



Recebido em: 10/01/2022

Aceito em: 30/02/2022

“O ferreiro fez, o ferreiro faz”¹: o cotidiano das religiosidades africanas na cidade do Rio de Janeiro do século XIX, notas de pesquisa

“The Blacksmith did, the blacksmith does”: the everylife of African religiosities in the city of 19th century Rio de Janeiro, research notes

Doutorando Antonio Ramos Bispo Neto²

PUR-UFRJ

<http://lattes.cnpq.br/7956355546080733>

Resumo: Neste artigo buscarei analisar a construção da religiosidade africana e negra, no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, ao longo do oitocentos. Afirmo, em consonância com a historiografia mais recente sobre o tema, a forte presença centro- africana nessa construção, focalizando nos oficiais mecânicos. A partir da cidade pessoas teciam religiosidades construídas numa conjuntura de forte racismo e espoliação, fatores que nos ajudarão a compreender as táticas travadas na cidade, através da construção do território racialmente demarcado. Com essa pesquisa busco contribuir com mais alguns elementos para pensarmos a origem africana e urbana das nossas religiosidades, como da Umbanda.

Palavras-chave: religiosidades; cotidiano; cidade; africanos; intolerância religiosa

Abstract: In this paper, I will seek to analyze the construction of African and black

1 Samba de 1950, Haroldo Lobo, com colaboração de Milton Oliveira e interpretação de Quatro Ases e um Coringa. (Disponível em: http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=19363 / Acesso em dezembro de 2021)

2 Doutorando em Planejamento Urbano e Regional (PUR-UFRJ), sendo orientado pela Profa. Dra. Fania Fridman; Mestre em História Comparada (PPGHC – UFRJ). Atualmente pesquisa temas relacionados a cultura urbana e cultura material, tendo como objeto a Fundação Progresso.

religiosity, in the urban context of the city of Rio de Janeiro, throughout the 1800s. I affirm, in line with the most recent historiography on the subject, the strong Central African presence in this construction, focusing on craftsman. From the city, people wove religiosities built in a context of strong racism and dispossession, factors that will help us to understand the tactics waged in the city, through the construction of racially demarcated territory. With this research I seek to contribute with some more elements to think about the African and urban origin of our religiosities, such as Umbanda.

Keywords: religiosity; everyday life; city; africans; religious intolerance

Introdução

Marca fundamental das religiões de matriz africana no Brasil é sua luta histórica contra a intolerância (SANTOS, 2018, p. 79). Atualmente, apesar da permanência e da força dessas práticas religiosas nos mais diversos contextos do país, vivemos um momento de perseguição, marcada pela violência real e simbólica, e divulgada, sobretudo, por setores fundamentalistas de igrejas neo-petencostais, mas também de outras vertentes do cristianismo, que muitas vezes, não somente perseguem religiosos de matriz africana, mas também a própria população não-branca no interior das igrejas.

Mais recentemente, movimentos sociais os mais diversos se unificaram em torno da causa comum da tolerância religiosa. Após a proibição e expulsão de religiosos de matriz africana do Morro do Dendê, na Ilha do Governador, em 2008, a posterior publicação dos fatos no Jornal Extra, e a manifestação dos moradores expulsos em frente a ALERJ, milhares de adeptos de diversas religiões saíram às ruas, na orla de Copacabana, “em prol da liberdade religiosa no Brasil” (SANTOS, p. 118, 2018). A escolha de Copacabana como local para a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, associa-se a uma prática das religiões da matriz africana, de rompimento com processos de “demarcação de espaços simbólicos” e, de maneira concomitante, retomar uma prática histórica das religiões de matriz africana no Brasil, na utilização dos espaços públicos para expressar as manifestações religiosas, como por exemplo:

“a ocupação das areias de Copacabana para homenagear Iemanjá, ou comemorar a passagem da virada do ano, iniciativas que partiram de Tancredo da Silva Pinto, o Tata Tancredo, e foram popularizadas e disseminadas como cultura popular brasileira” (Idem, p. 198)

A Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, organizada pela CCIR (Comissão de Combate à Intolerância Religiosa), que em sua formação teve como principais contribuições a CEUB (Centro Espírita Umbandista do Brasil) e da IPELCY (Instituto de Pesquisa Estudo Língua e Cultura Yorubá) – em que esse primeiro órgão tinha como uma das principais lideranças Tancredo da Silva Pinto, o Tata Tancredo, que voltaremos mais a frente –, mas se configurou como uma das únicas “organizações nacionais em caráter inter-religioso” (Idem,), além desse caráter inter-religioso, a CCIR e a Caminhada conta com outras características importantes: em primeiro lugar, que historicamente as religiões de matrizes africanas foram mais caracterizadas pela divergências entre os modelos de culto, que pela aglutinação em causas e entidades comuns (SANTOS, 2019, p. 261), denotando além do caráter inter-religioso da Caminhada, sua dimensão de aglutinação e afirmação de

identidades historicamente alijados do espaço público; em segundo lugar, deve ser vista como uma manifestação contra-hegemônica em relação a outro movimento – e também em relação a cidade –, a Marcha Para Jesus, evento que é organizado e patrocinado, desde 2004 pela COMERJ (Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro), Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro e igrejas evangélicas do Estado

Relacionado ao fenômeno dos traficantes que se intitulam evangélicos, e ao caso citado no Morro do Dendê, há o que Ari Pedro Oro definiu como “pentecostalismo brasileiro transnacional”. A Marcha que passou a ter outras características, como “polo agregador e de inserção na política de Estado” (SANTOS, 2019,, p. 265). A Marcha para Jesus se tornou um produto, a COMERJ conta com apoio parlamentar e com financiamento, inclusive público e se apresenta de maneira bastante distinta da Caminhada, como explorado autor. O que nos interessa nesse trabalho, entretanto, é a longa duração dessa intolerância religiosa, que hoje se apresenta de modo distinto ao que apresentou-se no passado. Atualmente, grupos pentecostais e, sobretudo, neopentecostais como a IURD, lançam mão de estratégias distintas daquelas ocorridas ao longo do período colonial e do império, no século XIX. Por exemplo, na reelaboração e apropriação de elementos de outras crenças e religiões, como a umbanda, quimbanda, macumba e candomblé, e sua exacerbação revelam uma “religiofagia”, como definiu Oro, da IURD. (ORO, 2006). Esse processo, na verdade, de inversão e concomitante demonização de religiões não-cristãs, sobretudo de matrizes africanas, se inscreve na Teologia da Guerra Espiritual, surgida no meio evangélico estado-unidense, na década de 1980 e não é algo novo, pois “ao longo da Idade Média e da Idade Moderna cristã europeia, bem como na Judéia vetero-testamental, já ocorria a identificação dos deuses pagãos, ou seja, das religiões dos outros, com os demônios” (ORO, 2006, p. 328)

Portanto, no Brasil, o fenômeno da intolerância religiosa está intimamente ligado ao racismo, por meio da desqualificação da religiosidade africana. Desde os textos inaugurais das religiões afro-brasileiras, como Nina Rodrigues, havia uma desqualificação da influência do negro no Brasil, que em seu estado mental “atrasado” degenerou a civilização brasileira, quando comparada a civilização europeia. Mas, dentre essa desqualificação, havia a relacionada ao privilégio dado a uma possível tradição religiosa sudanesa que havia predominado frente aquela bantu, que se caracterizariam por um fetichismo “mais simples e rudimentar do que o dos negros da África ocidental” (RODRIGUES, 1935, p. 163, apud, SILVA, 1993, p. 36)

Arthur Ramos, que definia os termos das religiosidades dos grupos negros em termos culturais e não mais raciais, como Rodrigues, havia também definido as

macumbas como de extrema simplicidade frente a complexidade dos candomblés nagô. (SILVA, pp. 37-39). Os padrões culturais do capitalismo industrial haviam tornado a macumba carioca comercializada, e esses mesmos padrões culturais modificariam e substituíram os “elementos místicos e pré-lógicos da mentalidade”, dita primitiva. Outro importante autor a tratar das religiões negras foi Roger Bastide. Apoiado em clássicos da sociologia como Durkheim e Mauss, Bastide busca explicar o sincretismo e a “macumba paulista”. Em Bastide ainda predominava a desqualificação das manifestações religiosas dos bantus, atrelados ao Sudeste, em relação a riqueza das mesmas entre os nagôs do Nordeste.

Para tanto, Bastide identifica que nas cidades litorâneas do Nordeste houve a possibilidade de uma maior pureza das religiões africanas dada a condição pré-capitalista, semelhantes as que supostamente predominariam em seus locais de origem (Idem, p. 45). No sudeste, como havia ocorrido com a macumba paulista e carioca, as transformações capitalistas relacionaram-se a forma que o negro foi inserido na sociedade de classes e, portanto, as manifestações da “macumba urbana” ou umbanda, havia um apego ao individualismo e desenvolvido aspectos de magia e sincretismo. Bastide defendia o efeito desagregados da grande cidade na constituição das nações, sobretudo no período posterior a Abolição, pensamento derivado dos estudos culturalistas norte-americanos, como da Escola do Chicago, em que os efeitos patológicos da cidade havia desagregado os laços comunitários necessários para preservação das “nações” (Idem, pp. 52-53).

