

RELIGIOSIDADES AFRICANAS EM TEMPOS DE ESCRAVIDÃO: BATUQUES E CANDOMBLÉS NO RECÔNCAVO DO RIO DE JANEIRO, SÉCULO XIX

Eduardo Possidonio¹
Nielson Bezerra²

RESUMO

O presente trabalho se propõe a analisar as práticas religiosas de matriz africana que ocorriam nas freguesias do Recôncavo do Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, e como tais práticas serviram de instrumento no intenso diálogo ocorrido entre as mais diversas Áfricas que se encontravam nas fazendas da região, servindo de base para a construção do que compreendemos hoje como candomblé. Outro ponto importante será perceber como esses costumes religiosos negros estavam fortemente associados a rebeliões da escravaria, e como líderes religiosos foram responsáveis não somente por propagarem os conhecimentos adquiridos em solo africano no campo do sagrado, como também ajudavam a alimentar esse cenário de religiosidade e medo que pairava sobre a mente de senhores de escravos da região. A base dessa propagação religiosa, foi o complexo religioso oriundo das regiões da África Centro-Occidental, tendo em vista o forte contingente populacional de africanos dessas procedências que compunham as escravarias do Recôncavo.

Palavras-chave: Candomblé; africanos centro-ocidentais; Recôncavo do Rio de Janeiro; escravidão.

¹ Professor da Fundação Educacional Duque de Caxias (FEUDUC).

² Professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

ABSTRACT

This article analyzes religious practices from Africa identified in the parishes of the Recôncavo do Rio de Janeiro, during the nineteenth century. Those practices were instruments of intensive dialogue between different people who came from Africa and lived on the farms of this region; this situation favored to build what we know as *candomblé* nowadays. It is also important to perceive how those black religious practices were linked to enslaved rebellions. Moreover, religious leaders were responsible for spreading African sacred knowledge and contributed to nurturing a scenery based on religious and fear that was in master's imaginary at that region of Rio de Janeiro.

Keyword: Candomble, West Central Africans, Recôncavo do Rio de Janeiro, Escravidão.

INTRODUÇÃO

Aconteceu-me algumas vezes, tendo necessidade dos serviços de minha mucama à noite, procurá-la inutilmente por toda a casa. Ela fora encontrar seus irmãos na dança. Nossas portas, no entanto, estavam cuidadosamente fechadas. Pouco lhe importava; ela passava pela janela (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, pp. 133-134).

A História dos terreiros de candomblé na Baixada Fluminense tem suscitado o interesse de historiadores, sociólogos, antropólogos e da população em geral nos últimos anos. Esse fenômeno se dá por conta do despertar para a rica diversidade de terreiros e de nações presentes nesse território. Muitos desses candomblés se remetem ao início do século XX, período comumente relacionado à migração baiana e, conseqüentemente, da instalação de tradicionais casas de terreiros na capital federal e seus arredores. Já se sabe, de longe, que o Rio de Janeiro foi um lugar de grande vultuosidade no aparecimento dos candomblés durante o período do pós-abolição. Além do candomblé, o samba e outras expressões da cultura afro-brasileira encontraram na região portuária da capital uma referência geográfica no

âmbito da cidade. Entre essas e outras questões justificou-se denominar aquele espaço de “Pequena África”. (CONDURU, 2010, pp. 179-184).

Entre o código Penal de 1890, onde em seu artigo 157 se estabelecia a legalidade para a polícia perseguir práticas ligadas ao espiritismo, e o decreto 1.202, de 8 de abril de 1939, lei federal que representou o fim das autorizações a perseguição e a repressão das práticas religiosas afro-brasileiras, muitas transformações ocorreram nos processos de instalação e de consolidação do candomblé no Rio de Janeiro. Entre essas transformações, é possível identificar a morte de importantes lideranças, o fechamento de casas, o estabelecimento de novas lideranças que vinham da Bahia, bem como a descentralização das casas, que deixavam de se concentrar na zona central da cidade e passavam a conhecer as roças dos subúrbios e da Baixada Fluminense. (PEREIRA, 2014; CONDURU, 2010)

No contexto de fim das perseguições policiais contra as casas de candomblés, pelo menos sem a autorização legal, as primeiras casas de candomblé da cidade de Duque de Caxias começam a se estabelecer, entre elas as de Joãozinho da Gomeia, de Cristóvão d’Efon, de Valdemiro de Sango e, um pouco mais tarde, a transferência da casa de Regina de Bangbosé, cuja fundação também teria sido em período anterior em Cavalcanti, no subúrbio do Rio, mas que só foi estabelecida em Duque de Caxias já na década de 1970. Além da cidade de Duque de Caxias, outros municípios da Baixada Fluminense também conheceram a fundação de casas de candomblé no período posterior a 1939, entre eles o *Ilê Opô Afonjá*, em São João de Meriti, e a Casa Grande, de Mesquita, entre outros. Essas casas apontaram um caminho para a roça, uma vez que o candomblé na capital federal estava situado no espaço urbano, com muitas limitações que o espaço impunha sobre as práticas religiosas afro-brasileiras. Desse modo, a expansão para os subúrbios e Baixada Fluminense oferecia tranquilidade, muitas vezes garantida por certo anonimato, bem como elementos naturais para que as atividades religiosas fossem plenamente realizadas. Não por acaso que Conduru (2010, p. 184), baseado no depoimento de Agenor Rocha, afirma que os anos 50 e 60 “podem ser consideradas como os ‘anos de ouro’ do candomblé no Rio de Janeiro”.

