condecorado com a Ordem da Rosa, no grau cinco de oficial.<sup>116</sup> No ano de 1893, deixaria o cargo de cirurgião adjunto para ocupar o alto cargo de segundo delegado auxiliar da Polícia da Capital Federal.<sup>117</sup> No ano seguinte, ocuparia interinamente o posto de Chefe de Polícia do Distrito Federal, maior posto da polícia no Rio de Janeiro.<sup>118</sup>

Ao que tudo indica, mesmo ocupando cargos públicos, o Dr. Corrêa Dutra não teria deixado de clinicar, pois, no ano de 1880, figurou no *Almanak Laemmert* como “capitalistas e proprietários”, sendo os seus endereços em destaque o do já conhecido consultório na Rua da

---

<sup>113</sup> *Diário de Notícias*, 03 mar. 1890.

<sup>114</sup> Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil, e industrial do Império do Brasil para 1879, p. 295.

<sup>115</sup> Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil, e industrial do Rio de Janeiro para 1891, p. 301.

<sup>116</sup> Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil, e industrial do Rio de Janeiro para 1891, p. 301.

<sup>117</sup> Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil, e industrial do Rio de Janeiro para 1893, p. 288.

<sup>118</sup> ABREU, Alzira Alves (coord). *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/DUTRA,%20Francisco%20Correia.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2020.

Assembleia, número 78, e o da Rua Bela da Princesa, número 15.<sup>119</sup> Dessa forma, é possível imaginar que a existência de curandeiros, principalmente dos mais famosos, continuaria a trazer transtornos para os que exerciam a medicina oficial. O referido almanaque traz, no ano de 1891, outro endereço do médico na Rua Bela da Princesa, situada no Catete, mas dessa vez com o número 29.<sup>120</sup> Se era um novo imóvel ou se foi até mesmo um erro do almanaque, o fato é que existia um consultório bem próximo à casa de Laurentino, o que provavelmente aumentaria as tensões entre os dois agentes da cura. É sabido que o Dr. Corrêa Dutra desempenhou seu ofício na Rua Bela da Princesa, logradouro que ganhou esse adjetivo para diferenciar-se da Rua da Princesa, paralela à Príncipe dos Cajueiros, onde ocorriam feituças de santo e onde também atuava um líder por nome de Laurentino. Anos mais tarde, na República, a rua passaria a ter o nome do Dr. Francisco Corrêa Dutra – Rua Dr. Corrêa Dutra, simplificada, em 1917, para Rua Corrêa Dutra, nome que permanece até hoje no logradouro que corta o atual bairro do Flamengo, na Zona Sul da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. A homenagem póstuma deixa claro que não eram fracos os inimigos de Laurentino Inocêncio dos Santos.

Não surpreende que, no ano de 1891, no dia 1º e 2 de janeiro, novas denúncias contra o curandeiro da Glória figurassem na *Gazeta de Notícias*. Dessa vez, a narrativa construída não foi a da pura desqualificação dos rituais praticados, mas sim a da apresentação dos valores cobrados para diagnosticar e iniciar um tratamento, por exemplo, cobrar 12\$ por uma consulta, sendo o valor para tratamento de 300\$ a 400\$.<sup>121</sup> Acredito que os valores fossem altos para o período, ultrapassando, inclusive, os cobrados pelos médicos, e, se correta estiver tal hipótese, o anúncio serviria para demonstrar ainda mais como a população perderia, inclusive financeiramente, frequentando as casas de curandeiros. Ressalto que a tônica dos anúncios de consultórios de medicina na cidade do Rio de Janeiro seguia o padrão da Imagem 40, referente ao consultório do Dr. Francisco Corrêa Dutra, em que se destacavam em negrito o endereço, o nome do médico em questão, em letras menores suas especialidades, dia e hora de atendimento, sem, contudo, indicar valores de consultas. O que ocorria eram situações semelhantes ao anúncio do Dr. Carlos Bittencourt:

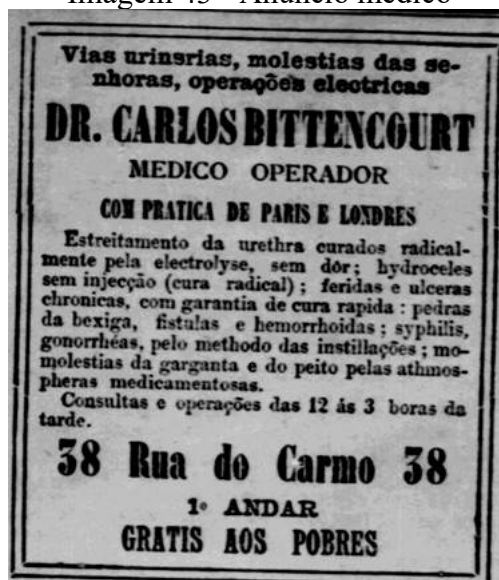
---

<sup>119</sup> Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil, e industrial do Império do Brazil para 1880, p. 619.

<sup>120</sup> Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil, e industrial do Rio de Janeiro para 1891, p. 301.

<sup>121</sup> *Gazeta de Notícias*, 1 e 2 jan. 1891.

Imagem 43 - Anúncio médico



Fonte: *Jornal do Commercio*, 04 jan. 1890.<sup>122</sup>

O médico, especialista em vias urinárias, com promessas de cura de estreitamento da uretra, retiradas de pedras da bexiga, fístulas e hemorroidas, tudo sem dor e de forma rápida, apresenta sua formação europeia, além de uma instigante observação: **Grátis aos pobres** (Imagem 43). Isso reforça a possibilidade de intuir que Laurentino, já plenamente estabelecido como dissipador de males físicos e espirituais nos idos de 1890, podendo postular o que bem entendesse quanto aos valores cobrados, pautado em sua fama. A reputação, sempre que possível, era colocada em destaque: “medico operador com pratica de Paris e Londres” como fez o Dr. Carlos Bittencourt, tentando atrair pacientes para a Rua do Carmo, número 38. Cabe lembrar que a tese publicada do Dr. Corrêa Dutra e que deu a ele o título de doutor em medicina versava sobre o tratamento dos estreitamentos orgânicos da uretra.<sup>123</sup> Se minha hipótese de que o então cirurgião adjunto trabalhando no Estado Maior da polícia mantinha seus consultórios abertos, entre eles o da Rua da Assembleia, número 78, a presença do Dr. Carlos Bittencourt provavelmente o incomodaria bastante, por tratar das mesmas enfermidades, com gratuidade para os mais pobres, e pelo fato de que o consultório da Rua do Carmo, 38, ficava na esquina da Rua Assembleia, ou seja, a quatro minutos a pé do seu.

É provável que, para além da filantropia do Dr. Bittencourt, incomodava aos doutores como Corrêa Dutra o fato de um curandeiro, reconhecidamente um líder religioso, cobrar

<sup>122</sup> *Jornal do Commercio*, 04 jan. 1890. O mesmo anúncio se repetiu em dias alternados por todo o mês de janeiro, sempre com a oferta de gratuidade aos mais pobres.

<sup>123</sup> *Jornal do Commercio*, 26 jan. 1875.

caro por suas consultas e tratamentos, mantendo por anos uma considerável clientela, enquanto médicos precisavam disputar clientela fazendo constante uso dos anúncios nos jornais.

### 5.5 “Heranças” e espólios de Laurentino...

O curandeiro da Glória cruzaria a *Luvemba* atravessando a Calunga no ano de 1895, passando a habitar a *pemba*, ou seja, o mundo dos mortos, isso com aproximadamente 74 anos, uma idade longa para o século XIX e significativa para se liderar uma casa afro-brasileira. Com a saída de cena do curandeiro da Glória, sua filha Júlia Luiza dos Santos assumiu as responsabilidades como inventariante e responsável por seu espólio. Dessa maneira, deixou-se conhecer o patrimônio construído ao longo de sua profícua caminhada como líder religioso em uma das mais importantes freguesias urbanas do Oitocentos.

A casa de Laurentino, na Ladeira dos Guararapes, número 5, destinava-se às celebrações, como ficou registrado no livro de matrícula da Casa de Detenção da Corte, em 1879.<sup>124</sup> Já a casa de número 3 era a residência da família, a mesma hipotecada no empréstimo com Antônio Lopes de Andrada e Silva.<sup>125</sup> O terreno em questão: “medindo de frente 103 metros, com 36 metros de fundos, por 94 metros de comprimento, todo plantado de árvores frutíferas e capinzal, avaliado a 100\$000 o metro ou o total de 10.000\$000, situados na Ladeira dos Guararapes n. 3”.<sup>126</sup> Destaco que a casa de Laurentino diferia da casa dos demais líderes religiosos do Oitocentos, no que tange à questão do espaço. A descrição apresentada por Corrêa Dutra no *Diário de Notícias*, quando tratou dos “Feiticeiros da Corte”, mostra que a casa da Glória oferecia um amplo espaço com árvores e plantas, o que permite intuir que, dos fitoterápicos apresentados no capítulo anterior, a maioria ou sua totalidade estivesse à mão de Laurentino. A expertise adquirida pelo curandeiro pode ter sido facilitada pelo amplo contato com a terra e seus produtos, durante longo tempo, em seu quintal.

No mesmo número 3, existia “uma casa térrea”, “ferrada, chão, de porta e duas janelas na frente e coberta de telhas, dividida em 2 quartos e duas salas”.<sup>127</sup> Além de “uma meia água, que mede 5 metros e 70 centímetros de largura, tendo nessa meia água um quarto em

---

<sup>124</sup> LMCDC, f. 71, 07/01/1879.

<sup>125</sup> BR\_RJANRIO\_5D\_0\_LNO\_0\_0382\_m0046.tif.

<sup>126</sup> *Jornal do Commercio*, 27 mar. 1897.

<sup>127</sup> *Jornal do Commercio*, 27 mar. 1897.

bom estado, avaliada em 1.500\$000”.<sup>128</sup> Laurentino constantemente era acusado de ser dono de *zungú*, isso significa dizer que, por vezes, alugava quartos e espaços, antes da República, para escravos que viviam por si, além de livres e libertos. Com o fim da monarquia, as acusações de ser tal espaço um *zungú* não arrefeceram, continuando ele, portanto, a alugar quartos para quem pudesse pagar. Creio que a divisão desses espaços se encontra descrita a seguir:

Três casinhas; espécie de avenida, à mesma Ladeira n. 3, cobertas de telha, forradas e assoalhadas, de porta e janelas na frente, cada uma dividida em quarto, sala e cozinha, divisões de madeira, medindo de frente 10m por 3m, 50 de fundos, avaliados todos em 2.500\$000.<sup>129</sup>

Essa seria mais uma fonte de renda de Laurentino que estaria associada diretamente a sua prática religiosa. Talvez por isso, os profissionais da imprensa, ao longo de todo o século XIX, associaram *zungús* às *casas de dar fortuna*. Os profissionais da Casa de Detenção não fizeram por menos e, ao longo de todo o Oitocentos, relacionaram as duas funções. Portanto sempre caminharam juntos *zungús*, *dar fortuna* e batuques. Por diversão ou por questões litúrgicas, uma coisa ajudava a divulgar a outra, assim como o bar na Rua da Misericórdia servia para angariar adeptos para a sua crença, além de doentes que buscavam a cura de males físicos no caminho da Santa Casa de Misericórdia.

Existia ainda outra pequena casa no mesmo endereço, “fornada e assoalhada, dividida em sala e cozinha, medindo 2m, 60 de frente por 5m, 60 de largura, avaliado em 250\$”, além de uma coqueira, “coberta de zinco, chã com 8m, 50 de comprimento, por 3m, 60 de largura, avaliada em 250\$000”, também no mesmo endereço e número.<sup>130</sup> A publicação, feita na coluna EDITAES, a pedido do Dr. Bernardo Jacinto da Veiga, juiz sub-pretor da Sexta Pretoria do Distrito Federal, foi repetida no dia 19 de maio do mesmo ano de 1897, a pedido do Dr. Diego José de Andrada Machado, praticamente com o mesmo conteúdo, tendo a finalidade de tornar pública a futura realização do leilão, menos a demonstração de surpresa com a descoberta de outros bens pertencentes ao curandeiro da Glória, estes na freguesia de Inhaúma.<sup>131</sup> As informações se completavam no que se refere ao patrimônio localizado fora de sua conhecida área de atuação.