Pesquisas recentes vêm demonstrando que tais africanismos resultam das representações dos africanos realizadas pelos intelectuais, afinidades eletivas do pesquisador, às estruturas de poder da sociedade e da capacidade dos intelectuais de criar tradições que não consideravam, muitas vezes, o sucesso de lideranças religiosas e seus sacerdotes (Idem, pp. 65-67). Assim para Silva, por dois meios principais as religiosidades africanas foram tratadas no Brasil, sobretudo aquelas de origem bantu, quer dizer, pela desqualificação da macumba e da umbanda como patológicas, inautênticas, comercializadas, associadas ao crime, ao mesmo tempo em que interpretava-se a cidade como “força voraz e homogeneizadora”, que coibiria a reprodução das culturas dos grupos sociais economicamente dominados pela estrutura de classes. Na verdade, o esforço deve ser o de demonstrar o diálogo da cultura religiosa afro-brasileira com a cidade, e o mundo moderno. Considero que essa perspectiva dialoga com a do filósofo Nkolo Foé, professor na Universidade de Youndé em Camarões, para quem:

“O problema colocado por essa controvérsia esclarecedora é então o

da escolha entre dois modos contraditórios de presença no mundo: de um lado, a acomodação ao Outro (no caso da espécie, ao Ocidente opressor) e, de outro lado, a retomada da iniciativa histórica. Hoje, a virada pós-moderna e pós-colonial mostra a atualidade dessa questão, porque, como Booker T. Washington e Léopold Sédar, ele preconiza a acomodação e a submissão, com o objetivo de selar definitivamente a impotência do homem negro. Minha perspectiva – como a de Nkrumah, Fanon, Césaire, Cheikh Anta Diop, Marcién Towa, Charles Romain Mbele etc. – é a retomada da iniciativa histórica e a saída do império para edificar um polo autônomo de potência capaz de dialogar na perfeita igualdade com os outros povos do mundo.” (FOÉ, 2013, p. 223)

Isto é, como temos visto, o movimento social em torno da tolerância e respeito religiosos é um exemplo dessa iniciativa histórica, como foi no passado. Seus respectivos desafios, no passado (contra a “feitiçaria”), e as atuais através de práticas de intolerância e preconceito religiosos demonstram a longa duração do racismo brasileiro e da busca por igualdade, respeito e, cidadania plena.

A tradição oral e os ofícios

Esse quadro nos faz ter que buscar na história o processo de formação dessas práticas. Fundamental para o empreendimento colonial, a ideia de raça legitimou por séculos as relações coloniais entre europeus e não-europeus, numa epistemologia eurocêntrica que inferiorizava as descobertas mentais e culturais destes últimos. (QUIJANO, 2005, p. 118), podemos notar, contudo, desde a antiguidade as bases para desqualificação do africano enquanto produtor de História. Neste sentido, a corrente de intelectuais africanos, denominados africanistas, nos oferecem importantes instrumentos teóricos para pensarmos a experiência africana e diaspórica. Pesquisas que vem desenvolvendo-se pelo menos desde a década de 1950, por pesquisadores africanos, buscam romper com as interpretações verticais, muitas vezes simplistas e reducionistas. Provenientes do contexto mundial pós-Segunda Guerra, e das independências dos países africanos, esses intelectuais abriram novas possibilidades analíticas e políticas e que visam não uma história-revanche, mas o reconhecimento da participação dos africanos na própria História mundial. (GINO, 2018, p. 29)

A partir de algumas reflexões produzidas por Joseph Ki-Zerbo, historiador de Burkina Fasso, ativista e líder do PDP, um partido de oposição e membro do Conselho Executivo da UNESCO na Coleção História Geral da África, publicada em 1960 e que apresenta muito bem esse esforço pela reescrita da história do continente, sem a imposição de uma superioridade africana, (Idem, 2018, p. 36). Ki-Zerbo defende que desconsiderar a História da África resultaria numa alienação dos males que resultam

de forças históricas. Essa reescrita se daria através de fontes e metodologias próprias do contexto africano, em que a tradição oral, a cultura material e as fontes escritas são analisadas sob a interdisciplinaridade entre arqueologia, antropologia e história, superando assim perspectivas epistemológicas eurocêntricas, como as que se referem a tradição oral, desqualificada frente a escrita (KI-ZERBO, 2010).