O caminho da roça, encontrado pelos candomblés da capital federal ao longo do século XX não representou o pioneirismo dos batuques e candomblés na Baixada

Fluminense. Neste artigo, nós gostaríamos de oferecer uma contribuição sobre os cultos afro-brasileiros que se praticavam no Recôncavo do Rio de Janeiro ainda durante os tempos da escravidão. Assim, espera-se estabelecer um panorama dessas histórias, buscando em um passado um pouco mais distante as origens dos cultos e das práticas religiosas tão importantes para as identidades da população do estado do Rio de Janeiro. Para isso, uma visita à literatura sobre esse tema, os relatos de viajantes, as correspondências entre autoridades, bem como as leis municipais da Vila de Estrela (1846-1891) serão importantes para fundamentar as ideias e as hipóteses às quais debruçamo-nos ao longo dessa pesquisa. Alguns trabalhos já demonstraram a presença de batuques e candomblés na Corte do Rio de Janeiro, durante o século XIX (POSSIDONIO, 2015; FARIAS, 2015; SOARES, 1998), portanto, no espaço urbano. Esse artigo está voltado para o caminho da roça, isto é, as referências religiosas e culturais dos africanos escravizados no Recôncavo do Rio de Janeiro ao longo do Século XIX.

NO CAMINHO DA ROÇA: “FEITICEIROS”, BATUQUES E RESISTÊNCIAS PELO CAMPO DO SAGRADO

Era por volta de 1855, na fazenda São José, situada algumas léguas do porto da Piedade, bem no coração do território da vila de Magé, no fundo da Baía de Guanabara. Depois de uma viagem bem cansativa, entre o balanço de barco e o sacolejo em cima de cavalos, Adèle Toussaint e sua família chegaram ao lugar do descanso que serviria de profilaxia contra as inúmeras doenças de que ela, seu esposo e seus filhos tinham sido acometidos. Situação dramática e, infelizmente, comum para todos aqueles que viviam nas estreitas e insalubres ruas da capital da corte do Rio de Janeiro.

Em uma daquelas manhãs a francesa colocou-se a observar o cotidiano escravista daquela fazenda de Magé: a forma, as ordens e tarefas, as turmas de trabalhadores e as ameaças de castigos para os mais rebeldes. Quando tudo já parecia resolvido, os escravos já trabalhavam debaixo do sol quente, eis que tudo foi repentinamente interrompido com o grito do proprietário em direção ao feitor e

administrador da fazenda: “–Ô Ventura!, por que voltas com Luiz?”. O motivo da volta fora rapidamente explicado: Luiz era um africano escravizado e tinha sido picado por uma cobra, muito provavelmente uma “jararaca”, animal descrito por mais de uma vez nos relatos da viajante francesa. Uma outra pergunta é feita nos gritos do senhor: “Já chamou o feiticeiro?”. Mais uma vez, a resposta foi imediata: “Sim, senhor; ele está chegando”.

Não foi difícil para a viajante francesa perceber que a vida de africanos em solo brasileiro era fortemente marcada pelo viés religioso, em um trecho de suas memórias no Brasil, Adèle Toussaint destaca a forte presença das negras minas no mercado de ganho da Rua da Direita, onde ficavam acoradas nas portas das lojas oferecendo seus produtos. Essas quituteiras se apresentavam para o trabalho devidamente adornadas com seus colares de ouro, “de fileiras de coral e de todo tipo de fragmentos de marfim e de dentes, uma espécie de manitus”, que teriam a função de amuletos visando “conjurar a má sorte”. (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, p. 79)

Em seu relato de memórias dos doze anos em que esteve no Brasil, Adèle Toussaint se mostrou em vários momentos incomodada com o tratamento recebido por negros escravizados, talvez por isso buscava a seu modo compreender o que presenciava de costumes e práticas da comunidade africana e de seus descendentes por todos os lugares por onde passou. No caso do africano Luiz, picado por uma cobra e tendo como única esperança a atuação de um líder religioso, a autora francesa descreve a chegada e a cerimônia com detalhes que poucos documentos oitocentistas guardam. Desse modo, seria interessante recuperar suas palavras:

De fato, logo vimos aparecer um negro muito alto, de cabelos encarapinhados e brancos, que tinha, ao que se dizia, mais de noventa anos e, no entanto, mantinha-se firme e ereto. Estava envolto de uma capa raiada, trazia uma espécie de alforje pendurado de lado e tinha um bastão na mão. Seu rosto era sério e pensativo. (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, p. 134)

No relato de viagem, a francesa estava diante de um senhor de idade bem avançada que, por certo, havia acumulado experiências e sabedorias ao longo de sua existência, conhecimento sobre a natureza, herdado de seus ancestrais africanos. De

acordo com o relato, o líder religioso, tratado a todo tempo como “feiticeiro”, correu para a enfermaria onde estava Luis, fechou-se com ele, *o fez beber uma infusão de plantas que só ele tinha o segredo*, e afirmou que curaria o enfermo, com a condição, porém, de que nenhuma mulher entrasse, durante sete dias, no quarto daquele de quem cuidava, pois sem isso, não poderia responder por nada. Após todos os cuidados tomados, as condições observadas e as prescrições da liderança religiosa devidamente ministradas, o pobre escravizado Luiz ficou perfeitamente curado (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, pp. 134-135).

