

A HISTÓRIA DO FEITICEIRO JUCA ROSA: MATRIZES CULTURAIS DA ÁFRICA SUBSARIANA EM RITUAIS RELIGIOSOS BRASILEIROS DO SÉCULO XIX

GABRIELA SAMPAIO

*Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas
São Paulo, Brasil*

Resumo:

Juca Rosa foi um dos mais importantes líderes religiosos negros que o Brasil conheceu no século XIX, durante o período imperial. Filho de africanos, nascido no Rio de Janeiro, a então capital do Império do Brasil, Rosa liderava uma misteriosa associação, contando com numerosos adeptos, provenientes de diferentes setores sociais. Nesta apresentação pretendo mostrar que os rituais realizados na casa do feiticeiro tinham relações profundas com movimentos religiosos originários da região da África Central, em especial do antigo reino do Congo. O objetivo é explicitar que o estudo de diferentes culturas africanas e, conseqüentemente, da religião em várias sociedades da África Subsariana nos últimos séculos são fundamentais para o entendimento das religiões que se desenvolveram no Brasil durante mais de trezentos anos de escravidão.

Este texto centra-se na história do feiticeiro Juca Rosa, uma personagem fascinante que viveu no Brasil durante o período imperial (1822-1889). A partir da história de Juca Rosa chegaremos às influências de elementos culturais da África Centro-Occidental em práticas religiosas do Brasil, que sobrevivem até hoje com muita força na cultura brasileira.

Antes de começar, considero importante situar alguns marcos teóricos e conceituais com que trabalho, explicitando de onde parto e sobre o que vou tratar. O meu trabalho é centrado no século XIX e a minha perspectiva é da história social da cultura. Assim, o foco é na experiência das classes mais desfavorecidas e subalternas da sociedade, buscando resgatar as relações e conflitos com os outros grupos sociais, partindo das manifestações da cultura. A cultura é entendida como campo de embates entre os diferentes setores da sociedade, e parte-se dela para entender as relações sociais e transformações políticas, chegando também às questões de formações de identidades e de racismo.

Por outro lado, situando o trabalho na perspectiva deste Colóquio, é importante lembrar que ao se pensar em uma história da África Subsariana deve-se também e, necessariamente, considerar que se trata de uma história de diáspora. Isto é, mais do

que situar a África no contexto da expansão imperial européia, há que se levar em conta as muitas Áfricas existentes nas experiências de homens e mulheres que foram obrigados a deixar seus lugares de origem e reconstruir seus mundos do outro lado do Atlântico (LARA, 2000). Para se estudar questões ligadas à etnicidade, identidade e continuidade ou não de tradições culturais entre os dois lados do Atlântico, é preciso pensar no ponto de vista do *mundo atlântico*, incluindo África, Europa e América, e a história do tráfico de escravos (THORNTON, 1992).

Bom, vamos então ao Juca Rosa. Embora ele tenha sido um dos mais importantes líderes religiosos negros que o Brasil, sua história nunca havia sido estudada com mais cuidado, até mesmo pela dificuldade em encontrar fontes e material a respeito desta personagem. Não se tratava de um feiticeiro qualquer, apenas mais um entre tantos e tão variados praticantes de diferentes artes de cura, que habitavam a Corte Imperial ao longo de todo o século XIX, concorrendo com os médicos científicos na disputa por pacientes (SAMPAIO, 2001). Filho de mãe africana, nascido no Rio em 1833, Juca Rosa se destacou, e seu nome permaneceu lembrado por várias décadas, tornando-se um sinônimo para feiticeiro negro¹. Ao menos desde 1860 Rosa liderava uma misteriosa associação, e sua vasta clientela era composta não só por negros, escravos e libertos, imigrantes, costureiras, prostitutas, capoeiras e diversos trabalhadores pobres, mas também por comerciantes abonados, políticos influentes e mulheres brancas luxuosamente vestidas. Membros de diferentes grupos sociais se deslocavam até sua casa em busca de seus conselhos e prodigiosas curas. Rosa apresentava-se sempre bem vestido, usava jóias, e era considerado por muitas mulheres como sendo “um homem de atrativos”.

Quando foi preso, em 1870, acusado pelo crime de estelionato, já era considerado legendário; era inegavelmente bastante conhecido e tinha sua importância assegurada na vida cultural da capital do império do Brasil, por mais que sofresse acusações e que grupos letrados e economicamente poderosos tentassem desmerecê-lo, atribuindo sua grande popularidade à credência de pessoas ignorantes. Apesar do discurso que encontramos veiculado nos jornais, na denúncia, nas publicações sobre o caso, ninguém conseguia negar a importância e forte presença do feiticeiro no cotidiano dos habitantes do Rio de Janeiro, fossem eles pobres ou ricos, brancos ou negros.

¹ Muitas décadas depois encontramos referências a ele em jornais, publicações e em livros sobre feitiçaria. Ver, por exemplo a chamada “Curandeiro” na *Gazeta da Tarde* de 12/2/1895: “Chamamos a atenção da autoridade competente para um novo Juca Rosa, morador do morro do Pinto; conhecido por Barboza esse indivíduo tem abusado da credulidade pública, impingindo tisanas venenosas e assim vai explorando suas vítimas. É preciso que a polícia acabe de uma vez com esses bandidos”. Ver tb José Simões Sampaio, *O livro do feiticeiro ou a ciência de Juca Rosa revelada*, Rio de Janeiro, Liv. Quaresma Editora, 1961 (a primeira edição é de 1898); “Juca Rosa, o célebre feiticeiro da rua do Núncio”, em *História da Polícia do Rio de Janeiro. Aspectos da cidade e da vida carioca (1870-1889)*, Mello Barreto Filho e Hermeto Lima, terceiro vol., Ed. A Noite, R.J, 1944; Pedro Nava, “Capítulos da História da Medicina no Brasil”, em *Brasil Médico-Cirúrgico*. Rio de Janeiro, 1949. Nava afirma que Juca Rosa “é o nome de um curandeiro que deixou lembrança no meio de nosso povo”(p.116.)