A tradição oral se configurava como uma memória viva e se referia, no caso da história africana, a própria tradição. Em sociedades que não havia escrita, o homem está ligado a palavra que profere (BÂ, 2010, p. 168), e estava contida na própria cultura (que não está abstraída da vida, mas ao contrário é uma presença no mundo), contrariamente a mentalidade cartesiana. Neste sentido, os artesãos tiveram participação fundamental para a transmissão das histórias, tradições, memórias nas sociedades africanas tradicionais, como nos mostra Hampate-Ba. A produção do ferro também não resumia-se a uma prática com sentido puramente econômico para o artesão tradicional, mas a uma “função sagrada” (BÂ, 2010, p. 188). Analisando a vida de Tata Tancredo, Accioli aponta para a importância da transmissão oral na vida de um dos principais criadores do Omoloko. Nascido em Cantagalo, em que conviveu com familiares escravizados no período pós-abolição, predominantemente da África Central, que conformou, através da tradição oral, todo um “capital cultural” durante sua infância. (ACCIOLI, 2019, p. 302).

Tratando das culturas plebeias na Inglaterra no século XVIII, o historiador inglês E. P. Thompson as aproxima, em suas características, das culturas tradicionais. Nessas culturas, há um valor distinto da transmissão oral e as expectativas são marcadas pelo costume. O aprendizado das crianças dava-se, antes, com os mais velhos, sobretudo mãe e avó, nas habilitações, como também o aprendizado de ofícios, que sem uma dimensão formal, realizava-se de maneira concomitante a transmissão de “experiências sociais e sabedoria comum da coletividade”, isto é, dos próprios costumes. (THOMPSON. 1998, pp. 17-18)

Na sociedade oitocentista brasileira as taxas de alfabetização eram baixas e o aprendizado de ofícios, era, desde o fim do controle exercido pelas corporações, efetuado dentro das próprias oficinas, em que libertos e cativos ensinavam e aprendiam o ofício. Outra característica dessa escravidão urbana, até a década de 1850, era a idade desses cativos, geralmente crianças, do sexo masculino e africanos. Nesse quadro, havia a transmissão oral de costumes, tradições (muitas vezes recriadas) de oficiais mecânicos, através do próprio processo de ensino dos ofícios, como de ferreiros, carpinteiro, marceneiro etc.

Como sabemos a importação de oficiais mecânicos da África, sobretudo central, para ofícios metalúrgicos como de ferreiro era fato comum para o

empreendimento colonial, desde o século iniciais de ocupação dos territórios além-mar. No século XIX, com a crescente movimentação de fugas e resistência ao cativeiro, surgiram organizações, como em Vassouras, lideradas por ferreiros, como Manoel Kongo, estiveram na base de religiosidades como a macumba carioca, tão criticada pelos estudos iniciais acerca do negro no Brasil, como Nina Rodrigues, Arthur Ramos. Há também outro aspecto referente a esse período que pode ter favorecido a transmissão ou recriação de certas práticas religiosas que foi o aumento da exploração sobre os corpos das pessoas cativas, dado a diminuição de escravos resultante das fugas, e das leis e ações emancipacionistas. Neste sentido, o escravo mais velho, por ter um know-how, podia exercer funções dedicadas aos mais jovens, como tocar fole.

Portanto, neste trabalho, defendo a hipótese de que a cidade do Rio de Janeiro funcionou até a década de 1870 como um espaço de transmissão e recriação costumes referentes às tradições africanas, através do aprendizado de ofícios. Em que havia uma circulação, dentro da própria cidade, entre os espaços das oficinas, dos zungus, das famílias, moradias, que conformaram-se – em meio da perseguição de suas práticas nas “casas de dar fortuna”, e da crescente espoliação –, costumes recriados, mas que tinham sua origem em solo africano. Importa afirmar que esse espaço de transmissão e recriação de práticas culturais na cidade do Rio de Janeiro, estava inserida em seu contexto histórico, e portanto nos informa acerca da historicidade dessas experiências religiosas e sua relação com o Estado no espaço urbano, do que sobre as origens das mesmas, como se as mesmas fossem suficientes para a explicação do presente. (BLOCH, [1949] 2002, pp. 56-60 apud SOUZA, 2002, p. 3). Portanto, marcos como a proibição dos tráfico Atlântico em 1850, e a crescente movimentação nas vilas, povoações e cidades causadas pelo tráfico interprovincial é um elemento essencial para a compreensão da constituição desses espaços. (FRANCO DOS SANTOS, 2015, p. 34)