Mesmo com uma boa conversa, a francesa tentou, mas não conseguiu qualquer informação do dito “feiticeiro” sobre os seus *segredos*. De acordo com suas palavras, o velho africano havia respondido que as pessoas fugiam e ensinavam as crianças a terem medo dele. Por isso, seu desejo era morrer carregando todo seu conhecimento, segundo relato da observadora viajante. As lamúrias do idoso líder religioso captadas por Adèle Toussaint nos ajudam a compreender as atividades e decepções apresentadas por ele. Começamos pelo nome atribuído a sua atividade, “feiticeiro”. Tal nome tinha um significado pejorativo dos dois lados do Atlântico. Nas regiões da África Centro-Ocidental, a figura do feiticeiro estava sempre associada aos males causados a indivíduos ou a grupos inteiros, e justamente as mazelas deixadas por seus rituais religiosos eram desfeitas por outros líderes carismáticos comumente chamados de *ngangas*. Esses, além da função de devolver a boa sorte através de cerimônias ritualísticas, também se ocupavam de restabelecer a saúde física de seus fiéis, principalmente levando-se em consideração que a morte não ocasionada pela idade avançada era facilmente associada à ação de feitiçaria sobre o morto. (CRAEMER, VANSINA e FOX, 1976)

Pelo exposto, acreditamos que as funções desenvolvidas pelo velho africano dentro da fazenda São José para salvar quem o procurasse não correspondiam às atividades de um feiticeiro, como fora chamado por alguns, conforme a narrativa da visitante francesa, mas, sim, às atividades de um *nganga*. Adèle nos fornece, portanto, a maior pista para compreendermos o suposto desapontamento do líder religioso, o fato de ver suas atividades associadas às práticas de feitiçaria.

Outros fatores apresentados descritos pela autora ajudam a reforçar nossas hipóteses de o velho africano ser na verdade um líder carismático responsável pelas cerimônias de aflição, cujo principal objetivo seria devolver a ventura a seus seguidores. O *nganga*, segundo o relato da viajante, “estudara no grande livro da natureza”, ou seja, detinha o conhecimento necessário para manusear as ervas e empregá-las de forma correta para cada necessidade. Ao se apresentar diante da fazenda para executar o ritual, não se vestia como os demais membros da escravaria, mas, sim, ornado de forma ritualística. Trazia consigo uma “capa raiada”, provavelmente feita da pele de algum animal, um “alforje pendurado de lado”, onde provavelmente guardava as substâncias e objetos a serem utilizados nas cerimônias, acrescidos de um bastão, que lhe conferia a autoridade necessária para realização dos ritos.

Seu comportamento e vestimentas em muito se aproximam dos escritos de John H. Weeks, em seu trabalho *Among the primitive bakongo*, resultado da convivência de trinta anos entre os bakongos, apresentando hábitos, costumes e crenças religiosas desses povos. Um capítulo de seu trabalho é dedicado à compreensão das funções exercidas pelos *ngangas*, que seriam iniciados e habilitados para lidarem com os mistérios, sendo também responsáveis pela adivinhação, principalmente tentando livrar a comunidade da influência dos espíritos malignos e curar diversas doenças. Weeks destaca que, além de preparar os remédios com o manuseio das ervas, o sacerdote desenvolvia cantos e danças em torno do paciente necessitado da cura, tal como ocorrera no evento presenciado pela francesa Adèle Toussaint, nas terras do Recôncavo do Rio de Janeiro, também na segunda metade do século XIX. (WEEKS, 1914, pp. 214 e TOUSSAINT-SAMSON, 2003, pp. 134-135).

A aproximação que fazemos das práticas realizadas pelo *nganga* da fazenda São José, no Recôncavo da Guanabara, com ritos existentes nas regiões da África Centro-Ocidental, se justificam ao analisarmos o grande afluxo de africanos oriundos dessas regiões desembarcados nos portos do Rio de Janeiro, principalmente na primeira metade do século XIX. Mary Karasch apurou que antes de 1811, 96,2% dos escravos provinham dessa região do continente africano, e, mesmo quando esses números caíram, a procedência de centro-africanos nunca teria ficado abaixo de 66%. O

segundo principal grupo nesse contexto vinha de uma região também próxima, África Oriental, com uma variável de 18% a 27%, vindos das regiões onde hoje abrangem o Sul da Tanzânia, o Norte de Moçambique e o Norte de Zâmbia (KARASCH, 2000, pp. 50-58).

Para Manolo Florentino, entre os anos de 1795 a 1830, de cada dez negreiros que partiam dos portos Congo-Angola, oito tinham como destino final o Rio de Janeiro. A região em que se encontrava Adèle Toussaint e sua família buscando o restabelecimento da saúde também sentiria esse forte afluxo de escravizados oriundos das regiões da África Centro-Occidental. Pesquisas recentes sobre inventários entre os anos de 1783 e 1837 demonstram que 91,8% dos africanos escravizados no Recôncavo provinham dessas regiões centro-africanas (BEZERRA, 2011, pp. 82-85).