Rosa passou a ser notícia de todo o tipo de jornal quando foi acusado de um escandaloso envolvimento com diversas mulheres, filiadas de sua associação religiosa: casadas e solteiras, brancas e negras, ricas e pobres, não só espiritual como também sexual. Sua história veio a público, tornando-se a “questão mais na baila”², o “grande assunto nacional” de então³. É importante lembrar que a prisão e condenação de Rosa se deu na época da discussão e aprovação da Lei do Ventre Livre, que abolia a escravidão para os filhos de mães escravas, e pela primeira vez se tratava objetivamente da questão do fim da escravidão, que seria inevitável após essa lei. As discussões sobre a liberdade do negro revelaram o grande medo das elites brancas em relação ao imenso contingente de africanos e seus descendentes no Brasil, e não apenas em função das diversas rebeliões que ocorriam, mas também devido à força e presença de elementos culturais dos negros em todo o país, invadindo e se misturando com o universo cultural dos brancos.

Desde de o início de meu trabalho como pesquisadora, ainda no final da graduação, quando investigava concepções populares de cura e as diferentes formas de se lidar com doença e cura, e as relações entre determinadas formas de crença e práticas de cura, encontrei referências a este feiticeiro. Médicos, juristas, literatos, jornalistas e memorialistas se referiram a ele em seus textos, muitos anos depois de sua morte. Os caminhos de pesquisa que me levaram aos detalhes sobre o caso, seguindo as mais variadas pistas, muitas vezes sutis, e fragmentos de informações complementadas com estudos de casos semelhantes, são matéria para um capítulo à parte, que não vem ao caso a neste momento. O importante é dizer que quando finalmente cheguei ao caso e comecei tentar entrar naquele mundo e entender os sentidos dos rituais e das práticas que aconteciam na sua casa, para ele e para tantos seguidores, foi preciso começar a estudar a África. Eu percebi que só poderia ter um ponto de partida para entender os significados daquele (para mim) obscuro universo se entendesse um pouco da cultura e de rituais religiosos da África Central. Por que?

Em primeiro lugar, como a historiografia brasileira mais recente sobre escravidão tem mostrado, é fundamental o estudo das raízes africanas para melhor compreender o mundo dos negros no Brasil. Sabe-se, por exemplo, que a maioria dos africanos trazidos para o centro-sul do Brasil eram originários da África Centro-Ocidental. Por outro lado, é sabido também que, embora em menor número, havia africanos de diversas outras partes do continente no Rio, principalmente após 1850, com o crescimento do tráfico interprovincial, mas também antes (SOARES, 2000). Por outro lado, muitos jovens africanos que chegavam ao Brasil, mais do que se lembrar de tradições de seus ancestrais, aprendiam com africanos mais velhos, que já estavam no país havia anos, determinados princípios religiosos, ou os fragmentos que esses seus conterrâneos mais velhos conseguiam lembrar de suas tradições de

² O *Mosquito*, Ano II, n.64, 2/12/1870.

³ “O que vem por aí”, em *Comédia Social*, Ano 1, n.45, 8/12/1870.

origem. Assim, muitos tinham contato com religiões africanas depois de saírem da África, ou, na expressão usada por Robert Slenes, redescobriam a África no Brasil, já que, desde a viagem para a América nos navios, os africanos começavam a perceber semelhanças culturais e lingüísticas entre si, mesmo que provenientes de diferentes regiões da África Central e Ocidental (SLENES, 1991-1992). A unidade lingüística da África Central foi reconhecida pela comunidade científica européia ainda no século XIX, como mostra o mesmo autor, tendo sido classificadas como “línguas banto” as várias línguas faladas naquela região. E, antes dos cientistas, essa unidade banto foi descoberta pelos escravos, com a experiência do cativo junto com diferentes africanos, que identificaram elos culturais profundos que os aproximavam¹. Assim, quando chegavam ao Brasil, muitos africanos se ligavam a grupos que lhes eram próximos para estabelecer redes de solidariedade e suportar o ambiente de exploração, violência e, na maioria das vezes, de separação de parentes que ocorria entre os escravos.

A forte influência de práticas religiosas da cultura banto ficou muito evidente na análise da associação religiosa liderada por Juca Rosa. Em diferentes sociedades da região da África Centro-Ocidental, o papel da religião e da magia era central no seu funcionamento (CRAEMER, VANSINA, FOX, 1986), ao longo de sua história dos últimos séculos; os movimentos religiosos eram uma dimensão essencial das culturas da maior parte daquela área. Havia elementos centrais presentes na maioria de tais movimentos que, por se repetirem, seriam a própria expressão de uma cultura comum da África Central, pois diversas características seriam compartilhadas por diferentes grupos sociais de toda a área. Isso não significa dizer que as culturas daquela região fossem homogêneas, já que há diversas especificidades e diferenças entre elas, mas que havia elementos centrais da cultura, entendida como sistema de símbolos, ritos, crenças e valores, compartilhados por diferentes povos, em especial os fundamentos das formas religiosas. Portanto, mesmo dentro da grande diversidade cultural, é possível localizar feições comuns; estas semelhanças dizem respeito à religião, ainda que não incluam todos os detalhes de cada religião. Entre estas feições comuns destacam-se a importância atribuída aos ancestrais, aos espíritos da natureza, a presença de rituais coletivos, de encantamentos, de líderes carismáticos. Todos estes traços faziam parte dos rituais conduzidos por Rosa, e entender os sentidos que tais elementos tinham no passado africano ajuda a entender os significados que adquiriram no contexto do Rio de Janeiro imperial, em casas de culto como a do Pai Quibombo – ao menos como ponto de partida para a análise.