Na freguesia de Inhaúma, Laurentino era dono de um terreno na Rua Eliza, “sem muro”, medindo 11 metros de frente com 11 de fundo, sendo 50 de comprimento, no meio do

---

<sup>128</sup> *Jornal do Commercio*, 27 mar. 1897.

<sup>129</sup> *Jornal do Commercio*, 27 mar. 1897.

<sup>130</sup> *Jornal do Commercio*, 27 mar. 1897.

<sup>131</sup> *Jornal do Commercio*, 19 abr. 1897.

qual existiam duas casas unidas em forma de chalé. As construções eram de tijolos e estuque, “divididas em sala, quarto e cozinha cada uma, tendo na frente 2 janellas, e uma porta de cada lado, e com 5 janellas nos lados, forrada e assoalhada”.<sup>132</sup> Esses imóveis na Rua Eliza provavelmente abriram a possibilidade de Laurentino ter sido remunerado com seu aluguel tal como o era nas casas da Ladeira dos Guararapes, na Glória. Na mesma freguesia, foi também dono de cinco lotes de terrenos na Estrada de Inhaúma, medindo 114 metros de frente por 78 de fundos, tendo 84 metros de comprimento, avaliados em 1.100\$. Na Rua Paraíso, foi dono de quatro lotes de terrenos, dos números quatro até o sete, todos medindo 11 metros de frente com a mesma largura de fundos, com 50 metros de comprimento, na mesma rua, sendo no número um com 12 metros de frente com 50 de comprimento.<sup>133</sup> Existia ainda um terreno na Rua Quinze de Novembro, que se iniciava na Estrada do Engenho da Pedra, finalizando na Rua da Regeneração.<sup>134</sup> O terreno media 22 metros de frente, “com igual largura nos fundos, tendo de extensão 66 metros”, avaliado em 500\$. Além desse, havia um terreno menor, na mesma freguesia, medindo 11 metros de frente, “com igual largura nos fundos e com 50 metros de extensão”, localizado na Rua Elisa, avaliado em 250\$.<sup>135</sup>

Ironicamente, a Sexta Pretoria do Distrito Federal estava situada na Rua do Catete, número 7, mesmo logradouro em que residia o Major Dr. Francisco Corrêa Dutra. Ali ocorreria o leilão de seu espólio, a pedido de Júlia Luiza dos Santos. O que é preciso ressaltar é que, ao longo de sua vida, Laurentino construiu um patrimônio interessante para o contexto, sendo que algumas atividades se cruzavam, como *zungús* e casas religiosas, pejorativamente conhecidas como *de dar fortuna*, bem como o bar na Misericórdia. É bem provável que os imóveis da freguesia de Inhaúma também servissem de aluguel como o da Ladeira dos Guararapes. Contudo os vários empréstimos e hipotecas realizados ao longo da vida de Laurentino colocaram em risco o patrimônio deixado para Júlia Luiza dos Santos:

[...] a de trazer a público pregão de venda e arrematação, às portas deste juízo, a quem der e maior lance offerecer, os bens pertencentes ao espolio do finado Laurentino Innocencio dos Santos, para pagamento, não só a um credor hypothecario como a diversos outros credores [...]<sup>136</sup>

---

<sup>132</sup> *Jornal do Commercio*, 27 mar. 1897.

<sup>133</sup> *Jornal do Commercio*, 27 mar. 1897.

<sup>134</sup> Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil, e industrial da Republica dos Estados Unidos do Brasil, Districto Federal, para 1915, p. 1499. v. 1.

<sup>135</sup> *Jornal do Commercio*, 19 maio 1897.

<sup>136</sup> *Jornal do Commercio*, 27 mar. 1897.



O patrimônio de Laurentino não foi leiloado no ano de 1897, como se evidencia no anúncio de setembro de 1899 (Imagem 44), muito provavelmente por conta de suas dívidas e hipotecas, que, após sua morte, caíram na responsabilidade de Júlia Luiza dos Santos.

Imagem 44 - Leilão do espólio de Laurentino

dores.

**PREDIOS**  
E  
**TERRENOS**  
SITOS A  
**3 Ladeiras dos Guararapes 3**  
NO MORRO DO CORCOVADO  
**A. PINHEIRO**  
AGENCIA  
4 RUA DA ALFANDEGA 4  
autorizado por alvará do  
Exm. Sr. Dr. Diogo José  
de Andrada Machado,  
digníssimo Juiz da 6.  
Pretoria

**VENDERÁ EM LEILÃO**  
AMANHÃ  
QUARTA-FEIRA 6 DO CORREXTE  
ÀS 3 1/2 HORAS DA TARDE  
EM SUA AGENCIA

os predios e terrenos situados a ladeira dos Guararapes n. 3, no Corcovado, lado das Laranjeiras, pertencentes ao espólio do finado Laurentino Inocencio dos Santos.

Na agencia do annunciante encontrará os interessados uma planta dessas propriedades, cujas divisas estão mareadas, para melhor conhecimento dos mesmos, por bandeirinhas.

Para garantia da compra, o licitante dará um sinal de 20 % do respectivo valor.

Venda livre e desembargada.

Fonte: JORNAL DO COMMERCIO, 05 set. 1899.<sup>137</sup>

Antes mesmo de o Dr. Diogo José de Andrada Machado tornar pública a intenção de leiloar os bens de Laurentino, em agosto de 1896 o Sr. Francisco Janeiro recorreria à mesma Sexta Pretoria do Distrito Federal solicitando que Dona Júlia Luiza dos Santos fosse notificada acerca de uma dívida de seu finado pai no valor de 874\$000 (oitocentos e setenta e quatro mil reis), tendo como prova os devidos papéis assinados bem como o testemunho de José Joaquim Rodrigues e José Pereira, apresentando dessa forma.<sup>138</sup> O juiz responsável pela

<sup>137</sup> *Jornal do Commercio*, 05 set. 1899.

<sup>138</sup> Fundo Pretoria do Rio de Janeiro - 6ª. Julia Luiza dos Santos/Inocencio dos Santos/Francisco. Ano 1896, número 603, maço 1132, p. 2.

condução do caso foi o mesmo que, um ano depois, tornaria pública a venda do patrimônio do finado Laurentino, o Dr. Diogo José de Andrada Machado.

A principal dificuldade do caso foi encontrar Dona Júlia Luiza dos Santos para ser notificada pelo oficial de juízo Augusto José Barreto, o qual, no dia 22 de agosto de 1896, informou ao Dr. Diogo José de Andrada Machado que por três vezes tentou localizar a suplicada na Ladeira dos Guararapes, número 3.<sup>139</sup> Destaco que, no intervalo de dezessete anos, a filha de Laurentino passou de “Julia liberta” para “Dona Julia Luiza dos Santos”, ganhando nome, sobrenome nos documentos oficiais, além de ser chamada de dona. É fato que a República acabou por decreto com todos os títulos e tratamentos nobiliárquicos, mas o ano era o de 1896, como cidadã do novo regime ela já era reconhecida, mas creio que os tratamentos ainda faziam parte do imaginário popular e tinham peso no contexto. Crédito a mudança no tratamento ao patrimônio angariado por seu pai ao longo de toda sua vida, o que a tornava uma egressa do cativo que agora administrava os espólios do finado pai.

Em uma quarta tentativa, o oficial de juízo Augusto José Barreto, não obtendo sucesso com a dona da casa de número 3 da Ladeira dos Guararapes, buscou auxílio na figura da vizinha Paulina, para que avisasse da intenção de seu retorno no dia seguinte, às 10 horas da manhã. E, mesmo com essa nova visita, o oficial não obteve êxito em sua missão.<sup>140</sup> Se era uma estratégia de Dona Júlia Luiza dos Santos, não sei, o fato é que, se era isso, desistiu da estratégia quando, no dia primeiro de setembro de 1896, apresentou-se diante do Dr. Diogo José de Andrada Machado, na sede da Sexta Pretoria do Distrito Federal, na Rua do Catete, número 7. Levou consigo uma procuração feita no cartório de Cantanhede Júnior, na Rua do Rosário, número 79, dando poderes ao Dr. Anacleto José dos Santos para tratar das questões referentes ao espólio de seu pai.

Em seu depoimento, Dona Júlia Luiza dos Santos disse conhecer Francisco Janeiro e que esse era amigo de seu finado pai, mas disse não saber da dívida reclamada pelo credor, o que creio ter sido uma estratégia previamente combinada com seu advogado, já que não eram surpresa as dívidas de seu velho pai. Não por acaso, questionou, inclusive, o reconhecimento da dívida feita a próprio punho por seu finado pai, ainda no ano de 1895, transcrita a pedido do juiz nas folhas quatro e cinco do processo. Entretanto o credor apresentou testemunhas. O primeiro depoimento foi de José Joaquim Rodrigo, português de 40 anos, trabalhador do comércio, que confirmou a amizade existente entre Laurentino Inocêncio dos Santos e que

---

<sup>139</sup> Fundo Pretoria do Rio de Janeiro - 6ª. Julia Luiza dos Santos/Inocêncio dos Santos/Francisco. Ano 1896, número 603, maço 1132, p. 2v.

<sup>140</sup> Fundo Pretoria do Rio de Janeiro - 6ª. Julia Luiza dos Santos/Inocêncio dos Santos/Francisco. Ano 1896, número 603, maço 1132, p. 5-5v.

era conhecedor da dívida de 874\$000 (oitocentos e setenta e quatro mil réis).<sup>141</sup> Verdade ou não, fato é que, além da filha, agora um amigo em comum corroborava os laços de amizade existentes no passado entre Laurentino e Francisco Janeiro, reforçando a ideia de formação de fortes laços de sociabilidade ao longo da trajetória de líder religioso afro-brasileiro nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro.

O segundo a prestar testemunho a favor de Francisco Janeiro foi o jovem José Pereira, brasileiro de 26 anos, solteiro e negociante de bilhetes. O jovem também confirmou que a quantia reclamada fora tomada por empréstimo de dinheiro e por aquisição de bilhetes de loteria. Uma das consequências da alta dívida seria a constante compra de bilhetes fiado por parte do curandeiro. Em tal período, não existia uma centralização de sorteios nem a loteria era administrada pelo Estado brasileiro. O que havia era uma série de loterias privadas, não sendo difícil, por isso, um endividamento via compra de bilhetes. Francisco Janeiro ressaltou que a confissão de dívida tinha sido assinada por Laurentino e, a pedido deste, também por Dona Júlia Luiza dos Santos.<sup>142</sup> A confissão de dívida assinada em 1884 com Antônio Lopes de Andrada e Silva foi feita apenas com a assinatura de Laurentino e das testemunhas necessárias. Se o depoimento de José Pereira estiver no limite da verdade, no ato da assinatura, em 1895, o curandeiro da Glória não estaria gozando de boa saúde, e a exigência da firma de sua filha serviria de garantia para quem fornecia um alto valor em empréstimo. E, se correto estiver o depoimento, confirmam-se as estratégias utilizadas pela filha de negar conhecimento das dívidas, já que via esvaír-se o patrimônio construído ao longo de uma vida por seu velho pai.

Não satisfeito com o depoimento apresentado por Dona Júlia Luiza dos Santos, no mesmo dia 1º de setembro, o credor formulou um contra-argumento e apresentou ao Dr. Diogo José de Andrada Machado. Afirmou que seu pedido era “santo e justo”, apresentou-se como “cambista de vendas de bilhetes de loteria volante” e que, por isso, constantemente vendia a crédito tais bilhetes a Laurentino Inocêncio dos Santos “e lhe emprestando dinheiro todas as vezes que elle precisava”. Essa informação batia com os dois depoimentos prestados por suas testemunhas. Reforçou ao juiz que tinha fortes laços de amizade com o finado e que, se este não tivesse falecido, seria padrinho de um de seus filhos.<sup>143</sup> Essa era, sem dúvida, uma das mais fortes representações de laços de solidariedade e sociabilidade ao longo do

---

<sup>141</sup> Fundo Pretoria do Rio de Janeiro - 6ª. Julia Luiza dos Santos/Inocêncio dos Santos/Francisco. Ano 1896, número 603, maço 1132, p. 10-11.