Voltemos a essa altura para o caso da fazenda São José, analisada por nossa conhecida francesa. A curiosidade levou a viajante a questionar o velho *nganga*, que nada revelou sobre os segredos de suas ervas. Adèle, contudo, buscou mais uma vez se colocar na presença do líder religioso. Nessa segunda ocasião, entretanto, era um boi que estava com uma enorme ferida, já em estágio bem avançado, o que fazia o pobre animal agonizar de dor. Então, o *nganga* aproximou-se do boi, que estava deitado, aplicou-lhe ervas moídas e maceradas exatamente no local machucado; os bichos começaram a sair da ferida e em pouco tempo o animal estava são outra vez. Depois daquele episódio, a francesa dizia, que todos os negros da fazenda afirmavam que o “feiticeiro só precisava de recitar algumas palavras mágicas, e imediatamente ocorrera a cura” (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, p. 135). Como vemos, os rituais performáticos realizados pela liderança religiosa contavam com um conjunto de práticas a serem realizados, para se chegar ao sucesso esperado. A essa altura, podemos afirmar que a autoridade do *nganga* era reconhecida por todos dentro da fazenda, basta recordarmos que no primeiro sinal de problema com a saúde do escravo Luís, o próprio senhor gritou: “Avisaram ao feiticeiro?” Deixando claro que esse também cria em seus poderes. Não seria difícil supor que o próprio dono da fazenda e seus familiares lançassem mão de seus conhecimentos religiosos, sem que isso comprometesse os costumes católicos existentes dentro da fazenda. Segundo a francesa, todos os sábados à noite a escravaria se reunia na varanda da casa principal

para juntos orarem diante de um pequeno oratório com a imagem de Cristo (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, pp. 119-120).

Nesse contexto analisado para a região, não podemos afirmar a existência do *candomblé* de forma institucionalizada como conhecemos hoje. Partimos, portanto, do ponto onde o Século XIX fora primordial para o diálogo entre as mais diversas etnias africanas nos espaços rurais e urbanos do Brasil escravista. Dessa maneira, os ritos até aqui descritos serviram de base para a propagação de um costume religioso de matriz africana, acolhido até mesmo pela classe senhorial. De acordo com os relatos da francesa, mais algumas vezes ela esteve com o feiticeiro, embora ela não tenha sequer registrado o seu nome, onde muitas interessantes conversas foram travadas, o que lhe permitia inferir a capacidade lógica e de erudição daquele senhor escravizado, mesmo sem saber ler ou escrever. Segundo os relatos, suas conversações originais eram tão ingênuas e tão instrutivas a um só tempo. Ela também lamentava que todo aquele conhecimento, provavelmente, foi-se embora quando aquele senhor morreu esquecido em um canto da floresta. Mas como sabemos, as práticas religiosas de matriz africana se reinventaram ao longo do Século XIX, chegando até os nossos dias.

Todavia, algumas noites antes daquele do episódio com o *nganga*, Adèle Toussaint-Samson registrou um batuque naquela mesma fazenda. Ela e seu esposo foram padrinhos de um dos filhos do proprietário da fazenda. Por conta disso, eles conseguiram persuadir o fazendeiro a liberar os escravizados para que participassem das comemorações daquele evento. Então, o senhor permitiu que os estrangeiros pagassem um pequeno barril de cachaça para os escravos e os autorizou, não sem insistência, a dançar à noite toda no pasto. Já em uma noite de euforia e muita alegria, o feitor fez a distribuição da cachaça, dando uma pequena dose de cada vez, e logo o batuque começou. Neste momento, nós gostaríamos de preservar as palavras de Adele Toussaint-Samson, por conta das riquezas de detalhes que se seguem. Por isso, pedimos licença para uma citação um pouco mais longa:

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, do 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 as 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 em cadência, abanando-se com seu lenço e entregando-se a um movimento dos quadris dos mais acentuado, enquanto seus cavaleiros negros giravam em redor delas, saltando sobre 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 queria incitá-los à dança e ao amor, enquanto os assistentes acompanhavam o batuque com palmas que lhes acentuavam o ritmo de uma maneira estranha e o rei passeava circunspecto, agitando seus guizos. (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, pp. 131-132)

Cabe aqui questionarmos se não falamos da mesma figura, o velho *nganga* da fazenda? Alguns fatores nos ajudam a pensar nessa possibilidade, a cabeça “ornada com plumas de todas as cores”, “guizos presos no entorno das pernas” e nas mãos uma vara branca (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, p. 131). Esse era o adorno comum de *ngangas* em solo africano, principalmente se compararmos a descrição com a foto apresentada no trabalho de John H. Weeks, plumas na cabeça, bastão e indumentárias (WEEKS, 1914, p. 217).