¹ Como mostrou Robert Slenes, essa identidade banto, apesar de se intensificar na viagem e na chegada ao Brasil e na vivência da escravidão, formava-se ainda na África, nas viagens dos africanos capturados do interior para a costa do continente. A idéia da identidade entre aqueles escravos fica ainda clara mais quando se leva em conta que muitos deles já eram escravos na própria África, experimentando uma identidade “liminar” desde lá, isto é, uma situação limite em que podiam ser vendidos a qualquer momento, nunca permanecendo integrados de fato à sociedade na qual se encontravam. Cf. Robert Slenes, “*Malungo, Ngoma vem!*”: África coberta e descoberta no Brasil”, em *Revista USP*, n.12, dez/jan/fev. 1991-1992..

Nos rituais, Rosa aparecia vestido com roupas especiais. Usava uma camisa branca e uma calça de veludo azul com franjas prateadas; na cabeça, um gorro de veludo com franjas e bordas também prateadas. Segundo a historiadora Mary Karash, era comum o uso de chapéus como esse, na cor vermelha, por feiticeiros com influências de tradições culturais da África Centro-Occidental – tais gorros vermelhos eram típicos de rituais de feitiçaria de negros mina, ainda na primeira metade do século XIX (KARASH, 1987). Na cintura de Rosa havia um cinto do qual pendia uma pequena bolsa. Bolsas como essa eram comumente encontradas entre feiticeiros da região da África Central, especialmente Congo e Angola, onde se carregavam ervas e outros materiais usados em feitiços. Pode-se notar uma forte ligação entre elementos dos rituais conduzidos por Rosa e práticas de cura comuns entre os Bakongo, como as descritas pelo antropólogo Wyatt MacGaffey (MAC-GAFFEY, 1991). Em seu estudo, o autor fala sobre o *nkisi*, uma força proveniente da terra invisível dos mortos, que pode ser submetida ao controle dos homens por meio de procedimentos rituais, pelo sacerdote (*nganga*). Tais rituais contam com um grande aparato material, onde se incluem instrumentos musicais, roupas especiais, dança e música em espaços determinados, e o próprio *nkisi*, que também é um objeto, onde se guarda a força do *nkisi*. Esse objeto que contém o *nkisi* pode apresentar variadas formas, podendo ser uma pequena bolsa contendo elementos considerados mágicos e medicinais, como a que Rosa carregava junto de si.

Quanto aos rituais propriamente ditos conduzidos por Juca Rosa, também encontramos muitas semelhanças com aqueles realizados em regiões da África Centro Occidental. Vários seguidores de Rosa contaram, em seus depoimentos durante o processo criminal a que Rosa foi submetido, como eram tais cerimônias: havia música, dança, palmas, canto. Rosa entrava em transe, quando se dizia que recebia espíritos. Uma filiada da associação da qual Rosa era o líder narrou um dia de cerimônia, descrevendo que:

“(...) na sala de jantar dessa casa viu ela armado um oratório sobre o qual se achavam umas imagens de Nossa Senhora, Senhor do Bonfim, e senhor crucificado; iluminadas por uma lamparina e duas velas de cera, havendo sobre o oratório ou altar um vaso contendo algumas raízes em as quais estavam cravados alguns punhais em número de cinco ou seis; que uma hora depois dela entrar começou a cerimônia tocando-se um instrumento que se chama “macumba”, cantava-se em língua de nação africana (para ela desconhecida); que logo que se principiou a tocar a “macumba” retirou-se o acusado para dentro de um quarto de onde saiu daí a instantes vestido com uma roupa que se compunha de uma calça de veludo com franja prateada, camisa de homem de mangas curtas um colar de contas prateadas ao pescoço e um gorro de veludo com franja e borda prateada, dançando e caindo após alguns instantes no chão, que logo que Rosa caiu os circunstantes que já conheciam Rosa e sabiam daquilo ajoelharam-se batendo palmas e cantando foram o beijar na testa e depois seu ajudante levou para dentro de um quarto no qual só era permitido o ingresso às filia-das de mesa de Rosa. Que dentro do quarto havia santos que ela não sabe quais, gali-

nhas, galos, pombos brancos e pretos, que viu entrar para o quarto essas aves trazidas por moças que ali foram; e que mais tarde ela testemunha ajudou a depenar umas aves para o jantar que houve de que também participou. Que Rosa ainda com o Santo ou espírito na cabeça veio para sala e deu a consulta a ela testemunha, pedindo a quantia de 60 mil réis mensais para ocorrer à despesa de azeite e luz dos santos do oratório e do santo o espírito que ele tinha na cabeça pedindo mais duas galinhas brancas e um carneiro para o mesmo espírito. Como ela declarou ao acusado Rosa que isso lhe era muito pesado e que por isso se retirava o mesmo acusado disse-lhe que se o fizesse ele com o espírito que dominava para o bem assim como para o mal faria com que ela fosse desgraçada e acabasse no Hospital da Misericórdia (...)⁵

É possível que Rosa tivesse recebido ensinamentos religiosos de sua mãe africana, como afirmavam várias das publicações a seu respeito; pode também ter aprendido com outras pessoas mais velhas, ligadas a ele por outro tipo de proximidade que não o parentesco sanguíneo, por outras afinidades e relações. Esmiuçando ainda mais os rituais de Rosa, encontramos muitas semelhanças com práticas que ocorriam no antigo reino do Congo, onde havia a crença na magia e na manipulação do sobrenatural por líderes carismáticos, bem como a realização de rituais coletivos, onde ocorriam transe induzidos por som de tambores, cantos, palmas, dança, sacrifícios de animais. Antes da cristianização do reino, iniciada em 1491, havia a crença de que após a morte os espíritos das pessoas permaneciam neste mundo, podendo ajudar seus descendentes, ou puni-los se fossem desagradados; esta crença permaneceu mesmo com a aceitação de grande parte da religião cristã, que ocorreu nos séculos seguintes no reino (THORNTON, 1998).