Neste sentido, a dimensão metodológica desse texto deve levar em consideração algumas considerações em torno da dominação. Estamos de acordo com autores como Kofi Asare Opoku, professor de Religião e Ética, e no Instituto de Estudos Africanos, na Universidade de Gana, em Legon, além de professor aposentado de Religião no Lafayette College, Pensilvânia. Em “A religião na África durante a época colonial”, que faz parte da coletânea História Geral da África (seu sétimo volume) organizada pela UNESCO, Opoku está preocupado com as imposições ocasionadas pelos processo de domínio colonial pela qual passou África ao longo desde o século XIX. A “religião africana tradicional”, como define, fez parte do processo de colonização, na medida em que as imposições do mesmo processo não

resumiam-se à das superestruturas políticas, econômicas e sociais, mas também na utilização de uma cultura imposta. A religião tradicional era “inextrincavelmente ligada à cultura”. Ou seja, para os povos africanos havia um caráter global, holístico, da religião no “contexto da cultura de onde tinha se originado” (OPOKU, 2010, p. 592).

Acerca do cristianismo em solo africano (que já estava presente desde o século IV), e do islamismo e suas relações com a religião tradicional, afirma, que mesmo em meio a dominação colonial, entre 1880-1935, não se assistiu a destruição, “mas antes a confirmação do pluralismo religioso na África”, mesmo que a religião tradicional tenha sido bastante afetada, como no “secularismo, desenraizamento, e excessiva exploração da natureza” (OPOKU, 2010, p. 624), suas visões de mundo perduraram mesmo entre os que se filiaram as religiosidades islâmicas e cristãs. Desta maneira, James Scott também nos alerta para os “discursos ocultos” dos dominados, como mecanismos de disfarçar a dominação ideológica (SCOTT, 2013, p. 20). Essa estratégia foi utilizada na longa duração pelas populações africanas e indígenas, através de práticas sincréticas que buscavam exaltar “seus pertencimentos ancestrais religiosos” (SANTOS, 2018, p. 78)

Por fim, cabe fazer mais uma consideração em torno do papel ativo que os africanos e seus descendentes tiveram na construção de suas histórias, e do contexto geral em que estiveram inseridos. Não trata-se de apontar os indícios dessa presença africana para comprovar ou não a importância desses oficiais vindos da África central para o surgimento da umbanda, candomblé, macumbas etc, mas de demonstrar a centralidade que tiveram naquele contexto urbano, sob a perspectiva da construção de tradições que tem história (SODRÉ, 2017) e a pluralidade cultural deve ser procurada nas experiências históricas daqueles que a agenciam (COSTA; GOMES, 2020 p. 25). Como denota o título desse artigo, de um samba de 1950, o papel dos ferreiros ainda ia muito além da produção de mercadorias essenciais para a vida moderna.

Das oficinas para as “casas de dar fortuna”

“Mofina

Campo da Aclamação

Previne-se às sociedades beneficentes, ordens, irmandades, ou pessoas encarregadas da distribuição de esmolas, legados à pobreza honesta, que um **cego**, cavalheiro de industria, que tem **casa de dar fortuna** por esse lugar, tem por costume apresentar-se com toda a hipocrisia, pedindo-as para sua companheira, para assim, e à custa das inquilinas, levar vida folgada e milagrosa!!...Muito custa viver-se honradamente!!...”[grifo meu] (Jornal do Commercio, 25 de outubro de 1871, quarta, n. 295, p. 2)

Esse trecho, retirado do *Jornal do Commercio*, em meados dos debates da Lei do Ventre livre que libertava os ingênuos nascidos a partir daquele ano, retrata de maneira concomitante o quadro de intolerância que permeava a cidade do Rio de Janeiro naqueles anos. Denunciava-se uma casa de dar fortuna, que funcionava no Campo da Aclamação. O Campo, que foi moradia por muitos anos das populações mais pobres da cidade, tornada Corte, como ciganos, libertos, escravos fugidos etc, era também local comum das casas de dar fortuna.