Imaginando que Adèle Toussaint teria reconhecido o líder religioso, tendo em vista que esse tanto chamou sua atenção, é possível pensar na presença de outro indivíduo carismático que exercesse comando sobre a escravaria. A própria escritora colocava sobre ele o título de monarca em terras longínquas da África. A presença do tambor, e do grupo de “dançarinos” que se revezavam no meio da roda, negras “caminhando em cadência”, com “movimentos dos quadris dos mais acentuados”, tendo seus cavalheiros negros girando “ao redor delas”, “saltando sobre um pé com as mais grotescas contorções”. A leitura dessas características nos remete à dança do jongo, amplamente difundida nas fazendas do Sudeste brasileiro. Essa prática estava

longe de ser apenas um divertimento entre a escravaria, e seria, sim, uma prática imbricada no campo do sagrado, contando com a liderança dos mais experientes nas rodas de dança.

Naquela noite, entretanto, o batuque terminou de forma súbita. De repente, a voz do proprietário surgiu de dentro de sua habitação: “Feitor! Que se apaguem as fogueiras, que todo barulho cesse e os negros voltem para suas senzalas”. Nenhuma reclamação foi atendida, o feitor, armado de chicote e com o auxílio de mais dois funcionários, fizeram todos os escravos se recolherem em suas senzalas. Sem saber o que havia acontecido, a francesa se recolheu para a casa do proprietário, onde o encontrou com portas e janelas trancadas, pálido e com muito medo. Então ela fora informada que, enquanto os negros dançavam no pasto, um dos escravizados entrara na casa, o rosto animado pela bebida, vociferando ameaças contra o senhor, que mandara prendê-lo imediatamente, mas compreendera que, se todos os outros africanos e crioulos escravizados também se exaltassem por conta da bebida e da dança que rememoravam o continente africano, por certo a vida dos senhores estaria correndo perigo. (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, pp. 132-133).

Em seus relatos, Adèle Toussaint-Samson admite assombro e graça por conta daquela situação. Em primeiro lugar, encontrara espanto em somar o pequeno número de brancos e de funcionários da confiança senhorial. Eram poucos, o que não seria suficiente para conter a fúria das mais de 120 pessoas escravizadas que trabalhavam na fazenda São José. Mas, ela também admitiu ter encontrado graça em ver o “rosto assustado do fazendeiro”. Segundo ela, somente mais tarde, já com calma e recolhida em seus aposentos, é que se deu conta do perigo que havia passado. Diante disso, suas reflexões são reveladoras:

Aquelas danças do país natal exaltavam tanto os pobres escravos que foi preciso, na cidade, proibi-las. Apesar de tudo, porém, elas acontecem. Com o risco de serem cruelmente espancados, os negros vão à noite, na hora que os brancos dormem, dançar na praia, ao luar. Reúnem-se em grupos da mesma nação, Congo, ou Moçambique, ou Mina; então, dançando e cantando, esquecem seus males e sua servidão, e lembram-se apenas do país natal e do tempo em que eram livres. (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, p. 133)

Os batuques e candomblés eram proibidos, tanto na cidade, quanto nas fazendas. De acordo com os relatos de Adele Toussaint-Samson, a principal razão não era apenas religiosa, mas, sobretudo, de caráter político, uma vez que as danças e batuques aproximavam pessoas das mesmas nações, excitavam os corpos e pensamentos, e abriam espaços para movimentos de rebeldia e de enfrentamento contra a ordem estabelecida no âmbito do regime escravista.

Como uma mulher ávida por leitura, e atenta aos acontecimentos do país em que vivia há alguns anos, Adèle provavelmente se atentava para os acontecimentos que amedrontavam os senhores de escravos do Sudeste brasileiro. Caso não estivesse ciente dos medos que rondavam os proprietários de escravos, acabou por acertar em relacionar práticas religiosas negras com possibilidades de revoltas. Célia Maria Marinho de Azevedo conseguiu captar o medo que pairava no imaginário das elites ao longo do século XIX, frente à “massa de gente miserável”, composta por escravos e livres (AZEVEDO, 1987). Cabe ressaltar que a região do Recôncavo da Guanabara era fortemente impactada pela presença de grupos de quilombolas, que, além do assombro aos proprietários de escravos, mantinham complexas conexões com comerciantes da região e a Corte. Nesse contexto, quilombolas eram comparados com a Hidra mitológica, onde seus adversários cortavam uma de suas várias cabeças e no lugar nasciam duas. Assim seria a Hidra de Iguazu (GOMES, 2006). O que não seria novidade para o Sudeste brasileiro ao longo do século XIX: rebeliões escravas tendo como base movimentos religiosos.

No dia vinte e quatro de julho de 1854, o *Correio Paulistano* alertava para uma insurreição em São Roque: “Descobriu-se um plano de insurreição em S. Roque, que segundo corre do plano, se ramificava por Sorocaba, Una, Campo Largo, Araçariguama e Itú(sic).” (CORREIO PAULISTANO, 24/07/1854).