Acreditava-se que o feiticeiro, ou *ndoki*, teria poder para se comunicar com estes espíritos, e invocar os poderes do “outro mundo”, isto é, o mundo dos mortos. Ambicioso, o feiticeiro seria capaz de tudo para atingir seus objetivos, podendo causar doenças e desventuras em suas vítimas de forma sobrenatural, operando com assistência dos espíritos. As cerimônias coletivas conduzidas por estes líderes tinham grande importância: era quando eram possuídos por seres de outro mundo por meio de um transe, induzido por drogas ou, o que era mais comum, através da hipnose gerada pelo som de tambores, dança, cantos e palmas. O poder destes feiticeiros, chamado de *kindoki*, não seria necessariamente voltado para o mal; dependendo dos motivos, poderiam também realizar boas causas, como cura de doenças ou de infortúnios. Ao acompanhar as características de Rosa e seus rituais religiosos, percebemos as grandes proximidades entre ele e um *ndoki*, já que realizava cerimônias coletivas como esses, se comunicava com espíritos, e segundo se dizia, tinha poder para realizar tanto o bem quanto o mal.

A religião era a forma primordial de sociabilidade e pautava a maneira de entender o mundo dos muitos povos de diferentes culturas da África. As orientações reli-

⁵ Processo José Sebastião da Rosa, 1871, depoimento de Leopoldina Fernandes Cabral. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

gias estavam presentes em todas as ações da vida, e não apenas nos momentos de celebrações de rituais. Baseados nas tradições da África Central e Ocidental, mas surgindo da confluência de diferentes ritos, símbolos, mitos e crenças de outras tradições, inclusive de outras partes daquele continente, aprendidos no Brasil, os africanos e seus descendentes teriam desenvolvido novos e diversos movimentos religiosos⁶ no Brasil. Como vimos, muitas destas características de religiões de culturas banto têm ligações com elementos dos rituais liderados por Juca Rosa: há a presença a importância do ritual coletivo, liderado por um líder carismático que é tido pela comunidade como poderoso, capaz de se comunicar com espíritos de outro mundo para realizar curas de doenças e também de eliminar malefícios, além de resolver problemas amorosos e sentimentais. Verificamos o papel do transe, dos tambores e da dança. Contudo, elas não esgotam a complexidade de detalhes das práticas do Pai Quibombo, pois há, claramente, influência de outras práticas culturais, provenientes da confluência de elementos culturais de outras partes da África e também de portugueses e outros europeus que conviviam no Brasil.

Os diversos trabalhos e feitiços realizados por Rosa mostram que havia uma grande confluência de tradições africanas, não só do Congo e de Angola, mas de outras regiões, se misturando no Brasil. Como já foi dito, havia negros provenientes de diversas partes do continente africano, com línguas e costumes religiosos diversos dos bantos, como os iorubás, gêges, aja fons, e vários outros, que conviviam lado a lado no Rio de Janeiro do século XIX (HARDING, 1997). A maioria dos escravos provenientes dessas outras culturas africanas, como os iorubás, no Brasil chamados de nagôs, foi inicialmente conduzida ao norte e nordeste do país, mas após o fim do tráfico em 1850, muitos deles foram levados para a região centro-sul, e as múltiplas influências entre diferentes tradições se intensificaram. Assim, ainda que a predominância no Rio de Janeiro tenha sido de africanos de origem banto, quando pensamos em práticas religiosas como as de Juca Rosa e outras encontradas depois de 1850 temos que levar em conta a influência de negros vindos do nordeste do Brasil, e especialmente da Bahia. Por isso, é preciso lembrar que a complexidade dos significados das práticas e rituais que aconteciam na associação de Juca Rosa, bem como das outras atividades religiosas que existiam no Rio do período, não se esgotam com as referências a culturas da África Centro-Ocidental. Havia outras influências, tanto de tradições de outras culturas africanas quanto do catolicismo europeu.

⁶ Para ser caracterizada como “movimento religioso”, é preciso que tal prática seja, além de coletiva, dinâmica, inovadora; que apresente flexibilidade e abertura para incorporar novos elementos e se difundir. Nesse sentido, a historiadora Mary Karasch classifica as práticas religiosas de africanos e seus descendentes no Brasil, e no Rio em especial, como novos movimentos religiosos, utilizando a mesma noção proposta por Fox, Craemer e Vansina, autores já citados. Baseados nas tradições da África Central, mas surgindo da confluência de diferentes ritos, símbolos, mitos e crenças de outras tradições, inclusive de outras partes daquele continente, aprendidos no Brasil, os africanos e seus descendentes teriam desenvolvido novos e diversos movimentos religiosos. Assim, a autora mostra que a maioria dos africanos não se converteu ao catolicismo da colônia, mas criou uma nova religião. Mary Karasch, *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Juca Rosa realizava as mais diversas atividades junto aos seus fiéis. Era considerado um feiticeiro poderoso, e, como vimos, buscado para a cura de males do espírito e do corpo. Um dos feitiços que mais aparecem nas descrições das práticas conduzidas por Rosa eram os *breves*; a leitura dos depoimentos nos esclarece sobre alguns de seus significados. A testemunha Leopoldina, ao descrever um “trabalho” feito por Juca, contou

“(...) que em dias posteriores recebeu do próprio Rosa um breve para trazer ao pescoço para dizia Rosa dar-lhe felicidade com a condição porém de tirá-lo sempre que deitasse com tal ou qual homem. Que ela ouviu dizer que a infração desta ordem(,) isto é (,) de não tirar o breve nesta ocasião traria aplicação de um castigo por José Rosa quando este tinha o espírito na cabeça.”