<sup>142</sup> Fundo Pretoria do Rio de Janeiro - 6ª. Julia Luiza dos Santos/Inocêncio dos Santos/Francisco. Ano 1896, número 603, maço 1132, p. 11v.-12.

<sup>143</sup> Fundo Pretoria do Rio de Janeiro - 6ª. Julia Luiza dos Santos/Inocêncio dos Santos/Francisco. Ano 1896, número 603, maço 1132, p. 15-15v.

Oitocentos, as relações estabelecidas na pia batismal, criando a possibilidade de estabelecimento do parentesco espiritual.<sup>144</sup>

Segundo Francisco Janeiro, Laurentino teria pedido a sua filha que também assinasse o documento, tendo em vista que sua dívida de 874\$000 “era sagrada”. Essa parte do depoimento apresentado por escrito reforça a ideia de que o curandeiro da Glória estivesse perto de sua finitude, já que teria usado palavras como: “reconhecia [a dívida] como verdadeira, e se por acaso viesse a falecer que ella supplicada [Dona Júlia Luiza dos Santos] pagasse [...]”<sup>145</sup> O procurador Arminio Vieira também fora apresentado como amigo íntimo de Laurentino e poderia atestar tudo que dizia Francisco Janeiro.

Sem tardar, o advogado Anacleto José dos Santos apresentou no dia seguinte um pedido de suspensão do processo, por cometimento de nulidade com base no Decreto 737 de 25 de novembro de 1850, em seus artigos 672 e 673 que versavam sobre as possibilidades de anulação de um processo.<sup>146</sup> Para tal, destacou que Laurentino Inocêncio dos Santos não tinha apenas Dona Júlia Luiza dos Santos como herdeira, mas também a menor Rita, de 18 anos, e que a jovem não fora citada no pedido e não tivera a oportunidade de apresentar um curador para defender seus direitos como parte no processo.<sup>147</sup>

Diante de tal revelação, o Dr. Diogo José de Andrada Machado declarou que a ação continha erros “irreparáveis” e, como a filha do finado Laurentino era menor e não fora citada na ação, não teve oportunidade de nomear representante para sua defesa. Francisco Joaquim, além de ter negado seu pedido de pagamento de uma alta quantia para o período, foi ainda obrigado a arcar com as custas do processo.<sup>148</sup> Por pura habilidade de seu advogado, Dona Júlia dos Santos e sua irmã Rita saíram vitoriosas da querela e mantiveram a esperança de controlar o espólio do pai.

O anúncio de venda dos bens de Laurentino tardiamente, no ano de 1899, deu-se evidentemente pela quantidade de credores e protestos apresentados à Sexta Pretoria. O fato é

---

<sup>144</sup> O parentesco espiritual via sacramento do batismo criava laços de solidariedade e compadrio, possibilitando pensar em tais estruturas mesmo fora dos muros da Igreja. Ver: FREIRE, Jonis. Família, parentesco espiritual e estabilidade familiar entre cativos pertencentes a grandes posses de Minas Gerais – século XIX. *Afro-Ásia*, v. 46, 2012, p. 34; GUEDES, Roberto. *Na pia batismal: família e compadrio entre escravos na Freguesia de São José do Rio de Janeiro (primeira metade do século XIX)*. 2000. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2000. Mimeografado.

<sup>145</sup> Fundo Pretoria do Rio de Janeiro - 6ª. Julia Luiza dos Santos/Inocêncio dos Santos/Francisco. Ano 1896, número 603, maço 1132, p. 15v.

<sup>146</sup> BRASIL. Decreto nº 737, de 25 de novembro de 1850. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/historicos/dim/DIM0737.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/DIM0737.htm) Acesso em: 29 jan. 2020.

<sup>147</sup> Fundo Pretoria do Rio de Janeiro - 6ª. Julia Luiza dos Santos/Inocêncio dos Santos/Francisco. Ano 1896, número 603, maço 1132, p. 17.

<sup>148</sup> Fundo Pretoria do Rio de Janeiro - 6ª. Julia Luiza dos Santos/Inocêncio dos Santos/Francisco. Ano 1896, número 603, maço 1132, p. 22-24.

que, após sua morte, o curandeiro da Glória continuou figurando nas páginas de jornais por conta de seu patrimônio, o que, sem dúvida, contribuiu para a demora na resolução da herança para suas filhas. Em 1897, a família viu-se exposta como de costume, dessa vez por José Gonçalves de Oliveira, que, em letras garrafais, publicou no *Jornal do Commercio*:

#### AO PUBLICO E AOS MEUS AMIGOS

Fica desta data em diante de nenhum efeito a procuração em causa própria que passei ao Sr. Manoel Pedro Ferreira Marques, passada pelo tabelião Dario Teixeira da Cunha, em 20 de Fevereiro de 1896, na qual dava poderes ao dito procurador para receber do espolio de Laurentino Innocencio dos Santos a quantia de 2.900\$000, que me é devida pelo espolio.

Faço esta declaração para prevenir o publico e os meus amigos, visto que desta data deixa o Sr. Marques de ser meu procurador, por eu cassar, como nesta data o faço, a dita procuração, e se alguém fizer qualquer transação com o dito Sr. Marques a meu respeito eu não me responsabilizarei.

Rio de Janeiro, 23 de Março de 1897. – *José Gonçalves de Oliveira*.<sup>149</sup>

Nota-se que as filhas de Laurentino não encontraram sossego, após a morte do pai, para viverem do fruto do trabalho dele, contudo não pretendo focar nas dificuldades, mas ressaltar quantas possibilidades se abriam para um líder afro-brasileiro se inserir politicamente na sociedade, sabendo acionar os meios públicos, quando necessário, construindo uma rede de proteção para que sua casa funcionasse por tanto tempo, bons aprendizes e importantes propagadores de conhecimento, não somente pela manutenção dos ritos, mas pelas proximidades de tais celebrações. Outro ponto a destacar é que os caminhos escolhidos para apresentar Laurentino demonstraram que líderes religiosos foram muito mais do que os desventurosos momentos de suas prisões, as exposições desrespeitosas nas páginas de jornais ou sofridas sessões diante das autoridades, respondendo a inquéritos policiais ou a processos. Não me refiro apenas a patrimônio; tais lideranças eram também responsáveis por momentos de alegrias, não sendo diferente com Laurentino, já que, muitas vezes, foi acusado de ser dono de *zungú*, e esses espaços eram associados a festa, comida, bebida.

Laurentino trabalhou até bem próximo de sua morte e, como ele, tantos outros filhos e descendentes dos últimos africanos desembarcados na corte como escravizados. Quando comparados com as primeiras manifestações do século XX, expostas aqui no primeiro capítulo, fica evidente que os rituais aqui apresentados foram a base para o que se chamaria de *candomblé* e *umbanda* no início dessa centúria. Portanto não somente a casa de Laurentino, mas a análise das celebrações ocorridas no Rio de Janeiro ao longo de todo o

---

<sup>149</sup> *Jornal do Commercio*, 24 mar. 1897.

Oitocentos, começando pelos cultos de aflição-fruição públicos do Campo de Santana e demais praças da cidade, passando para o interior das casas, com complexas cerimônias com objetivos variados, serviram para não só compreender a composição das religiões afro-brasileiras em seu momento crucial, mas, principalmente, seus desdobramentos nos anos seguintes do século XX.

## 5.6 “Amarrando os trabalhos”

Em 1885, momento em que a casa de Laurentino Inocêncio dos Santos estava em pleno funcionamento, além de seu bar e suas casas de aluguel, em uma conhecida rua do Rio de Janeiro, chamada e grafada a seu tempo por Rua Paysandu, deu-se uma grande celebração litúrgica, não diferente das demais apresentadas até aqui se não fosse a ampla presença de africanos. A rua continua a existir nos dias atuais, com diferença na grafia,<sup>150</sup> e está situada próxima ao atual Palácio Guanabara, moradia oficial dos governadores do Estado do Rio de Janeiro, à época, chamado de Palácio Isabel, justamente por abrigar a herdeira do trono e sua família. Nesse contexto, o local de celebração dos africanos, na Rua Paysandu, era o logradouro de acesso ao palácio, recebendo, por esse motivo, diversas melhorias, entre elas, palmeiras imperiais, símbolo do poder da monarquia e dos nobres.

O destaque dado pela imprensa, via jornal *O Paiz*, foi: o “régulo de Cabinda”,<sup>151</sup> informando que os presentes queriam “disfarçar magoas e lembrarem-se da pátria querida” e, para tal, utilizavam “a *marimba*”,<sup>152</sup> acompanhados de dois “garrafões de branca”, a cachaça, de “batusques e de um roçar de facas nas bordas dos pratos”. A polícia entrou no recinto, dando voz de prisão a todos os presentes.<sup>153</sup>

Carlos Eugênio Líbano Soares, ao trabalhar a mesma fonte em 1998, destacou que estava diante de um jongo, dada a característica de festa na narrativa.<sup>154</sup> Jongos ocorriam em espaços semelhantes ao das celebrações litúrgicas, basta destacar que, no ano de 1879, na Rua do Cajueiro, número 38, o africano Quintino Pacheco teve sua casa invadida pela polícia, e seus instrumentos musicais, entre eles o tambor, foram recolhidos pela polícia e

---

<sup>150</sup> Atualmente escreve-se Rua Paissandu.

<sup>151</sup> *O Paiz*, 26 maio 1885.

<sup>152</sup> Instrumento centro-africano, também conhecido como xilofone e lamelofone. Ver: GALANTE, Rafael Benvindo Figueiredo. *Da cupóia da cuica: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro* (Sécs. XIX e XX). 2015. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 40 e 103.

<sup>153</sup> *O Paiz*, 26 maio 1885.

<sup>154</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: APERJ, 1998, p. 103-107.

encaminhados para o diretor do Museu Nacional.<sup>155</sup> Além do ano, a rua era a mesma da *Rainha Mandinga*, Leopoldina Jácomo, responsável pelo ritual iniciático realizado em sua casa. O encontro do africano com a polícia deu-se vinte e um dias depois da detenção da *Mãe de Santo*. Na carta preparada por seu advogado, João Antônio Brazil, Pacheco solicitava a Sua Majestade o Imperador que ordenasse ao diretor do Museu que devolvesse seus instrumentos, alegando que: “costumava dar em sua casa reuniões meramente com o fim de divertir-se com seus patrícios em dansas de sua terra, denominadas Jongos”.<sup>156</sup>

Retomo, nessa altura, o segundo capítulo, quando destaquei que não seria estranho os desavisados viajantes confundirem as celebrações públicas com festa, já que, se obtivesse sucesso, o culto de aflição-fruição terminaria em um grande festejo. A ideia apresentada em *O Paiz* foi a de que “no princípio foi tudo bem; depois o calor, os vapores da aguardente e as ovações dos assistentes transformaram o languido *catereté* em foribunda dansa macabra e as blandícias e palavras enamoradas dos pares em gestos lascivos e *palavrões* [...]”<sup>157</sup> A ideia de que tudo corria bem me remete à “normalidade” dos cultos afro-cariocas, tão comuns ao longo do século XIX. Após a cerimônia, a comemoração, seguida da ideia dos *palavrões*, que não creio se encaixarem com o jongo, mas sim com um momento de descontração.

Jongo ou cerimônia religiosa, a questão é que os participantes acabaram presos, quatorze no total foram levados da freguesia da Glória até a Casa de Detenção da Corte. O primeiro fichado na prisão foi o africano Tito Guimarães, natural do Congo, contando com seus 70 anos, tendo a profissão de carregador, vestia calça e camisa branca.<sup>158</sup> Foi acompanhado por Paulo Francisco, africano cabinda de 50 anos, solteiro, na ocasião vestia calça “de cor” e camisa branca.<sup>159</sup> Outro africano cabinda, também contando com 50 anos, foi o preto Daniel, que, assim como Tito, trajava calça e camisa branca.<sup>160</sup> Semelhanças também na descrição de Francisco Faria, também africano cabinda, contando com 55 anos, vestindo a mesma roupa que Daniel. A diferença é que seu semblante foi descrito como “carregado”,<sup>161</sup> diferindo da maioria das fichas, que os descrevia como “regular”. Outro que teve seu semblante descrito como “carregado” foi o africano do Congo Jerônimo da Silva Araújo, de 60 anos, trajando calça “de cor” e camisa branca.<sup>162</sup> Raphael também era cabinda

---

<sup>155</sup> MUSEU NACIONAL, PORMN. Pasta 20-Doc, 139-12/08/1881.