A pequena notícia alertava para a revolta, que, três dias depois, se tornou um dos movimentos de cunho religioso mais bem documentado de que temos conhecimento. Isso, graças à cobertura dada pelo *Correio Paulistano*. O movimento tinha a liderança do centro-africano José Cabinda. Segundo investigação, a organização negra era chamada de “Filhos das ervas”. Ainda foram identificadas mais duas, a “Maçonaria negra” e o “Campo encantado”. O africano José Cabinda era conhecido

nos momentos de cerimônia como “Pai Gavião” ou “Encantado”. Os membros que eram iniciados no encanto recebiam um novo nome oferecido por Pai Gavião; as cerimônias eram conduzidas com palavras ininteligíveis tais como: “Quando landa malavo” que significaria “Filho! Vá buscar vinho que eu quero beber”. (CORREIO PAULISTANO, 27/07/1854). Robert Slenes, em *A Árvore de Nsanda transplantada*, ao analisar esse movimento, identificou a frase pertencente ao kikongo, tendo como definição “vá buscar vinho de palmeira [ou bebida alcoólica]” (SLENES, 2006, p. 298).³

Outra revolta de cunho religioso ocorreu no ano de 1848, em Vassouras, onde uma sociedade secreta seria criada por escravizados revoltosos, chamada de São Miguel, onde os participantes se reuniam à noite em cerimônias denominadas de “mesas”, sob a liderança de “feiticeiros ou curandeiros” com “imenso prestígio, pelo caráter ora de reis, ora de santos”. (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, Coleção 100, dossiê 237). O renomado fazendeiro Joaquim de Sousa Breves também trocou correspondências com as autoridades a respeito desse movimento. Segundo ele, os escravos de sua fazenda e de outras estavam se reunindo à noite como irmandades denominadas Dom Miguel; queimavam e bebiam a pólvora. O comendador Breves já havia encontrado trinta e quatro dessas latas, prontas para serem utilizadas pelos participantes. (APERJ, Coleção 100, dossiê 237).

Cabe a essa altura voltarmos ao Recôncavo da Guanabara, antes mesmo das revoltas citadas da região do Vale do Paraíba, e da chegada da francesa Adèle Toussaint a fazenda São José. Em primeiro de junho de 1833, o Juiz de Paz da Freguesia de Santo Antônio da Jacutinga, pressionado por proprietários de escravos, encaminhou algumas propostas ao chefe de polícia da Corte, na época, ninguém menos que Eusébio de Queiroz que, mais tarde, tornou-se o ministro responsável pela legislação que tornaria definitiva a proibição do tráfico de escravos no Brasil. Naquele encaminhamento, havia um pedido para a criação de uma nova postura, que deveria ser incluída no Código Municipal da recém-criada Vila de Iguaçu, “proibindo o uso do tambor nas festas dos escravos denominadas candomblés”. O chefe de polícia, atendendo à solicitação, encaminhou a proposta para a Câmara Municipal da Corte,

³ Sílvia Lara também aborda a importância da Palmeira para uso ritualístico entre os centro-africanos residentes em Palmares no século XVIII. A autora identificou a necessidade da existência dessas plantações nos tratados de paz. LARA, 2007/3, pp. 639-662.

afirmando que um grande grupo de escravos estava deixando suas ocupações para participarem dos festejos, chamando a atenção de que aquelas reuniões poderiam representar “males que não seriam estranhos para seus senhores” (AGCRJ-CM-ESC 6.1-25). Por tudo que até aqui já foi exposto, vale a pena ler o pedido na íntegra:

Ao bem da segurança pública julgo conveniente rogar a vossa senhoria, que representará a Câmara Municipal, a sugestão de uma postura proibindo o uso do tambor nas festas dos escravos denominados *candomblés*, o qual deixando suas ocupações, a proximidade e a pouca distância atraem os escravos das fazendas circunvizinhas, podendo essas reuniões originarem-se males que a vossa senhoria não são estranhos. Na semana que finda, houve alteração nesse distrito. [Grifo nosso] (AGCRJ-CM-ESC 6.1-25).

A carta é do Juiz de Paz de Jacutinga, José Correa Vasques de Sousa, e reforça o que já apresentamos até aqui: as terras do Recôncavo eram marcadas pela forte presença da escravidão africana, e, como tal, sofriam os riscos comuns às regiões de grande escravaria como vimos os exemplos do Vale do Paraíba. O que liga os eventos até aqui estudados é a forte presença da religiosidade africana causando espanto aos senhores de escravos e autoridades competentes. Entretanto, cabe, no caso de Jacutinga, chamar a atenção para o uso da palavra *candomblé*, referindo-se às festas regadas ao uso do tambor, promovidas pelos escravizados.

Dessa maneira, cabe buscarmos auxílio em dicionários especializados, na tentativa de compreendermos as origens e significados do termo *candomblé*. Nei Lopes descreve em seu *Novo Dicionário Banto no Brasil: Candomblé*, s. m. (1) Tradição religiosa de culto aos orixás jeje-nagôs. (2) Celebração, festa dessa tradição; xirê. (3) Comunidade-terreiro onde se realizam festas – De origem banta, mas de étimo controverso (...) (LOPES, 2006, p. 66). Entretanto, devemos observar que o foco da produção de Lopes são as palavras utilizadas atualmente na língua portuguesa. Dessa forma, vemos fortemente a relação entre *candomblés* e práticas religiosas oriundas da África Ocidental.

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

O termo *candomblé* (...) vem do étimo banto “kà-n-dómb-íd-é – kà-n-dómb-éd-é – kà-n-dómb-él-é”, derivado nominal deverbal de “kù-lómb-à – kù-dómb-á, *louvar, rezar, invocar*, analisável a partir do protobanto “kò-dòmb-éd-á”, pedir pela intercessão de. Logo, *candomblé* é igual a *culto, louvor, reza, invocação*, sendo o grupo consonantal -bl- uma forma brasileira, de vez que não existe nenhum grupo consonantal (CC) em banto (CASTRO, 1983, pp. 81-106).