Rodrigo Militão, outra testemunha, narrou

“(...) que José Rosa deu-lhe um breve para trazer consigo que nada lhe custou, entretanto fez-lhe José Rosa recomendação de que enquanto o trouxesse ao pescoço não praticasse ato algum ilícito sem dar-lhe notícia a fim de ter o devido castigo, que tendo ele testemunha incorrido na falta de praticar ato reprovado tendo em si o breve comunicou-lhe a José Rosa que deu-lhe a escolher ou o castigo de uma dúzia de bolos ou o pagamento da multa de 5 mil réis que ele testemunha preferiu o pagamento da multa e efetivamente pagou os 5 mil réis a Rosa. Que o breve tinha por fim evitar a quem o trouxesse consigo que qualquer outro feiticeiro lhe fizesse qualquer mal. (...) Que igual recomendação fez Rosa a Generosa Campos quando lhe deu uma porção de breves, parte dos quais tinha por fim dar fortuna e a outra livrar de quebranto.(...)”⁷

O que seriam, exatamente, esses breves? Não há, nos depoimentos que constam do processo, descrições desses objetos. Percebemos, pelo que contam os seguidores de Rosa, que eram considerados sagrados, por isso era preciso que, ao usá-lo consigo, quem o carregasse se conservasse puro, ou não praticasse qualquer “ato reprovado”, incluindo relações sexuais. Parece que Juca usava os breves também como maneira de controlar seus fiéis, suas vidas, e as relações que mantinham com outras pessoas. Em textos sobre a religião umbandista atual, recomenda-se aos fiéis que mantenham o “corpo limpo”, em oposição ao “corpo sujo”, aquele que praticou ato sexual; mas o que é mais reforçado na noção de corpo limpo é a pureza espiritual, livre de pensamentos negativos (PORDEUS JR.,1996). Ao investigar um pouco mais, entretanto, encontramos em diversas práticas mágico – religiosas a presença de elementos como os breves, ou amuletos usados em torno do pescoço, com o objetivo de proteção contra malefícios, o que nos ajuda a refletir sobre o papel e a importância desta prática de feitiçaria utilizada por Juca Rosa.

Um dos sinônimos para breve pode ser “bentinho”, que significa “escapulário de dois pequenos quadrados de pano bento, com orações escritas, que os devotos trazem ao pescoço” (SOUZA, 1986). Tal definição nos remete à tradição católica, na qual encontramos o uso de objetos sagrados para se obter boa sorte, tradição que se per-

⁷ Processo José Sebastião da Rosa, op.cit., depoimento de Rodrigo Militão.

petua até os dias de hoje. No caso dos bentinhos, acredita-se que ao se carregar junto ao corpo pedaços de pano utilizados e benzidos por padres, fica-se protegido contra acidentes e doenças. Durante o período colonial, segundo Laura de Mello e Souza, a forma de feitiçaria mais comum no Brasil, ou “tipicamente colonial” era a “bolsa de mandinga”, ou simplesmente “mandinga” ou “patuá”, usada tanto por escravos como por outros habitantes da colônia, inclusive os senhores europeus, de norte a sul. Tratava-se de algo muito semelhante aos bentinhos: pequenas bolsas de couro ou tecido, contendo uma variedade de elementos rituais, usadas junto ao corpo. O uso de bentinhos ou de escapulários, entretanto, era aceito, enquanto as bolsas de mandinga eram consideradas práticas supersticiosas, e condenadas pela Inquisição.

Segundo a historiadora, as mandingas congregavam hábitos culturais europeus, africanos e indígenas, o que seria um dos motivos de sua popularidade no Brasil colonial. Em seu estudo, Laura de Mello e Souza faz um rastreamento das origens e forte presença dessas bolsas em outros países e contextos, principalmente na Europa Medieval, mostrando que tinham relação com uma forte tradição européia do uso de amuletos, “milena” no entender da autora. Ao examinar documentos da Inquisição, Souza encontrou diversos casos de brasileiros, portugueses e africanos, na colônia e em Portugal, presos por fabricarem bolsas de mandingas. Elas eram quase sempre feitas de pano branco, e continham as mais variadas combinações de elementos, como orações escritas em pedaços de papel, lascas de pedra d’ara e outros tipos de pedra, raízes, ervas, enxofre, pólvora, balas de chumbo, ossos de defunto, cabelos, unhas, grãos, hóstias. Os motivos alegados para o uso das bolsas de mandinga eram, em geral, a proteção contra malefícios, ou a garantia do “corpo fechado”, isto é, protegido contra doenças e acidentes. Além de raízes européias, a autora afirma que as bolsas de mandinga se aproximavam também do “fetichismo ameríndio”, ou a prática de adoração de objetos, acreditando-se na força e no poder de sua materialidade, e de costumes de populações da África.

Por outro lado, o termo “mandinga”, diz muito sobre o objeto. Refere-se aos Mandingos, africanos originários da região da Senegâmbia, na África Ocidental, que estavam entre os primeiros cativos trazidos para o Brasil. Muitos deles eram muçulmanos, e tinham o costume, tradicional na África, de carregar versos do Alcorão em pequenos pacotinhos junto ao corpo. No Brasil, onde eram conhecidos como malês, eram respeitados por suas fortes habilidades como feiticieiros. Assim, o termo *mandinga* com o sentido de feitiço revela a influência desse povo no desenvolvimento de práticas mágicas e religiosas de descendentes de africanos no Brasil, e também em outros países da América Latina.