<sup>156</sup> MUSEU NACIONAL, RJ. Pasta 20, Doc. 139. 12/0B/BB1. Requerimento de Quintino Pacheco, a Sua Majestade o Imperador. 12/08/1881.

<sup>157</sup> *O Paiz*, 26 maio 1885, grifos do original.

<sup>158</sup> LMCDC, f. 2531, 25/05/1885.

<sup>159</sup> LMCDC, f. 2532, 25/05/1885.

<sup>160</sup> LMCDC, f. 2533, 25/05/1885.

<sup>161</sup> LMCDC, f. 2534, 25/05/1885.

<sup>162</sup> LMCDC, f. 2535, 25/05/1885.

de 55 anos, “quitandeiro”, vestindo a mesma calça branca e camisa dos demais.<sup>163</sup> O único africano que diferia dos outros e não tinha embarcado como escravizado na costa centro-africana foi Felipe, de 55 anos, natural da Costa da Mina, carregador por ocupação, e que se trajava semelhante aos demais.<sup>164</sup> O carregador Jorge, africano cabinda, contava com 50 anos, era solteiro e seu semblante também foi compreendido como “carregado”, trajava calça “de cor” e a naturalizada camisa branca.<sup>165</sup> O mais idoso do grupo era o africano Monjolo Thomé, com 80 anos na ocasião, jardineiro, que estava com seu paletó e camisa branca.<sup>166</sup>

Na casa também havia mulheres, Ventura de Souza Neves, africana cabinda de 60 anos, cozinheira, vestia uma camisa branca no momento de sua prisão.<sup>167</sup> Estava acompanhada da companheira de profissão, Fortunata Maria Rosa, de 60 anos, também cabinda, trajando roupas semelhantes às de Ventura.<sup>168</sup> Martha Maria da Conceição era a africana mais jovem da reunião, contava com 45 anos, era solteira e ganhava a vida como lavadeira.<sup>169</sup> Mafalda Maria da Conceição vinha do Congo, contava com seus 60 anos e, assim como as primeiras mulheres, era cozinheira, e foi a única mulher a ter o seu semblante descrito como “carregado”.<sup>170</sup> Eva da Conceição Trindade, assim como a maioria dos africanos, foi descrita como cabinda, a mais velha entre as mulheres, com 70 anos, solteira e, assim como Martha, era lavadeira.<sup>171</sup> A vestimenta branca, como algo “obrigatório” na celebração da Rua Paysandu, e os semblantes “carregados”, que podem sugerir a incorporação ou até mesmo a exaustão do rito, podem ampliar as possibilidades de ter ocorrido uma celebração litúrgica. Infelizmente, a notícia veiculada pelo *O Paiz* não esclarece quem seria o sacerdote ou sacerdotisa, ou simplesmente o responsável pela reunião. Não creio que o espaço fosse um *zungú*, conforme aventado por Soares, já que todos os envolvidos apresentaram endereço diferente daquele da cerimônia. Também não acredito que a freguesia da Glória fosse menos policiada que as centrais, como ressaltou esse autor, principalmente tendo em vista os percalços sofridos por Laurentino ao longo de sua vida religiosa.

Dessa maneira, destaco que o final do século XIX contava ainda com a presença de velhos africanos, os mesmos que seriam procurados por Nina Rodrigues para colocar em

---

<sup>163</sup> LMCDC, f. 2536, 25/05/1885.

<sup>164</sup> LMCDC, f. 2537, 25/05/1885.

<sup>165</sup> LMCDC, f. 2539, 25/05/1885.

<sup>166</sup> LMCDC, f. 2540, 25/05/1885.

<sup>167</sup> LMCDC, f. 2538, 25/05/1885.

<sup>168</sup> LMCDC, f. 2541, 25/05/1885.

<sup>169</sup> LMCDC, f. 2542, 25/05/1885.

<sup>170</sup> LMCDC, f. 2543, 25/05/1885.

<sup>171</sup> LMCDC, f. 2544, 25/05/1885.



prática seus primeiros estudos, além de Arthur Ramos e Édison Carneiro. Esses dois últimos, se não conseguiram contato com africanos, sem sombra de dúvida estavam diante de seus filhos ou de cidadãs semelhantes a Dona Júlia dos Santos, filha de crioulo, que cresceu em pleno contato com as atividades litúrgicas de seus responsáveis. Ou por jovens iniciados ritualisticamente por sacerdotes e sacerdotisas no Rio de Janeiro, como as cinco meninas presentes na casa de *Mãe Bernardina*, na Rua do Príncipe, a mesma do “régulo de Cabinda”. Se for levado em consideração o fato de que o “barco” das citadas neófitas deu-se em 1908, estas contariam com pouco mais de 30 anos quando Ramos fez seus trabalhos de campo na cidade. Juca Rosa continuou a ser uma referência quando o assunto era alertar sobre um importante líder religioso, e, se a fama permaneceu, evidentemente que sua ritualística se manteve na cabeça de seus seguidores, ao menos nas primeiras décadas do século XX, até seu nome cair no esquecimento e ser resgatado pela luz da historiografia por Gabriela dos Reis Sampaio. Felipes, Franciscos e Laurentinos ajudaram a construir a base do que seria conhecido como *a macumba carioca* e, principalmente, o universo sagrado afro-brasileiro. Portanto existia vasto material de análise para os primeiros pesquisadores movidos pelo entusiasmo das pesquisas do médico maranhense, bem como do I Congresso Afro-Brasileiro no Recife, tanto que os que foram a campo apresentaram suas interessantes observações, como Nóbrega da Cunha, que, no espaço de trabalho, acompanhou Leal de Souza, o qual, mesmo marcado pelo entendimento do contexto, que acabava por hierarquizar as práticas, e elencando o espiritismo kardecista de maneira mais respeitosa que as *macumbas cariocas*, não deixou de descrever seus rituais.

Com a adoção das fotografias nos jornais do século XX, como exposto no primeiro capítulo, o culto aos *first-comers* (os primeiros a chegar) revelou-se adiantado e ampliado nas casas cariocas conectadas, de alguma forma, ao paramento dos velhos *ngangas* em solo africano,<sup>172</sup> propagado amplamente nas celebrações da primeira metade do século XIX nas Américas, pode ter moldado a maneira como os caboclos passaram a ser representados dentro dos cultos afro-brasileiros. A presença de um cristianismo africanizado nas ruas do Rio de Janeiro serviu de ponto de aproximação entre os demais africanos, não sendo, dessa maneira, a religião apontada para esconder nenhuma prática ritualística. Ficou evidente que nenhum

---

<sup>172</sup> Comparar especialmente com a gravura de Olfer Dapper, *Vista de Loango*, em um culto ao inquite *Bumba*, em que seus seguidores portam coroas de pena, semelhantes às descritas aqui no primeiro capítulo para o Rio de Janeiro. A referida imagem é apresentada em um momento em que a autora desmistifica a imagem de Debret, *Enterro do filho de um rei negro*. Ver: MENDES, Andrea. *Sua bandeira na Aruanda está de pé*. Caboclos e espíritos territoriais centro-africanos nos terreiros e comemorações da Independência (Bahia, 1824-1937). 2018. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2018, p. 157.

sacerdote ou sacerdotisa dos cultos ao longo do Oitocentos negou suas atividades. Eles fugiam, sim, da associação com a feitiçaria, outra prática extremamente comum entre os centro-africanos. Relembro que os espaços de culto, na segunda metade do século, eram as próprias moradias de tais líderes, como o próprio Laurentino, que atendia e morava no antigo Pendura Saia, a Ladeira dos Guararapes, ou seja, não tinham a menor necessidade de esconderem ou disfarçarem seus ritos. Creio ser essa uma ideia não pertencente ao Oitocentos, mas posteriormente creditada a ele.

Afirmo isso pensando no ano de 1918, no Rio de Janeiro, quando três importantes veículos de comunicação da capital federal deram destaques ao *Caboclo Cubatão*,<sup>173</sup> divindade presente na casa liderada por Arsênio Vieira de Magalhães. As celebrações ocorriam em Inhaúma, na Rua Gaspar, número 33. O jornal *A Noite* informou, em tom de fina ironia, que os que visitavam tal casa voltavam surpreendidos “com tanta coisa bonita”, “vistosa”, que viam diante de seus olhos.<sup>174</sup> O nome *candomblé* abriu a notícia, informando que a fama de tal celebração era enorme, mas, logo na linha seguinte, referiu-se ao “sucesso de sua ‘macumba’”.<sup>175</sup> Muitos foram os objetos recolhidos dentro da casa, principalmente na “sala da frente” onde ocorriam as sessões: “Eram espadas formidáveis, figas, machadinhas, tridentes assustadores, flechas do tempo em que Adão era cadete, peixes, colossais chifres de veado e, como que para mais realçar a ornamentação cuidadosa da sala, toda ella atapetada, havia tambores por todo canto”.<sup>176</sup>

A celebração iniciava-se sempre por volta das 8 horas da noite, quando “iam de todas as partes chegando os crentes”, dirigindo-se de imediato para a mesa principal, forrada com espesso pano dourado, onde se encontrava a imagem do *Caboclo Cubatão*, que era o “santo protector” da casa. “Os fieis, à medida que chegavam, iam beijando o ‘Caboclo’, persignando-se respeitosa, como si estivessem cumprindo um dever sagrado...”<sup>177</sup> A celebração de Arsênio Vieira de Magalhães se enquadraria facilmente no que Édison Carneiro chamou de *candomblé de caboclo* de origem banto na Bahia, para a década de 1930,

---

<sup>173</sup> Para mais informações sobre o Caboclo Cubatão, ver: VALLE, Arthur Gomes. O poder supremo do Caboclo Cubatão: cultura visual religiosa afro-brasileira e repressão policial no Rio de Janeiro em 1918. *19&20*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, jan./jun. 2019. Disponível em: [http://www.dezenovevinte.net/obras/caboclo\\_cubatao.htm](http://www.dezenovevinte.net/obras/caboclo_cubatao.htm). Acesso em: 17 dez. 2019. Além das informações, o trabalho apresenta importante levantamento iconográfico, pelo olhar da História da Arte, com diversas imagens dos cultos aos caboclos para os primeiros anos do século XX.

<sup>174</sup> *A Noite*, 04 maio 1918.

<sup>175</sup> *A Noite*, 04 maio 1918, grifos meus.

<sup>176</sup> *A Noite*, 04 maio 1918.

<sup>177</sup> *A Noite*, 04 maio 1918.

e, como se percebe, tais celebrações existiam no Rio de Janeiro no período em que Arthur Ramos foi a campo na cidade carioca e em Niterói.

Imagem 45 - Objetos apreendidos na ação policial na casa de Arsênio Vieira Magalhães



Fonte: GAZETA DE NOTÍCIAS, 05 maio 1918.<sup>178</sup>

A *Gazeta de Notícias* publicou em destaque, no dia 5 de maio, com o título *Uma “macumba” interrompida*, uma montagem fotográfica (Imagem 45) ressaltando, além de 11 presos dos 25 que foram parar na delegacia, os utensílios de culto de Arsenio, entre os quais se destaca o busto ao centro, em tamanho natural, do *Caboclo Cubatão*, com um cocar semelhante ao utilizado pelos *ngangas* na primeira metade do Oitocentos, além da composição dos *Pais e Mães de Santo* dos *candomblés de caboclo* e *umbanda*. Na fotografia, cinco grandes tambores foram colocados em destaque, conectando a casa de Inhaúma a todas as manifestações descritas até aqui. Ao canto esquerdo da imagem, uma espada, utilizada frequentemente na casa de Laurentino, a ponto de os jornais em 1879 imaginarem que serviria para futuros conflitos, ou semelhante, no tempo e espaço, da casa de *Pai Raphael de Ubanda*, situada na Rua Araújo, no Engenho Novo, que, em 1924, figurou nas páginas do mesmo *A Noite* diante de seu altar, com diversas espadas e punhais. A grande imagem do

<sup>178</sup> *Gazeta de Notícias*, 05 maio 1918.

peixe, mesmo sendo feito de papelão,<sup>179</sup> remete ao ano de 1871, diretamente às celebrações do mais afamado líder religioso do contexto, Juca Rosa, em que, segundo o fiel e depoente Miguel José Tavares, um grande bagre do papo amarelo fora utilizado pelo *Pai Quimbombo* para fazer uma “amarração” no amor para Mariquinhas da Europa, em que o peixe e seus elementos transformavam-se em medicinas sagradas, ou seja, inquices.