Assim, percebemos que foi ao longo do século XIX que essa prática religiosa se estruturou pelo viés do diálogo entre diferentes matrizes religiosas. Sendo hoje o *candomblé* marcado pela forte influência jeje nagô, ele também sofreu influências marcantes dos povos centro-africanos durante sua composição. Para isso, serve-nos de amparo uma observação atenta ao *Diccionario da Lingua Portuguesa* de Antônio de Moraes Silva:

Candòmbé, s. m. (t do Brazil) Dança, especie de batuque de negros.
Candombêiro, s. m. (t. do Brazil) Dançador de *candòmbé*; frequentador de *candomblé*.
Candomblé, s. m. (t. Brazil) (...) Batuque de negros acompanhado de feitiçaria (SILVA, 1890).

É importante destacar que os termos descritos acima fazem parte da “oitava edição, *revisada e ampliada*” lançada em 1890, e não se encontram nas primeiras edições do dicionário, desde que fora publicado em 1789. O que reforça as nossas suspeitas de que o termo começa a ser utilizado no Brasil durante o Oitocentos, e que, aos poucos, se popularizou como “batuque de negros acompanhados de feitiçaria”. O caso dos frenéticos tambores de Jacutinga apresenta fortes indícios de que ali não se realizavam apenas festas no sentido de divertimento. Pelo forte contingente de africanos na região, especificamente de centro-africanos, podemos destacar que vida social e religiosa não se dissociava, pelo contrário, seguiam sempre em conjunto. Estudos recentes demonstram que o complexo religioso centro-africano era pautado na relação entre o par bem/mal, e a esse respeito, Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox trabalharam com a ideia de várias manifestações religiosas na África Centro Ocidental; porém destacam a existência de uma “cultura comum” entre as crenças dos povos. Essa cultura passava pelo complexo de *ventura e desventura*, sendo a harmonia, a paz, o bem-estar, a saúde, entre outras boas coisas a normalidade do

universo, ou seja, a *ventura*. O contrário disso seria o desequilíbrio, o mal, as doenças, a fome, que seriam a *desventura*, causada frequentemente pela ação de espíritos ou de feiticeiros (CRAEMER, FOX e VANSINA, 1976, p. 463). Segundo Thornton, a ética comum aos povos de várias regiões centro-africanas era a do Bem contra o Mal (2010, pp. 91-92). A realidade era pautada nessa crença e a vida de cada comunidade não era de forma alguma separada do sagrado, do sobrenatural; daí uma constante busca por equilíbrio.

No Recôncavo, o poder público, do ponto de vista da administração municipal, encontrou três importantes instâncias na região, durante o final do período colonial e o século XIX. Magé (1789), Iguaçu (1833) e Estrela (1846) foram as vilas formadas pela administração pública, compreendendo todas as freguesias instaladas na região que atualmente conhecemos como Baixada Fluminense. Entre essas três vilas, foram possíveis identificar o Código de Postura e correspondências oficiais de duas delas, indicando uma forte preocupação com o controle e os batuques já com o termo *candomblé*, em pleno século XIX, portanto, em um período de vigência da escravidão, bem como de entrada direta de africanos pelos portos da cidade do Rio de Janeiro e seus arredores.

A carta do Juiz de Paz de Jacutinga é do ano de 1833, meses depois de Iguaçu ser elevada à condição de vila, em 15 de janeiro. Em suas circunscrições estavam as freguesias de Santo Antônio da Jacutinga, Nossa Senhora da Piedade de Iguaçu, São João do Meriti, Nossa Senhora da Conceição do Marapicu, Nossa Senhora do Pilar e Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim. Em todas essas freguesias, havia uma grande quantidade de africanos nas suas populações, com índices que muitas vezes passavam dos 65 por cento, a maior parte deles era de empregados nas lavouras, trabalhando nas roças de mandioca, arroz, feijão, milho, entre outras.

Durante o início do século XIX, com o crescimento do fluxo de pessoas e mercadorias entre o porto da Estrela e a variante do Caminho Novo, aberta por Bernardo Soares Proença, ainda no século XVIII, havia uma demanda para a organização político-administrativa de uma nova instância municipal. Dessa forma, um conjunto de freguesias localizadas entre os territórios das vilas de Magé e de Iguaçu

formou a vila de Estrela, cuja existência durou entre 1846 e 1891, quando foi extinta, em função da primeira reforma administrativa do regime republicano no Brasil.

O Código de Postura da Vila de Estrela, promulgado em 16 de dezembro de 1846, formava um conjunto de posturas típicas das municipalidades do Império do Brasil. Contudo, entre suas exigências e regras para uma boa convivência entre os cidadãos e escravos da vila de Estrela, destacam-se os seguintes artigos.

Art. 11 – O Boticário ou vendedor de drogas, que vender substâncias venenosas a pessoas desconhecidas, ou suspeitas, ou a escravos será multado em 30\$000 réis, além das penas em que incorrer segundo as leis respectivas.