Quanto as breves que eram usados pelos filiados de Juca Rosa, podemos dizer que eram um tipo de bolsa de mandinga ou patuá, um amuleto fabricado pelo feiticieiro, e vendido aos que o procuravam. Eram, provavelmente, pequenos pedaços de tecido costurados, formando um saquinho de pano, dentro do qual se colocavam folhas, palavras mágicas e outros objetos sagrados, para evitar feitiços ou proteger contra malefícios, que se trazia junto ao corpo, num colar ao pescoço. Como afir-

mou a testemunha Militão, os breves o guardariam de “qualquer outro feiticeiro lhe fizesse qualquer mal”, e serviam também para “dar felicidade”, “dar fortuna” e “livrar de quebranto”, como no caso de Generosa, funcionando como um “contra-feitiço”.

Entretanto, há também feitiços encontrados nas tradições religiosas do Congo que se aproximam destes breves, e de outro tipo de feitiço realizado por Rosa, as amarrações. Eram rituais mais elaborados, praticados por Juca Rosa e seus fiéis, com a finalidade de conquistar amantes, de preferência ricos e apaixonados, ou manter a estima e o amor dos mesmos, evitando que fossem abandonadas no futuro. O filiado Militão contou

“(…)Que esta cerimônia é celebrada no meio das diversas bugigangas que viu nesta delegacia estando o celebrante Rosa descalço e sem paletós e tem por fim ou converter em afeição a inimizade de um desafeto, o que se faz por um trabalho chamado *amarração*, ou aconselhar meio de alguém vencer dificuldades da vida. (...)Que assistiu também a uma cerimônia na casa em que residia uma moça branca, portuguesa, conhecida por Mariquinhas da Europa, que então tinha em vista esta moça atrair à sua casa cada vez mais um negociante opulento desta praça; que aí fez-se o serviço da *amarração* que consiste: na colocação de côvado e meio de pano branco estendido no chão e sobre este em forma de cruz um pano preto e encarnado, pondo-se sobre tudo um bagre, azeite de dendê, obi, orobô, atá, farinha, feijão, milho e outras coisas 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 galo por todas as partes do corpo e por todas as formas, isto por cima das vestes, cortou o pescoço do galo e repetidas por Maria Thereza diversas palavras que proferia Rosa a meia voz esquetejava a mesma Maria Thereza esse galo pondo-se dentro dele também dendê, obi, atá e etcetera; com o bagre foi amarrado nos panos de que já falou e mandou Rosa que ele testemunha fosse lançar aquele embrulho à porta da igreja de São Francisco de Paula.(…)”

Assim, para “amarrar”, ou manter juntos dois amantes, Rosa conduzia uma cerimônia onde se amarrava um animal morto em panos pretos e vermelhos, previamente arranjados no formato de uma cruz. Tudo indica que a pessoa que se desejava ter “amarrada”, ou presa de forma apaixonada a outra, estaria sendo representada pelo animal, o qual, uma vez preso aos panos, estenderia às pessoas o estado em que se encontrava; os amantes ficariam assim simbolicamente amarrados, e esse simbólico se estenderia ao plano real. Como no caso do vodu, uma representação material simbolizava pessoas reais, e acreditava-se que o que acontecia a um se estenderia ao outro (THORNTON, 1988).

Mas só isso não era suficiente: era necessário o auxílio de santos, espíritos, entidades com que se encontrariam em outro plano, mas que teriam poder sobre este mundo. E já que se pedia ajuda aos santos, era preciso pagar-lhes. E como pagar santos, se eles estão em outro plano? No candomblé atual, faz-se oferendas de alimentos a entidades, acreditando-se que elas são espíritos que já tiveram corpo, já viveram entre os humanos, tendo por isso suas preferências e gostos em relação a coisas materiais. Espíritos mais fortemente relacionados à matéria teriam muita ligação com comidas, bebidas, cigarros. Assim, nas oferendas que Rosa fazia aos espíritos

que se comunicavam com ele, aos quais ele pedia favores, estavam sempre presentes farinha, feijão, azeite, etc.

Além das oferendas aos santos, era preciso também, nos rituais conduzidos por Juca Rosa, que ocorresse sacrifício. Para isso, matava-se um galo, espalhando seu sangue pela pessoa que pedia algo. Rosa chegou a reconhecer que fazia isso, na primeira vez que depôs; nas outras, provavelmente instruído por seu advogado, não mencionou tal fato. Assim se explicou Rosa:

“(...) Respondeu que são seus os objetos que se trata que os conservava em seu poder com muito respeito e que serviam-lhe para um objeto de sua crença qual é o num caso de enfermidade ou de dificuldade no correr da vida, sobre eles derramar o sangue de um galo; que este ato que na sua crença agrada aos espíritos ou as almas era praticado por ele respondente em auxílio de qualquer de seus amigos que por enfermo infeliz a ele recorriam; que dessas pessoas não recebia gratificação alguma a não ser cera ou areia para o altar ao cristianismo que ele também adora.(...)”