Imagem 46 - O Poder supremo do “Caboclo Cubatão”



Fonte: A NOITE, 4 maio 1918.<sup>180</sup>

A imagem publicada pelo jornal *A Noite*, por destacar alguns objetos já amontoados na delegacia, acabou por oferecer com maior nitidez a figura do *caboclo*, do tridente anunciado pela imprensa, de uma machadinha, do chifre e, diante do peixe, de uma pequena estatueta do santo católico São Jerônimo (Imagem 46). A cerimônia era presidida por Arsênio e sua mulher, *Mariquinhas Chucaleira*, sendo eles “os chefes da macumba”.<sup>181</sup> O delegado, Dr. Gualberto de Oliveira Filho, incumbiu o comissário, Dr. Moraes, que interrompesse a cerimônia, que, às 3 horas da manhã, estava a pleno vapor. Relembro os horários ritualísticos existentes dentro do cosmograma baongo. A respeito das celebrações, o *Correio da Manhã* informou que: “O som dos atabaques, vibrados com vigor, iam repercutir longe, perdendo-se na amplidão do espaço, quebrando fragorosamente o silêncio da noite [...]”.<sup>182</sup> Esse último

<sup>179</sup> *Correio da Manhã*, 5 maio 1918.

<sup>180</sup> *A Noite*, 4 maio 1918.

<sup>181</sup> *Gazeta de Notícias*, 5 maio 1918.

<sup>182</sup> *Correio da Manhã*, 5 maio 1918.

jornal seguiu o padrão da imprensa carioca na tentativa de desqualificar os cultos afro-brasileiros, por isso o altar ganhou o adjetivo de “tosca mesa, à guisa de altar”, e sobre esse, “um sórdido nicho com esquisitas manipansos”. Arsenio e sua mulher, chamada de Maria pelo *Correio da Manhã*, dançavam incorporados no interior do círculo, diante dos participantes e do “busto de índio, em tamanho natural”.<sup>183</sup> Os ritos em muito remetem aos cultos de aflição-fruição, apresentados no primeiro capítulo, quando o celebrante invocava a presença dos espíritos, visando restabelecer a ordem natural das coisas.

Arsênio Vieira de Magalhães, assim como a maioria dos sacerdotes e sacerdotisas estudados até aqui, foi preso em flagrante, sendo obrigado a responder a inquérito policial seguido de processo movido na 3ª Vara Criminal. O líder religioso era natural de Sergipe, tinha profissão ligada à atividade marítima, contava com 46 anos no momento de sua prisão, sabia ler e escrever, assim como Laurentino e Juca Rosa.<sup>184</sup> Somados inquérito policial e processo, o infortúnio do sacerdote de Inhaúma estendeu-se do dia 18 de maio de 1918 até 10 de janeiro de 1919, contudo não precisou aguardar a conclusão do processo recluso, já que, três meses depois, voltou para casa por força de um *habeas corpus*.<sup>185</sup> Ainda no inquérito policial, no auto de sua prisão em flagrante, Arsênio declarou que, no momento da ação policial, comemorava o aniversário de seu filho e que, por esse motivo, divertia-se com seus convidados “a moda do norte”, além de reforçar que, em sua casa, não se praticava “bruxaria alguma” e que tinha “um santo de devoção de nome ‘Dois-Dois’”, e que não era dado a “mandingas”.<sup>186</sup>

A devoção a *Dois-Dois* provavelmente está conectada aos *orixás* do *candomblé* nagô *Ibejis*, que, até os dias atuais, são associados aos santos católicos São Cosme e São Damião ou aos irmãos Crispim e Crispiniano. Relembro que foram as mesmas imagens católicas encontradas nas celebrações de Antônio Francisco, Leopoldo e Jacinta, na casa de Maria José Cordeiro, em 1899. Os depoimentos se aproximam dos que aqui foram apresentados, detalhes do rito, observações sobre o altar, momento de incorporações dos líderes religiosos. Dessa forma, atendo-me à defesa construída pelo advogado contratado pelos sacerdotes, o Dr. Carlos da Costa:

---

<sup>183</sup> *Correio da Manhã*, 5 maio 1918.

<sup>184</sup> Processo de Arsenio Vieira Magalhães, p. 17-17v. Processo Criminal – Código Penal de 1890, artigo 157. BR.RJANRIO.CS.0.PCR.2087. Ano 1918. Arquivo Nacional.

<sup>185</sup> Processo de Arsenio Vieira Magalhães, p. 17. Processo Criminal – Código Penal de 1890, artigo 157. BR.RJANRIO.CS.0.PCR.2087. Ano 1918. Arquivo Nacional.

<sup>186</sup> Processo de Arsenio Vieira Magalhães, p. 7-7v. Processo Criminal – Código Penal de 1890, artigo 157. BR.RJANRIO.CS.0.PCR.2087. Ano 1918. Arquivo Nacional.

E para que vossa excelência não veja na existência de um *oratório com Santos* um meio de concretizar e aceitar a acusação, seja-nos permitido dizer que Arsenio Vieira de Magalhães tem, como o seu defensor, um *oratório*, pois é *católico apostólico romano*, como também presume a defesa que vossa excelência tenha e seja *bem católico*.<sup>187</sup>

No início de janeiro de 1919, o juiz de direito Dr. Casario Alvim absolveu o líder religioso de Inhaúma. A argumentação de que Arsênio era católico, graças às imagens que mantinha em sua casa, que corresponde aos “altares vistosamente alfaiados”<sup>188</sup> de Laurentino Inocêncio dos Santos e de tantos outros líderes religiosos do Oitocentos, diferia rigorosamente da realidade apresentada até então. Em nenhum caso do século XIX e início do XX, lideranças religiosas negaram suas práticas e seus rituais.<sup>189</sup> Ocorre que Arsênio Vieira de Magalhães, um visível praticante de um culto amplamente influenciado pela gramática sagrada centro-africana, tinha diante de si o Código Penal de 1891, com os artigos 156, 157 e 158. Conforme já demonstrado, esse fato reforça minha hipótese de que a utilização dos santos católicos para “ocultar” as divindades de origem ameríndia e africana surgiu, contraditoriamente, no advento da República e no florescer do século XX. Não por acaso, em 1899, o advogado da portuguesa Maria José Cordeiro, dona da casa de “função” na Rua do Lavradio, lançou mão da mesma estratégia, ao afirmar que sua cliente mantinha seu altar justamente por ser católica devota e que os alimentos que se encontravam na casa eram para seu consumo, inclusive as penas de galinha encontradas no quarto foram justificadas pela compra do animal vivo para posterior preparo.<sup>190</sup>

Como exposto, as lideranças do período de Arsênio, momento em que Arthur Ramos realizou suas pesquisas de campo no Rio de Janeiro, conseguiram sobreviver às perseguições impostas pela justiça brasileira, e, mesmo que essas primeiras leis republicanas significassem a vitória dos intelectuais da nação que, na segunda metade do Oitocentos, pensavam o projeto de país, cultos, ritos e costumes afro-brasileiros popularizaram-se na sociedade brasileira. Creio que não seria diferente, já que as práticas ritualísticas afro-brasileiras, principalmente as de origem centro-africanas, estavam espalhadas por todo o tecido social, caso contrário, a procura por curandeiros não seria tão ampla a ponto de desestabilizar notáveis figuras da fina flor carioca ou fazer um senhor bradar pelo “feiticeiro” ao ver um de seus escravos picado

---

<sup>187</sup> Processo de Arsenio Vieira Magalhães, p. 37v. Processo Criminal – Código Penal de 1890, artigo 157. BR.RJANRIO.CS.0.PCR.2087. Ano 1918. Arquivo Nacional, grifos meus.

<sup>188</sup> *Jornal do Commercio*, 26 mar. 1878.

<sup>189</sup> A única exceção foi Juca Rosa em seu último depoimento, em uma provável tentativa de se livrar da prisão e também por orientação de seu advogado, já que, ao longo de todos os depoimentos que deu e ouviu, sempre confirmou seus atos litúrgicos.

<sup>190</sup> Processo de Antônio Francisco, p. 49-49v. Art. 157. CT691.C1959/F11. Arquivo Nacional.

por uma cobra, ou mesmo a incansável busca pelo amor e pela felicidade via “amarrações”,  
pautadas no intenso diálogo com os mortos e a ancestralidade.

## CONCLUSÃO

O trabalho que finda foi pautado pela busca de um complexo de crenças que conduzia e contribuía para a formação no campo do sagrado afro-americano, em particular, afro-carioca, com base na vida de lideranças e fiéis – anônimos e os que se deixaram conhecer –, enquanto se entregavam intensamente a atos performáticos públicos e particulares, com ricos rituais marcados por um repertório compartilhado e ressignificado, deixando, de alguma maneira, muitas vezes pela desventura, captarem suas escolhas para a posteridade, fosse pela pena dos muitos viajantes europeus, marcados por suas visões de mundo, fosse pelas lentes da imprensa combativa, desejosa de uma nação “civilizada”, ou em duros inquéritos e processos criminais, descortinando, portanto, a importante contribuição dos povos bacongos, ambundos e ovimbundos que, ao longo de todo o período do tráfico transatlântico dos viventes, representaram o maior aporte de escravizados desembarcados na América, em especial no Rio de Janeiro. Isso impactou principalmente o século XIX, já que esses povos trouxeram, na maioria das vezes, conhecimentos resultantes do diálogo entre as religiões tradicionais e um cristianismo africanizado forjado a partir dos primeiros contatos entre bacongos e portugueses.

Entretanto nem sempre os estudos brasileiros apontaram suas lentes para tais contribuições. Como demonstrei, as produções dos primeiros autores brasileiros acabaram por pautar e conduzir ao longo de anos a noção do sagrado afro-brasileiro no país, principalmente por fazerem escolhas comuns em seus tempos, o de hierarquização dos seres humanos, o que fez com que centro-africanos acabaram preteridos frente aos ocidentais, mesmo tendo maioria numérica e uma grande bagagem cultural no campo do sagrado. Contudo, mesmo com suas visões excludentes, esses autores acabaram por presenciar e registrar importantes rituais, que aqui foram cruzados com fontes referentes às regiões da África Centro-Occidental, com isso, lançando luz aos atos performáticos realizados principalmente na segunda metade do Oitocentos.

Outro importante ponto apresentado foi o constante embate entre a medicina oficial e as atividades dos líderes afro-brasileiros, principalmente os reconhecidos curandeiros, que dedicavam grande parte de seus rituais para atenderem as demandas aflitivas dos que procuravam pela cura física de seus males. Entretanto o embate entre esses dois agentes deu-se com armas completamente desiguais, já que o primeiro grupo compunha a elite do país, integrando o escopo dos pensadores da nação. Dessa forma, encontrava espaço de atuação na imprensa, contribuindo para a formação de uma opinião pública, além de colocar suas teses



em prática via cargos públicos, fossem estes na justiça, nas esferas da polícia, entre outros tantos que desembocariam em ações repressivas contra líderes afro-cariocas, via medidas estatais nos mais variados meios, como a legislação penal. Por muitas vezes, como ficou evidente ao longo deste trabalho, mesmo com todo o aparato oficial, a preferência popular visivelmente tendia para os líderes religiosos afro-brasileiros, mais pelo universo do sagrado e dos costumes do que por valores inferiores à medicina. Cabe recordar que, por diversas vezes, os valores cobrados por curandeiros eram bem maiores que os dos médicos, que chegavam a oferecer atendimento gratuito como estratégia para angariar clientela.

Rituais estruturados como cultos de aflição-fruição, voltados para o restabelecimento da ordem e da ventura, orientaram, como se evidenciou nos rituais públicos e principalmente nos privados, as escolhas no campo do sagrado afro-carioca, pautadas pelos cultos aos ancestrais e a divindades ligadas à natureza, sendo marcados por um complexo sistema de repertório, que envolvia o canto, a dança, a incorporação, as palmas, o uso dos tambores *ngomas*. A ressignificação e a continuidade das casas afro-cariocas foram possíveis graças aos complexos rituais iniciáticos, que foram capazes de incorporar novos adeptos distribuídos nas mais variadas hierarquias existentes dentro de cada credo, o que, evidentemente, resultava na formação de novas lideranças.