Art. 69 – Fica proibido o toque de tambor nas danças, e candomblés dos pretos, sob a pena de 10\$000 réis de multa imposta ao dono, administrador, ou feitor de qualquer fazenda ou situação. (Código de Postura da Câmara Municipal da Vila de Estrela, de 16 de dezembro de 1846, Livro 395).

O artigo 11 do código se posturas da vila de Estrela, entre outras coisas, limitava a efusão de ervas, a manipulação de quaisquer substâncias consideradas venenosas, o que poderia facilmente enquadrar as práticas do *nganga* descrito por Adèle Toussaint-Samson, já fartamente apresentado neste trabalho. É claro que esse artigo não deve ser interpretado como um dispositivo legal exclusivo para a perseguição dos tidos como feiticeiros, contudo, muitas das práticas de cura realizadas pelos africanos no Brasil facilmente poderiam ser justificadas neste contexto. Dessa forma, é possível perceber uma preocupação com o controle e a repressão das vivências e das experiências dos africanos que estavam para além da compreensão e das concepções senhoriais e suas interpretações do mundo e da sociedade.

O controle e a repressão ficam ainda mais evidentes quando analisamos o artigo 69 do mesmo código de posturas. Com aquela resolução legal ficava proibido o uso e toques de tambor em festas e comemorações. Não seria permitida a presença e os toques de tambores para dança, cerceando qualquer possibilidade de toques para as almas, para as entidades e para a sociabilidade humana. Não obstante, também ficavam taxativamente proibidos os “candomblés de pretos”, demonstrando categoricamente a existência de batuques regados a forte influência da religiosidade negra no Recôncavo.

Pelo que apresentamos até aqui, cremos que as manifestações negras analisadas pela viajante francesa faziam, na verdade, parte de um contexto mais amplo de circulação cultural de conhecimento pelas regiões do Recôncavo da Guanabara no contexto escravista. Acreditamos que esse cenário serviu de palco para um intenso diálogo entre as mais diversas culturas oriundas do continente africano, entretanto, encontrou como base a existência de um forte complexo religioso centro-africano, que permitiu, ao longo de todo Século XIX, a construção das matrizes religiosas afro-brasileiras, hoje amplamente difundidas pelas regiões da Baixada Fluminense. Considerando as infusões de plantas e ervas, os segredos mágicos dos *ngangas*, o cumprimento de preceitos estabelecidos, bem como os toques de tambores, as danças em rodas, entre vários outros signos que poderíamos aqui enumerar, pode-se afirmar que o Recôncavo já conhecia amplamente as práticas religiosas de matriz centro-africanas, bem antes do que se presumiam anteriormente, quando se pensava na quase que exclusivamente na influência da migração baiana no final do século XIX para a região. Mesmo sabendo que se trata de uma forma anterior à instituição do candomblé e suas organizações que se tem na atualidade. Contudo, não se proibia o que não existia. As correspondências oficiais do Juiz de Paz da Freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, bem como os artigos do Código de Posturas da Vila de Estrela e os relatos da viajante francesa Adèle Toussaint-Samson são indícios que clarificam as questões levantadas neste artigo.

FONTES

Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro - CM-ESC 6.1-25

Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Coleção 100, dossiê 237.

Código de Postura da Câmara Municipal da Vila de Estrela, de 16 de dezembro de 1846, Livro 395.

Correio Paulistano. Hemeroteca Digital – Biblioteca Nacional.

SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora – Empreza Litteraria Fluminense, 1890.

TOUSSAINT-SAMSON, Adèle. *Uma parisiense no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Capivara, 2003 [1883].

WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: SEELEY, SERVICE & CO. LIMITED, 1914.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Célia Marinho de. *Onda negra medo branco: O negro no imaginário das elites século XIX*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

BEZERRA, Nielson Rosa. *Escravidão, Farinha e Comércio no Recôncavo do Rio de Janeiro – século XIX*. Rio de Janeiro: APPH-CLIO, 2011.

BEZERRA, Nielson Rosa. *Mosaicos da escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara (1780-1840)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

CONDURU, Roberto. Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi*, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, pp. 178-203

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Das línguas africanas ao português brasileiro. Afro-Ásia*, nº 14 (1983).

CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study”, *Comparative Studies in and History*, 18:4, out., 1976.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas – Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LARA, Silvia Hunold. *Marronnage et pouvoir colonial: Palmares, Cucaú et lês frontières de La liberte au Pernambouc à La fin Du XVII e siècle*. Éditions de L’EHESS. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2007/3 62e Anne e, pp. 639-662.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

PEREIRA, Rodrigo. “Por uma outra diáspora: formação histórica e dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio”. *Bilros*, Fortaleza, v. 2, n.3, pp. 125-152, jul.-dez. 2014.

POSSIDONIO, Eduardo. *Entre ngangas e manipansos: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. Dissertação de Mestrado, PPGHB-Universo, 2015.

SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

SLENES, Robert. “*Malungo, ngoma vem!*”: África coberta e descoberta no Brasil”, Revista USP, nº 12, dez./jan./fev., 1991-1992.

SLENES, Robert. *A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)*. In Douglas Cole Libby e Júnia Ferreira Furtado (orgs.), *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, pp. 293-294.

THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In: HEYWOOD, Linda M. *Díáspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2010, pp. 91-92.

Recebido em 23 de maio de 2016.

Aceito em 14 de junho de 2016.