Nesta apresentação foi possível mostrar, de forma bastante resumida, um pouco do trabalho realizado por mim em outro momento, no qual analisei a fundo o caso de Juca Rosa (SAMPAIO, 2000). Este caso é importante por abrir uma porta de acesso ao ainda pouco conhecido modo de vida de sujeitos pobres, trabalhadores, negros, imigrantes, escravos e ex-escravos, no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX. A presença marcante da religião no cotidiano destes indivíduos, e mais do que isso, a forte crença na magia e na manipulação do sobrenatural por pessoas consideradas especiais, revelou o papel fundamental da religiosidade nas formas de sociabilidade dos mais variados sujeitos sociais. Assim, para entender as relações entre os membros das classes mais pobres e desfavorecidas da sociedade e delas com outros grupos sociais, a investigação das práticas religiosas mostrou-se altamente privilegiada. A partir dos encontros ocorridos na casa do Pai Quibombo⁸, que foi um dos primeiros pais-de-santo do Rio de Janeiro, pude obter informações sobre o cotidiano de indivíduos ligados à sua casa de culto: as dificuldades enfrentadas, redes de sociabilidade criadas, enfim, maneiras de entender o mundo, lidar com problemas, se divertir e se relacionar com seus contemporâneos de diversos homens e mulheres que viviam no Rio de Janeiro, especificamente no centro, a “cidade negra”, área de concentração de prostitutas, capoeiras, jogadores, escravos, estivadores, cortiços, casas de dar fortuna, candomblés⁹.

⁸ Pai Quibombo era um dos nomes pelo qual Juca Rosa era conhecido.

⁹ A “cidade negra” era a região central do Rio, local de moradia das pessoas mais pobres da sociedade, que ali se misturavam, incluindo o elevado número de libertos e pretos livres que viviam na Corte nas últimas décadas da escravidão; era o local onde conseguiam alugar quartos em cortiços e sobreviver com pequenos trabalhos. Muitos escravos também moravam nesta área da cidade, vivendo “sobre si”. Cf. Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. SP: Cia das Letras, 1990. É interessante notar que bem próximo a esta região, dominada pelos capoeiras, negros e setores mais pobres da população, estavam os cafés, os teatros, as lojas elegantes, e mesmo residências de famílias ricas e de importantes políticos. Apesar da extrema desigualdade social e econômica que separava os grupos sociais, a proximidade do espaço físico que ocupavam e muitas vezes dividiam era latente, gerando grandes conflitos

É preciso compreender a confluência de tradições que ocorria no Brasil imperial, e na Corte em especial, para se chegar a um estudo mais aprofundado das manifestações da cultura, e, particularmente, das religiões que se formaram no país. Os resultados da convivência e do diálogo entre diferentes manifestações culturais permitem pensar a construção de identidades e desvendar sentidos da experiência de segmentos sociais subalternos na cidade do Rio de Janeiro, que se concentravam na região central da cidade, o que nos ajuda a entender o perfil das classes populares e seu comportamento.

Por outro lado, buscar origens africanas não quer dizer procurar algum tipo de “pureza”, como se houvesse uma forma cultural permanente e imutável que se perpetuasse através dos séculos. Buscar origens não significa buscar uma origem que explica tudo por si só¹⁰, mas sim procurar uma base a partir da qual a cultura se transformou e adquiriu novos significados. Entender como se organizavam movimentos religiosos em determinadas regiões da África pode ajudar como ponto de partida para entender como as culturas mudaram, como se transformaram em outro contexto, e que conflitos e motivos levaram a essas alterações. Assim, o mais importante aqui é buscar a mudança, e não qualquer tipo de pureza ou permanência. Ao lidar com as continuidades encontradas, é importante problematizá-las, tentando encontrar novos sentidos que assumem em outras realidades, e não perseguir traços supostamente imutáveis; o que se quer é inserir as práticas culturais em um contexto que lhes dê significado, buscando compreender os movimentos dos sujeitos nesse contexto.

Para tanto, é preciso entender a cultura como algo dinâmico, em constante transformação, adquirindo novos significados nos diferentes contextos. Não interessa avaliar o grau de degeneração ou de preservação de elementos culturais, mas o sentido que os diferentes elementos e orientações culturais fazem para contemporâneos.

Em um importante estudo sobre a questão do confronto cultural entre africanos e europeus nas Américas, especialmente no Caribe, os antropólogos Mintz e Price discutiram estas questões (MINTZ e PRICE, 1976), mostrando reservas diante da idéia de uma herança cultural compartilhada por escravos provenientes da África Ocidental, e trazidos para as Américas, já que não seria correto referir-se a essa herança em termos de uma “cultura”. Seriam apenas regras culturais de um nível profundo, alguns “princípios gramaticais”, os quais geram formas culturais. Assim, mais do que buscar continuidades de formas isoladas originadas na África, seria importante analisar a nova cultura criada após a travessia do Atlântico. O que se

e também aproximações. Cf. Teresa Meade, *Civilizing Rio: reform and resistance in a Brazilian city, 1889-1930*. Pennsylvania: PSUP, 1997. Ver tb Eduardo Silva, *Prince of the people: the life and times of a Brazilian free man of colour*, London/NY: Verso, 1993; Roberto Moura, *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, RJ: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

¹⁰ March Bloch, em *Introdução a História*, trabalho em que discorre sobre o método no trabalho do historiador, esclareceu o mito da “origem que explica”, que deve ser evitado no trabalho de reconstruir uma cultura de outro tempo.

ênfatisa, então, é que o foco da análise deve estar no contexto histórico em que se dá o desenvolvimento de instituições culturais, no exame dos modos particulares nos quais as pessoas usam seus recursos culturais para se adaptar aos novos ambientes sociais. Assim, as continuidades entre o velho e o novo mundo devem ser estabelecidas após o entendimento das condições em que a escravidão nas Américas ocorreu, e nunca através de qualquer noção de “confinamento” de pessoas ou sociedades cuja origem fosse africana.