Diante disso, evidenciou-se que, a variedade de cargos de lideranças existentes em solo africano, em especial na África Centro-Occidental, foi desmantelada pelo tráfico transatlântico dos viventes, o que permitiu e até mesmo exigiu dos já formados e dos novos sacerdotes e sacerdotisas que emergiam nas Américas a acumulação de funções, tais como a arte da cura física e espiritual, a amarração de um inimigo, a conquista de um coração amado, a homenagem necessária aos parentes mortos, aos ancestrais e aos espíritos territoriais. A noção do sagrado não se limitava às casas afro-cariocas, ganhando as ruas a crença no feitiço e de que seu combate só seria possível pelas mãos de poderosos líderes religiosos, bem como a ideia de que a vida andava para trás dada a influência externa e do sobrenatural, desembocando em superstições que chegaram ao século XX.

Salientei, ao longo do trabalho, a existência de um repertório litúrgico para as casas afro-cariocas, tendo em vista as muitas conexões entre esses espaços, de tal forma que os fiéis não encontrariam profundas diferenças de uma casa para outra ou de um ritual para outro, chegando, inclusive, ao ponto de sacerdotes darem continuidades aos trabalhos realizados por outros líderes. Assim como os elementos existentes dentro dos espaços permitiriam o fácil entendimento dos participantes, como a presença da terra dos mortos, a *pemba*, o constante ladeado das imagens católicas, com preferências claras para alguns santos, ao lado de

pequenas estatuetas que morfológicamente seguiam uma gramática africana, os inquices, encantos chamados de amarrações, bem como os pontos cantados e riscados, também se tornaram comuns nas ruas do Rio de Janeiro, assim como a paramentação ritualística das lideranças afro-cariocas, com elementos que atravessaram o Atlântico, tais como as penas, cocares e penachos, possibilitando, juntamente com uma noção de culto aos “primeiros a chegar”, a aproximação entre elementos dos ameríndios, resultando nos chamados cultos aos caboclos.

Diante disso, creio que a contribuição do trabalho que se finda foi o descortinar do interior das casas litúrgicas afro-cariocas, com a possibilidade, por meio do cruzamento de fontes, de ouvir as vozes dos participantes, fiéis e, principalmente, das lideranças africanas e brasileiras, sendo possível, a partir daí, a compreensão de parte de seus ricos rituais sagrados nas mais variadas esferas. Desse modo, findo salvando os que se deixaram registrar: salve Laurentino Inocêncio dos Santos, o curandeiro da Glória, salve Leopoldina Jacomo, a *Rainha Mandinga*, salve Juca Rosa, o *Pai Quimbombo*, salve Bernardina Maria do Rosário, a *Mamãe Bernardina*, salve *Pai Quintino*, o *Pai Raphael de Ubanda*, salve o velho *nganga* da fazenda em Magé, rapidamente lembrado pelo senhor quando este precisou de cura, salve Ana Luiza, a *Quimbandeira*, salve Leopoldo, Silvana e Antônio Francisco, que abriram este trabalho, salve Evaristo Antônio da Costa, o curandeiro de Niterói, salve Arsênio Vieira de Magalhães, que recebia o *Caboclo Cubatão*, salve os anônimos recém-desembarcados, que ritualisticamente dançavam pedindo aos ancestrais que reequilibrassem suas realidades, a ponto de o sofrimento passar como uma festa ao olhar desavisado do viajante, salve os anônimos *ngangas*, *Pais e Mães de Santo*, que, aos domingos, celebravam no Campo de Santana, salve os africanos livres João Camilo e Mariana Antônia da Conceição, salve o *nganga* Francisco Firmo, salve todas as sacerdotisas e sacerdotes anônimos. De alguma forma, a *desventura* sofrida por cada um desses líderes religiosos acabou por revelar-se como algo positivo, já que, graças ao sofrimento que enfrentaram, foi possível adentrar as mais variadas casas afro-cariocas. Deu-se a *ventura*! Mesmo que tanto tempo depois...

## **FONTES**

### **FONTES MANUSCRITAS**

#### **Arquivo Nacional**

Processo de Antônio Francisco. Art. 157. CT691.C1959/F11. Arquivo Nacional.

Processo de Arsênio Vieira Magalhães. Processo Criminal – Código Penal de 1890, artigo 157. BR.RJANRIO.CS.0.PCR.2087. Ano 1918. Arquivo Nacional.

Processo de Sebastião da Rosa. Promotoria. BU.O.RCR.0470. Ano 1871. Arquivo Nacional.

Inquérito de Bernardina Maria do Rosário. 0R.0.IQP.1993. Ano 1902. Arquivo Nacional.

Processo de Evaristo Antônio da Costa. Codes DJE, Número 151, Maço 44. Ano 1859. Arquivo Nacional.

Processo de Claudio Alves Pacheco. Codes DJE, Fundo 84, Caixa 77, Gal C, Número 1080, . Ano 1882. Arquivo Nacional.

Processo de Manoel Joaquim Faria. Fundo CT 6ª Vara Criminal, Caixa 1960, Pacote 855, artigo 157. Ano 1900. Arquivo Nacional.

Laurentino Innocencio dos Santos – Confissão de Dívida:  
BR\_RJANRIO\_5D\_0\_LNO\_0\_0382\_m0046.tif.

Fundo Pretoria do Rio de Janeiro - 6ª. Julia Luiza dos Santos/Inocência dos Santos/Francisco. Ano 1896, número 603, maço 1132.

#### **Museu Nacional**

MUSEU NACIONAL, RJ. Pasta 21, Doc. 61. 0410411BB2. Primeira Delegacia de Polícia da Corte. Ofício número 909 de 04/04/1882.

MUSEU NACIONAL, RJ. Pasta 20, Doc. 139. 12/0B/BB1. Requerimento de Quintino Pacheco, a Sua Majestade o Imperador. 12/08/1881.

#### **Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro**

Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte. Disponível em: <http://aperj.godocs.com.br/>. Acesso em: 15 jun. 2018.

Livro de Matrícula da Casa de Detenção do Distrito Federal. Disponível em: <http://aperj.godocs.com.br/>. Acesso em: 15 jun. 2018.

## **Arquivo Nacional da Torre do Tombo**

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13958, 1722.

Primeira Visitação, Denúncias da Bahia, p. 406-407.

## **FONTES IMPRESSAS**

### **Biblioteca Nacional – RJ**

#### **Jornais e Periódicos**

*A Noite*

*Diário de Notícias*

*Gazeta de Notícias*

*Jornal do Commercio*

*O Correio de São Paulo*

*O Paiz*

*Revista Espirita*

*Revista Kosmos*

*Revista Spirita do Sociedade Academica Deus Christo e Caridade*

#### **Plantas da Cidade do Rio de Janeiro**

CAVALCANTI, J. Cruvellho. *Nova numeração dos prédios da cidade do Rio de Janeiro*. Coleção Memória do Rio – I. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1878. (Coleção Memória do Rio 6).

GOTTO, Edward. *Plan of the City of Rio de Janeiro Brazil*. London [Londres, Inglaterra]: Robert J. Cook, 1871. 1 atlas (29 plantas), col., litografia, 65,5 x 98. Disponível em Biblioteca Nacional Digital: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart326448/cart326448.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart326448/cart326448.pdf). Acesso em: 7 jul. 2019.

LEEDER, Roberto. *Guia Plano da Cidade do Rio de Janeiro 1858*. Biblioteca Nacional. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart309960/cart309960.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart309960/cart309960.jpg). Acesso em: 21 jan. 2020.

## **Almanaque Laemmert**

Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil, e industrial do Império do Brazil.

Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil, e industrial do Rio de Janeiro.

Almanaque Laemmert - Almanak administrativo, mercantil, e industrial da Republica dos Estados Unidos do Brasil, Primeiro Volume, Districto Federal.

## **Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**

MALTA, Augusto, 1864-1957. *Beco dos Ferreiros*, 01/04/1941. Centro (Rio de Janeiro, RJ).

## **Instituto Moreira Sales**

LEUZINGER, Georges. *Rua Direita e Capela Imperial*. Centro do Rio de Janeiro, 1865. Acervo Instituto Moreira Sales. Disponível em: <http://acervos.ims.com.br/#/search/capela%20imperial>. Acesso em: 14 jan. 2020.

## **Dicionários**

ABREU, Alzira Alves (coord). *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/DUTRA,%20Francisco%20Correia.pdf>. Acesso em: 7 jan. 2020.

ALBIN, Ricardo Cravo. *In: Dicionário Houaiss Ilustrado*. Música Popular Brasileira. Rio de Janeiro: Paracatu, 2006.

ASSIS JÚNIOR, António de. *Dicionário Kimbundu-Portugues: linguístico, botânico, histórico e corográfico*. Seguido de um índice alfabético dos nomes próprios. Luanda: Santos [19--].

BATALHA, Ladislau. *A língua de Angola*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1891.

BATALHA, Ladislau. *Costumes Angolenses*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1890.

BATALHA, Ladislau. *A línguas D'Africa*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1889.

BERGER, Paulo. *Dicionário histórico das ruas do Rio de Janeiro: I e II Regiões Administrativas (Centro)*. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora Ltda., 1974.

CABRAL, Dilma. *Dicionário da Administração Pública Brasileira da Primeira República*. Inspeção-Geral de Higiene (1886-1892). 2018. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/dicionario-primeira-republica/535-inspecao-geral-de-higiene-1886-1892>. Acesso em: 5 jan. 2020.

CARVALHO, Henrique Dias de. *Methodo pratico para fallar a lingua da Lunda*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890.

CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. *Dicionário de Medicina Popular*. 6. ed. Paris: Casa do Autor, 1890. v. 2.

MARQUES, Joseph. *Novo Diccionario das línguas Portuguezas, e Franceza, com termos latinis*. Tomo Segundo. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1764.

SILVA, Antonio de Moraes e. *Diccionario da Lingua Portugueza recopilado*. Tomo Segundo F – Z. Typographia Lacerdina: Lisboa, 1813.

SILVA, Antonio de Moraes e. *Diccionario da Lingua Portugueza*. 7. ed. Tomo II. Lisboa: Thypographia de Joaquim Germano de Sousa Neves, 1878.

VASCONCELOS, Cláudio Beserra de; LEAL, Aurelino. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2014 (Verbetes). In: *Dicionário da Elite Política Republicana (1889-1930)*. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/LEAL,%20Aurelino.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2019.

## Leis

BRASIL. *Código Criminal do Império do Brazil*. Lei de 16 de dezembro de 1830. 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: 18 nov. 2019.

BRASIL. *Código Criminal do Império do Brazil*. Rio de Janeiro: Typografia Episcopal Antonio Gonçalves Guimarães & C., 1860.

BRASIL. *Codigo de Posturas da Illustrissima Camara Municipal*. Rio de Janeiro: Emp. Typ. – Dous de Dezembro – de P. Brito Impressor da Casa Imperial [1838]/1854.

BRASIL. *Codigo do Processo Criminal de Primeira Instancia, art. 74, § 1 e 4*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM-29-11-1832.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-29-11-1832.htm). Acesso em: 9 nov. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 737, de 25 de novembro de 1850*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/historicos/dim/DIM0737.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/DIM0737.htm). Acesso em: 29 jan. 2020.

BRASIL. *Diário Oficial da União, quarta-feira, 15 de maio de 1895, p. 7*. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/1630852/pg-7-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-15-05-1895?ref=breadcrumb>. Acesso em: 15 set. 2018.

BRASIL. *Recenseamento do Rio de Janeiro*. Districto Federal: Officina de Estatística, 1907.

## Viajantes

A. P. D. G. *Sketches of portuguese life, manners, costume, and character*. London: Geo. B. Whittaker, 1826.

CHAMBERLAIN, Henry. *Vistas e costumes da cidade e arredores do Rio de Janeiro em 1819-1820*. Rio de Janeiro; São Paulo: Livraria Kosmos Editora e Cia, 1943.

DEBRET, Jean Baptiste (desenhista), 1768-1848. *O negro feiticeiro*. Biblioteca Nacional – RJ. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_iconografia/icon325969/icon325969.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon325969/icon325969.jpg), 1828. Acesso em: 29 maio 2019.

DEBRET, Jean Baptiste. *Costumes du Brésil*. Dessinateur. Bibliothèque Nationale de France. Gallica, 1820.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial, [1839]/2015.

EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil: ou diário de uma visita à terra do cacauero e das palmeiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1856]/1976.

FREIREYSS, Georg Wilhen. Viagem ao interior do Brazil nos annos de 1814-1815. *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*. 1906. São Paulo: Typographia do Diário Official, 1907. v. XI.

GRAHAM, Maria. *Journal of a Voyage to Brazil: and residence there during part of the years, 1821, 1822, 1823*. London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green, 1824.

HILL, Pascoe Grenfell. *Cinqüenta dias a bordo de um navio negreiro*. Rio de Janeiro: José Olympio, [1844]/2008.

MIALHE, Frédéric. "Día de Reyes". "Plate XVI". In: Album pintoresco de la isla de Cuba (Havana[?]: B. May y Ca., 1851[?]). *Slavery Images: A Visual Record of the African Slave Trade and Slave Life in the Early African Diaspora*. Disponível em: <http://slaveryimages.org/s/slaveryimages/item/2163?fbclid=IwAR17sRJ-I2URCXrE3-sP4fNeWVmbGVLV4oM9hJK9Dp0cIgEd6IsNs5YHslc>. Acesso em: 6 mar. 2020.

OUSELEY, Willian Gore. *Travels in various countries of the East more particularly Persia,* in three volumes 4to, 1819, 1821, 1823. v. 1.

ROBERTSON, John Parish; ROBERTSON, Willian Parish. *Letters on Paraguay: Comprising an account of a four yers' residence in that republic, under the government of the dictator Francia*. London: John Murray, Albemarle Street, 1838. v. 1.

RUGENDAS, João Mauricio. *Viagem Pitoresca através do Brasil*. Tradução de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, [1835]/1979.

SCHLICHTBORST, Carl. *O Rio de Janeiro como é 1824-1826* (Huma vez e nunca mais). Brasília: Senado Federal, [1943]/2000. (Coleção O Brasil visto por estrangeiros).

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938. v. 1.

STEDMAN, John Gabriel. *Narrative of a five years expedition against the Revolted Trade of Suriname*. Baltimore; Londres: Johns Hopkins University Press, 1790. v. 1.

TOUSSAINT-SAMSON, Adèle. *Uma parisiense no Brasil*. Rio de Janeiro: Capivara, [1883]/2003.

WAGENER, Zacharias. *Zoobiblion: livro dos animais do Brasil*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1964, apud TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 57.

## Literatura

ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. Santiago, Chile: Klick Editora, 1997.

EARLE, Augustus. *Negro fandango scene*, Campo St. Anna, Rio de Janeiro, 1822. Disponível em: <http://nla.gov.au/nla.obj-134509040/view>. Acesso em: 20 jan. 2020.

MACEDO, Joaquim Manuel de. *As mulheres de mantilha*. Belém: Universidade da Amazônia - Unama.

MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas-algozes*. Rio de Janeiro: BestBolso, [1869]/2012.

## África Central

BATALHA, Ladislau. *Costumes Angolenses*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1890.

BAUDIN, padre Noel. *Fétichisme et Fétiches*. Lyon: Bureaux des Missions Catholiques, 1884.

BRÁSIO, Padre Antônio. *Monumento Missionária Africana. África Ocidental (1471-1531)*. Agência Geral do Ultramar. Lisboa/MCMLLII. v. 1.

CADORNEGA, Antônio de Oliveira. *História das Guerras Angolanas*. Tomo III. Lisboa: Agência Geral das Colônias, [1681]/1940.

CAVAZZI da Montecúcolo, 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.

CAVAZZI da Montecúcolo, João Antônio. *Missione Evangelica, MSS, Manuscrito Araldi*. 1667. Disponível em: <http://www.bu.edu/afam/faculty/john-thornton/cavazzi-missione-evangelica-2/>. Acesso em: 29 jan. 2018.

Códice 83.202, a8.

CUVELIER, Jean. *L'Ancien Royaume du Congo*. Desclée de Brouwer. Bruxelles: L'Édition Universelle, 1946.

DAPPER, Olfert. *Description de l'Afrique: contenant les noms, la situation et les confins de toutes ses parties...* ([Reprod.]) / Trad. du Flamand d'O. Dapper; [publ. par l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales]. Amsterdam: Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1686, p. 320-321.

GAETA, Antonio da. *La meravigliosa conversione alla santa fede di Cristo dela Regino Singa e del svo Regno di Matamba nell'Africa Meridionale*. Napoli: G. Passaro, 1669.



- LAMAN, Karl. *The Kongo*, 4 vol., Uppsala: Studia Ethnographica Upsaliensia 4, 1953. v. I.
- LAMAN, Karl. *The Kongo*, 4 vol., Uppsala: Studia Ethnographica Upsaliensia 4, 1957. v. II.
- LAMAN, Karl. *The Kongo*, 4 vol., Uppsala: Studia Ethnographica Upsaliensia 4, 1962. v. III.
- MOCKLER, Augusto Ferryman. *Imperial Africa: the rise, progress and future of the British possessions in Africa*. London: The Imperial Press Limited, 1898.
- TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas na costa occidental d’Africa*. Porto: Typographia da Revista, 1850. v. 1.
- WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: Seeley, Service & Co. Limited, 1914.
- WING, J. Van. *De geheime sekte van’t Kimpasi*. Brussel: Goemaere, Drukker des Konings, 1921.
- WING, J. Van. *Études Bakongo: sociologie – religion et magie*. Brugge: Desclee de Brouwer, 1959.

## **Brasil**

- BRAZIL, Étienne Ignace. O fetichismo dos negros no Brasil. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, t. 74, v. 124, p. 193-260, 1911.
- BRAZIL, Étienne Ignace. O fetichismo dos negros no Brasil. *Revista do IHGB*, Tomo LXXIV, parte II, p. 193-260, 1911.
- CARNEIRO, Édison. *Religiões negras – negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1937]/1991.
- CASTRO, Augusto Olympio Viveiros. *Questões do Direito Penal*. Rio de Janeiro: Jacinto Ribeiro dos Santos, 1900.
- CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*. Rio de Janeiro: Edição do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1936.
- CORRÊA, Armando Magalhães. *O sertão carioca*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa/Faperj/Fundação Biblioteca Nacional, 2017.
- CUNHA, Carlos Alberto Nóbrega da Cunha. *Macumba no Rio de Janeiro*. Trabalho apresentado no I Congresso Afro-Brasileiro de Recife, em 1934.
- ESTUDOS afro-brasileiros: Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife. Edição fac-similar. v. VI. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, [1937]/1988.
- LEAL, Aurelino. *A religião entre os condenados da Bahia: Estudo de Psychologia criminal*. Bahia: Amargosa, 1898.
- MORAIS FILHO, Alexandre José de Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1901.

NOVOS Estudos Afro-Brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife. Edição fac-similar. v. VII. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, [1937]/1988.

OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo Costa. *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 1934/2001.

REINACH, Salomon. *Orpheus*: histoire générale des religions. Paris: Alcide Picard, 1909.

RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. (Coleção Biblioteca Manancial, n. 47).

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, [1932]/2010.

SOUZA, Bernardino José de; PEIXOTO, Afrânio. *Onomástica geral da geografia brasileira*. Salvador: Escola de Aprendizes Artífices, 1927.

VERGER, Pierre. Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 3-10, 1982.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos na África*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

## **Cuba**

CRABERA, Lydia. *El Monte*: notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba. Miami, Florida: Ediciones Universal, 2000.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubana del tabaco y el azucar*. Maximo Gomez, 1940.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Canuto. *Subsídios para a história do espiritismo no Brasil até o ano de 1895*. Rio de Janeiro: FEESP, 1930.

ALMEIDA, Marcos Abreu Leitão de. *Ladinos e boçais: o regime de línguas do contrabando de africanos, (1831-c.1850)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2012.

ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ALONSO, Ângela. Repertório, segundo Charles Tilly: história de um conceito. *Sociologia & Antropologia*, v. 2, n. 3, p. 21-41, 2012.

ARAUJO, Carlos Eduardo Moreira de. Da casa de correção da corte ao Complexo Penitenciário da Frei Caneca: um breve histórico do sistema prisional no Rio de Janeiro, 1834-2006. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, n. 1, 2007.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BEZERRA, Nielson Rosa. *Mosaicos da escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara (1780-1840)*. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, UFF, Niterói, RJ, 2010, p. 106-123.

BOIME, Albert. *The Art of Exclusion: Representing Blacks in the Nineteenth century*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1990.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 183-191.

BRASIL, Gerson. *Histórias das ruas do Rio*. Rio de Janeiro: Folha Carioca Editora, 1969. (Coleção Cidade do Rio de Janeiro, 9).

BRAUDEL, Fernad. História e ciências sociais: a longa duração. *Revista de História*, v. XXX, ano XVI, n. 62, abr./jun., 1965.

CABRAL, Carolina. *Da polícia ao museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2017.

CANDIDO, Mariana. African Freedom Suits and Portuguese Vassal Status: Legal Mechanisms for Fighting Enslavement in Benguela, Angola, 1800-1830. *Slavery and Abolition*, v. 32, n. 3, p. 447-459, 2011.

CANDIDO, Mariana. O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. *Afro-Ásia*, v. 47, p. 239-268, 2013.

CARDONA, Giorgio Raimondo. *Africani e Portoghesi: l' altra faccia della scoperta*. *Quaderni Portoghesi*, Pisa, n. 4, 1978.

- CARULA, Karoline. Educação feminina em *A Mai de Família*. In: CARULA, Karoline; ENGEL Magali Gouveia; CORRÊA, Maria Leticia (org.). *Os intelectuais da nação: educação, saúde e a construção de um Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.
- CASTILHO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva: A Nineteenth-Century Candomblé Priestess in Bahia. *Slavery & Abolition*, v. 31, n. 1, p. 1-27, 2010.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CHALHOUB, Sidney. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. *Rev. Bras. de Hist.* São Paulo, v. 8, n. 16, p. 83-105, mar./ago. 1988.
- CHALHOUB, Sidney et al. (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora UNICAMP, 2003.
- COSTA, Fernando. *A prática do candomblé no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Renes, 1974.
- COSTA, Gilciano Menezes. *A escravidão em Itaboraí: uma vivência às margens do rio Macacu (1833-1875)*. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013.
- COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. *Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study. *Comparative Studies in and History*, v. 18, n. 4, p. 458-475, out. 1976.
- DIJK, Rijk van; REIS, Ria; SPIERENBURG, Marja. *The quest for fruition through ngoma: the political aspects of healing in South Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000.
- DINIZ, Ariosvaldo da Silva. As artes de curar nos tempos do cólera: Recife, 1856. In: CHALHOUB, Sidney et al. (org.) *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora UNICAMP, 2003, p. 355-356.
- ELTIS, David. The Nineteenth-Century Transatlantic Slave Trade: An Annual Time Series of Imports into the Americas Broken down by Region. *The Hispanic American Historical Review*, v. 67, n. 1, p. 109-138, Feb. 1987.
- ELTIS, David; RICHARDSON, David. *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. New Haven; London: Yale University, 2010.
- FARIA, Sheila Siqueira de Castro. *Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. Tese para professor titular em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.
- FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *Belle Époque carioca*. *Revista de História*, v. 162, p. 243-270, 1º sem. 2010.
- FERREIRA, Luiz Otávio. Negócio, política, ciência e vice-versa: uma história institucional do jornalismo médico brasileiro entre 1827 e 1843. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 11 (suplemento 1), p. 93-107, 2004.

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Viajantes estrangeiros no Rio de Janeiro joanino: antologia de textos 1809-1818*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2013.

FREIRE, Jonis. Família, parentesco espiritual e estabilidade familiar entre cativos pertencentes a grandes posses de Minas Gerais – século XIX. *Afro-Ásia*, v. 46, p. 9-59, 2012.

FROMONT, Cécile. *Tecido estrangeiro, hábitos locais: indumentária, insígnias Reais e a arte da conversão no início da Era Moderna do Reino do Congo*. Anais do Museu Paulista. São Paulo, v. 25, n. 2, p. 33-53, maio/ago. 2017.