Em artigo mais recente (MINTZ e PRICE, 1997), os mesmos autores voltam a criticar a idéia de cultura como “corpos” coerentes, funcionais e passíveis de permanecerem intactos em face do tempo. Voltam a insistir na necessidade de se refinar a noção de herança cultural da África Central e Ocidental compartilhada por diferentes escravos que vieram para as Américas, como também o fato de que a maior parte dos africanos nas colônias americanas provinham de tribos ou grupos culturais específicos, enfatizando a heterogeneidade cultural e lingüística dos diversos africanos trazidos para as Américas. Observam com isso a originalidade e inovação da cultura afro-americana. Ao se falar em herança cultural africana compartilhada, deve-se ressaltar que se trata apenas de “princípios de uma gramática comum”. Como exemplo, os autores citam a questão da bruxaria: enquanto ela pode ser importante na vida social de um grupo, e estar ausente no grupo vizinho, ambos acreditam no princípio, amplamente difundido na África, de que o conflito social é o causador de doença e desventuras. Assim, entender raízes culturais de outros povos ou contextos pode servir de ponto de partida para o estudo das religiosidades brasileiras, auxiliando no seu entendimento, mas não como ponto de chegada: a partir do entendimento de traços culturais originários de outros contextos, e à luz de estudos sobre o período em questão, poderemos chegar a uma interpretação mais densa e cuidadosa dos significados da religião e da crença para grupos de trabalhadores pobres e pessoas comuns no Rio de Janeiro imperial.

Ainda assim, mesmo que certas ligações sejam evidentes, os sentidos que faziam para as pessoas que vivam no Rio em fins da década de 1860 são muito específicos, e se relacionam com aquele momento e aquela sociedade escravocrata, patriarcal, de lutas árduas pela sobrevivência em um ambiente racista, hostil, no qual tentar a liberdade ou viver como liberto era tarefa das mais difíceis. Não se pode esquecer que em meados de 1860 a maioria da população negra da Corte era constituída de libertos e livres, que buscavam pequenos trabalhos para sobreviver; vários dos sujeitos envolvidos com Rosa são processados por dívidas, por não pagarem contas, por envolvimento em pequenos crimes. Para mulheres pobres, negras, descasadas, costureiras como Leopoldina e tantas outras seguidoras de Rosa, as formas de sobrevivência também não eram muitas. Assim, a presença de um líder como Juca Rosa, que um dia encerrou sua carreira de alfaiate para se dedicar exclusivamente a cuidar da vida espiritual e amorosa de seus fiéis, adquire um significado específico e todo especial, prometendo ajudá-los nas dificuldades cotidianas – não só encontrando amantes endinheirados mas também promovendo um importante papel de diver-

são, sociabilidade, de vida comunitária para os diferentes filiados e filiadas. Através da liderança de uma figura carismática como Juca Rosa surgia uma forma religiosa singular, baseada em diferentes influências, e também em traços da própria personalidade do “homem de atrativos” que era o feiticeiro – que tinha um envolvimento peculiar com suas “filhas”, como foi visto, espiritual e sexual.

Partindo da história de Juca Rosa chegamos à grande influência de tradições culturais da África Centro-Occidental nas origens do que se conhece hoje como umbanda e candomblé, religiões afro-brasileiras de grande popularidade em todo o país, entre pessoas provenientes de grupos populares mas também entre intelectuais e membros das elites políticas e econômicas.

Referências Bibliográficas:

- CRAEMER, WILLY; VANSINA, JAN E FOX, RENÉE C., “Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study”, em *Comparative Studies in Society and History*, 18: 4 (out.1986).
- HARDING, RACHEL ELIZABETH, *Candomblé and the alternative spaces of black being in 19th century Bahia, Brazil: a study of historical context and religious meaning*. PhD Dissertation, Department of History, University of Colorado, 1997.
- KARASCH, MARY, *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- LARA, SILVIA HUNOLD, “Mulheres escravas, identidades africanas”. Texto apresentado no Simpósio internacional *O desafio da diferença: articulando gênero, raça e classe*. Salvador, abril de 2000.
- MACGAFFEY, WYATT, *Art and Healing of the Bakongo commented by themselves: minkisi from the Laman Collection*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- PRICE, RICHARD E MINTZ, SIDNEY, “An Anthropological approach to the Afro-American past: a caribbean perspective”. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.
- PRICE, RICHARD E MINTZ, SIDNEY, “The birth of African-American culture”, em Timothy E, Fulop e Albert J. Raboteau, *African-American culture. Interpretative Essays in History and Culture*. NY e London: Routledge, 1997, pp.37-57
- SAMPAIO, GABRIELA DOS REIS, *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Campinas: Editora da Unicamp/Cecult, 2001 (no prelo).
- SAMPAIO, GABRIELA DOS REIS, *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial*. Tese de doutorado apresentada ao departamento de História/IFCH/UNICAMP, maio/2000.
- SLENES, ROBERT, “ ‘Malungo, Ngoma vem!’:África coberta e descoberta no Brasil”, em *Revista USP*, n.12, dez/jan/fev. 1991-1992.
- SOARES, MARISA CARVALHO, *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- THOMPSON, ROBERT FARRIS, *Flash of the Spirit*. NY: Vintage Books, 1984
- THORNTON, JOHN, “On the trail of voodoo: African Christianity in Africa and the Americas”. Em *The Americas*, vol. XLIV, jan 1988, n. 3, p.261.

- THORNTON, JOHN, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- THORNTON, JOHN, *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge University Press, 1998
- SOUZA, LAURA DE MELLO E, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- PRICE, RICHARD E MINTZ, SIDNEY, "An Anthropological approach to the Afro-American past: a caribbean perspective". Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.
- PRICE, RICHARD E MINTZ, SIDNEY, "The birth of African-American culture", em Timothy E, Fulop e Albert J. Raboteau, *African-American culture. Interpretative Essays in History and Culture*. NY e London: Routledge, 1997, pp.37-57.