FROMONT, Cécile. *The art of conversion: Christian visual culture in the Kingdom of Kongo*. Williamsburg, VA: Omohundro Institute of Early American Hist, 2014.

FROMONT, Cécile. Under the sign of the cross in the kingdom of Kongo: religious conversion and visual correlation in early modern Central Africa. *Anthropology and Aesthetics*, n. 59-60, p. 109-123, Spring/Autumn 2011.

GALANTE, Rafael Benvido Figueiredo. *Da cupópia da cuíca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro (Sécs. XIX e XX)*. 2015. 146 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé: andarilhas da alma na época barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

GUEDES, Roberto. *Na pia batismal: família e compadrio entre escravos na Freguesia de São José do Rio de Janeiro (primeira metade do século XIX)*. 2000. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000. Mimeografado.

GUIMARÃES, Maria Regina Cotrim. *Civilizando as artes de curar: Chernoviz e os manuais de medicina popular no Império*. 2003. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.

HEYWOOD, Linda. Portuguese into African: The Eighteenth-Century central African background to Atlântic Creole Cultures. In: HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and cultural transformation in the American diaspora*. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 91-116.

- HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- JANZEN, John M. *Lemba, 1650-1930: A drum of affliction in Africa and the New World*. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1982.
- JANZEN, John M. *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- JANZEM, John M.; MACGAFFEY, Wyatt. *An anthology of Kongo religion: primary texts from Lower Zaire*. Kansas: University of Kansas, 1974.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- KIA BUNSEKI, Fu-Kiau. *African cosmology of the Bântu-Kôngo: tying the spiritual knot: Principles of life & living*. Brooklyn, N.Y.: Athelia Henrietta Press, Pub. in the name of Orunmila, 2001.
- KIA BUNSEKI, Fu-Kiau. *N’Kongo ye nza Yakun’zungidila: Nza-Kôngo*. Kinshasa: Office National de la Recherche et de Développement, 1969.
- KLIEMAN, Kairn A. *Of Ancestors and Earth Spirits: New Approaches to Interpreting Central African Politics, Religion, and Art*. In: LAGAMMA Alisa. *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary*. New York, N. Y.: Metropolitan Museum of Art, 2007.
- LARA, Silvia Hunold. *Marronnage et pouvoir colonial: Palmares, Cucaú et lês frontières de la liberte au Pernambouc à la fin du XVII siècle*. Éditions de L’EHESS. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 62, n. 3, p. 639-662, june 2007.
- LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo. *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: CECULT, 2007.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart B. (org.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- MACGAFFEY, Wyatt. Fetichism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 47, n. 2, p. 172-184, 1977.
- MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- MACGAFFEY, Waytt; HARRIS, Michael. *Astonishment & power: the eyes of unnderstanding: Kongo Minkisi. Resonance transformation and rhyme: the art of Renée Stout*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1993.
- MAGALHÃES, Paulo. *Saberes da Kalunga – pensando o mundo contemporâneo a partir da epistemologia bacongo*. Disponível em: <http://www.edgardigital.ufba.br/?p=6464>. Acesso em: 21 nov. 2019.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

- MAMIGONIAN Beatriz. *Africanos livres: A abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MAMIGONIAN Beatriz. José Majojo e Francisco Moçambique, marinheiros das rotas atlânticas: notas sobre a reconstituição de trajetórias da Era da Abolição. *Topoi*, v. 11, n. 20, p. 75-91, 2010.
- MAMIGONIAN, Beatriz; RACINE, Karen R. *The Human Tradition in the Black Atlantic, 1500–2000*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2010.
- MANNIX, Daniel P.; COWLEY, Malcoln. *Black cargoes: a history of the atlântic slave trade*. New York: The Viking Press, 1962.
- 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.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luiza Pinta, séculos XVII-XVIII*. 2015. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MARTINS, Luciana de Lima. *O Rio de Janeiro dos viajantes: O olhar britânico (1800-1850)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MENDES, Andrea. *Sua bandeira na Aruanda está de pé. Caboclos e espíritos territoriais centro-africanos nos terreiros e comemorações da Independência (Bahia, 1824-1937)*. 2018. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2018.
- MENDES, Andrea. *Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia*. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2014. (Série Recôncavo da Guanabara, v. 1).
- MITCHELL, William John Thomas. O que as imagens realmente querem? In: ALLOA, Emmanuel (org.). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 166-189.
- MOTT, Luis. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, v. 10, n. 171, p. 128-130, 1994.
- MOTT, Luis. *Feiticeiros de Angola e do Brasil na Inquisição portuguesa*. MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 11(29), 2011 – JAN / JULHO.
- NEVES, Lucia M. Bastos Pereira das. Opinião pública. In: FERES JÚNIOR, João (org.). *Léxico da história dos conceitos políticos no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. A imprensa como uma empresa educativa do século XIX. *Caderno de Pesquisa*, São Paulo, n.104, p. 144-161, 1998.
- PECKOLT, Theodor; PECKOLT, Gustav. *História das plantas medicinais e úteis do Brasil*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2016.
- PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.
- POSSIDONIO, Eduardo; BEZERRA Nielson. Religiosidades africanas em tempos de escravidão: batuques e candomblés no Recôncavo do Rio de Janeiro, século XIX. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, v. 6, n. 10, p. 66-85, jan./jum. 2016.



- POSSIDONIO, Eduardo. *Entre ngangas e manipansos – a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. Salvador: Sagga, 2018.
- POSSIDONIO, Eduardo. Nas entrelinhas, o respeito: perseguição, rebeldia e crença nos periódicos do século XIX. *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 135-136, p. 231-224, 2015/2016.
- PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes: travel writing and transculturation*. London and New York: Routledge, 1992.
- PRITCHARD, Edward E. Evans. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- REGINALDO, Lucilene. “Uns três congos e alguns angolas” ou os outros africanos da Bahia. *História Unisinos*, v. 14, n. 3, p. 257-265, set./dez. 2010.
- REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.
- REIS, João José dos; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus de. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1822-c. 1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- REIS, João José dos. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto da Cachoeira, 1785. *Rev. Bras. de Hist.*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81, mar./ago. 1988.
- REIS, João José dos. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, IFCH, 2001.
- SANTOS, Nadja Paraense; PINTO, Angelo C.; ALENCASTRO, Ricardo Bicca de. Theodoro Peckolt: naturalista e farmacêutico do Brasil Imperial. *Química Nova*, v. 21, n. 5, p. 666-670, 1998.
- SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Além da senzala: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808 – 1850)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- SAPEDE, Thiago Clemente. *Muana Congo, Muana Nzambi a Mpungu: poder e catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. São Paulo: Alameda, 2014.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- 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 manilha e o libambo. A África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 2002.



SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Júlio César Medeiros da. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves. Orixás da metrópole. Petrópolis: Editora Vozes, 1995, p. 58, *apud* KOGURAMA, Paulo. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “metrópole do Café”, 1890-1920*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

SLENES, Robert W. *A grande greve do crânio do tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro*. In: HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010.

SLENES, Robert W. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros *cumba* na senzala centro-africana. In: LARA, Sílvia Hunold; PACHECO, Gustavo (org.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

SLENES, Robert W. Saint Anthony in the Crossroads in Kongo and Brazil: “Creolization” and Identity Politics in the Black South Atlantic, ca. 1700-1850. In: SANSONE, Livio; SOUMONNI, Elisee; BARRY, Boubacar (org.). *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Trenton, Asmara: Africa World Press, 2008, p. 209-254.

SLENES, Robert W. “*Malungo, ngoma vem!*”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, dez./jan./fev. 1991-1992.

SLENES, Robert W. L’arbre nsanda replante: cultes d’affliction Kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-est (1810-1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris: EHESS, v. 67/68, p. 217-313, 2007.

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.

SLENES, Robert W. Metaphors to Live By in the Diaspora: Conceptual Tropes and Ontological Wordplay among Central Africans in the Middle Passage and Beyond. In: ALBAUGH, Ericka A.; LUNA, Kathryn M. de (ed.). *Tracing language movement in Africa*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

SLENES, Robert W. The Great Porpoise-Skull Strike: Central African Water Spirits and Slave Identity in Early-Nineteenth-Century Rio de Janeiro. In: HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 183-200.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares; GOMES, Flávio; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

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

SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. *Valongo, cais dos escravos: memória da diáspora e modernização portuária na cidade do Rio de Janeiro, 1668-1911*. 2013, 113 f. Relatório de

Pós-doutoramento em Arqueologia. Museu Nacional, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

SOARES, Luiz Carlos. *O “Povo de Cam” na capital do Brasil: A escravidão urbana no Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Faperj – 7 Letras, 2007.

SOARES, Mariza de Carvalho; AGOSTINHO, Michele de Barcelos; LIMA, Rachel Correa. *Conhecendo a exposição Kumbukumbu do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

SOARES, Moisés Peixoto. *“Como se fossem brancos”*: comportamento social e moral religiosa de forros descendentes de escravos (Iguaçu e Jacutinga, Rio de Janeiro, c. 1790-c.1850). 2019. Tese (Doutorado em História) - Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, UFF, v. 6, n. 11, p. 171-188, jul. 2001.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Rafael Pereira de. *“Batuque na cozinha, sinhá num quer”*. Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890). 2010. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

STEIN, Stanley J. *Vassouras: A Brazilian coffee country, 1850-1900. The Roles of Planter and slave in a plantation society*. New Jersey: Princeton University Press, 1970.

SWEET, James. Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora, *American Historical Review*, v. 114, n. 2, p. 279-306, 2009.

SWEET, James. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Culture, thought, and social action*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

THORNTON, John K. Afro-christian syncretism in the kingdom of Kongo. *Journal of African History*, v. 54, p. 53-77, 2013.

THORNTON, John K.; HEYWOOD, Linda Marinda. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. New York: Cambridge University Press, 2007.

THORNTON, John. Com contribuição de WINDMULLER-LUNA, Kristen. The Kingdom of Kongo. In: LAGAMMA, Alisa (org.). *Kongo power and majesty*. New Haven and London: The Metropolitan Museum of Art New York, 2015.

THORNTON, John. The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. *The Journal of African History*, v. 25, n. 2, p. 147-167, 1984.

THORNTON, John. The Kingdom of Kongo and Palo Mayombe: Reflections on an African-American Religion. *Slavery & Abolition*, v. 37, n. 1, p. 1-22, 2016.

THORNTON, John. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu areas, 1500 - 1700. In: HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and cultural transformation in the American diaspora*. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.

THORNTON, John. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. New York: Cambridge University Press, 1998.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004.

THORNTON, John. *The Kingdom of Kongo: Civil Wars and Transition, 1641-1718*. Wisconsin Press, 1983.

THORNTON, John. *Jinga de Angola: A rainha guerreira da África*. São Paulo: Todavia, 2019.

TILLY, Charles. *Repertoires of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

TURNER, Victor. *The Drums of Afflictions: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. New York: Ithaca, 1981.

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE. Labhoi/UFF - *Memória e música negra* – Acervo UFF Petrobrás Cultural. Disponível em: <http://www.labhoi.uff.br/acervo/jongos>. Acesso em: 21 mar. 2018.

VALLE, Arthur Gomes. O poder supremo do Caboclo Cubatão: cultura visual religiosa afro-brasileira e repressão policial no Rio de Janeiro em 1918. *19&20*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, jan-jun. 2019. Disponível em: [http://www.dezenovevinte.net/obras/caboclo\\_cubatao.htm](http://www.dezenovevinte.net/obras/caboclo_cubatao.htm). Acesso em: 17 dez. 2019.

VANSINA, Jan. Foreword. In: HEYWOOD, Linda. (ed.). *Central Africans and cultural transformation in the American diaspora*. New York: Cambridge University Press, 2002, p. XII-XIII.

VANSINA, Jan. O Reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethwell Allan (ed.). *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. UNESCO III. Brasil. Ministério da Educação IV. São Paulo: Universidade Federal de São Carlos, 2010.

VASCONCELOS, Barão de.; VASCONCELOS, Barão Smith de. *Archivo Nobiliarchico Brasileiro*. Lausanne, Suisse: Imprimeri La Concorde – MLCCCCXVIII,1918.

VOGUEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas: FLACSO; Niterói: EDUFF, 1993.