Esses também foram os anos da prisão de Juca Rosa, julgado em julho daquele ano por crime de estelionato. Juca Rosa, visto como feiticeiro pela sociedade oitocentista, era um dos tantos “e tão variados praticantes de diferentes artes de cura, que habitaram a Corte ao longo de todo o século XIX, concorrendo com os médicos científicos na disputa por pacientes” (SAMPAIO, 2003 p. 389). Em suas práticas estavam imbricadas as relações entre crença e cura, explicitada pela dimensão que tinha a crença no sobrenatural no cotidiano, como na fé que as filhas de Juca Rosa tinham nos poderes sobrenaturais do líder, que, ao mesmo tempo, gerava curiosidade e medo por parte das elites, e o “perigo real de todos os dias” representado pelo negro feiticeiro. Como afirma Sampaio, havia uma identidade entre as maneiras de descrever as práticas de Juca Rosa e se referir às suas práticas culturais e experiências religiosas. (Idem, p. 395)

Bem antes desses acontecimentos, quando Juca Rosa ainda era uma criança, em 1838, no contexto de crescente medo em torno das revoltas que sacudiram o país durante a Regência, dentre elas as revoltas escravas, como a dos Malês, na Bahia, das Carrancas em Minas Gerais e de Manoel Kongo, no Rio de Janeiro, o *Diário do Rio de Janeiro* noticiou a fuga já havia 3 ou 4 anos, da rua do Catete n. 73, de dois escravos para Jocatunga. Um deles, Mathias, carpinteiro e “de todo o serviço de roça, e mar, sabe todos os lugares, e portos de barra a dentro”. Segundo anúncio, já havia estado fugido “a título de forro” por três anos. Mathias que havia trocado de nome para pai Antonio, era de estatura baixa, idoso, e de nação benguela. (*Diário do Rio de Janeiro* n. 50, p. 4, 3 de março de 1838). Mathias, ou pai Antonio era possivelmente uma liderança religiosa, com ofício de carpinteiro, além de conhecedor de “todos os lugares”. Esse caso aponta para as imbricações entre ofícios e crenças. Não somente por ser carpinteiro, mas também por ser idoso. A proibição do tráfico atlântico e a crescente movimentação causada pelo tráfico interprovincial de cativos, fez com que na cidade, o papel dos africanos mais velhos, o papel de transmissão de saberes, “valores culturais, sociais e principalmente religiosos” oriundos da África para os mais jovens. Velhos africanos como pai Antonio, eram a maioria na liderança à frente das manifestações religiosas. (POSSIDONIO, 2015, p. 33)

Considerando, portanto, a cidade do Rio de Janeiro devemos considerar outros espaços em que, através de expressões lúdicas, como das irmandades religiosas de pretos e pardos, a população negra poderia exercer certa autonomia, mesmo que de maneira *sincrética* e garantida pelas regras canônicas e de costumes (FRANCO DOS SANTOS, 2014, p. 115).³ Por isso, importante frisar o caráter das cidades que ao longo dos períodos coloniais e do Império constituíram-se como pontos de controle e conquista dos espaços, além de conter um papel articulador para o comércio. No sentido do controle sobre o território, o século XIX também é marcado pela crescente entrada de africanas e africanos escravizados, o que contribuiu para uma mudança das próprias cidades, como Rio de Janeiro, centro nodal de distribuição de escravizados.⁴

Segundo Carlos Eugênio Líbano Soares, em estudo clássico sobre a capoeira escrava na primeira metade do século XIX, ainda na década de 1820 a população escrava, majoritária nos locais públicos, apresentava “inquietantes sinais de uma cultura comum, e a criação de um universo simbólico comum que não deixava ser captado pelo encarregados de pensar o controle social”. A capoeiragem, danças, batuques, como também, em certo sentido, as folias organizadas pelas irmandades, que envolviam sob um guarda-chuva étnico diversas identidades, projetos e visões (REIS, 1996, p. 19) exibiam a onipresença dos cativos numa cidade que deveria ser dominada pelos senhores. (SOARES, 1998, pp. 141-142)

Neste sentido, dois outros aspectos importantes dessas imbricações entre os ofícios manuais e as relações com o sagrado estavam na construção de instrumentos musicais, e de artefatos religiosos, amuletos e no contexto urbano do Rio de Janeiro. Pesquisas recentes vêm demonstrando o caráter ritual, por exemplo, do processo de forja pelos africanos nas Américas. Suas práticas, transformavam natureza em cultura, e o ferreiro tinha poderes curativos, e sua atividade unia o mundo espiritual ao mundo material. Uma bricolagem etnogênica, presente na constelação de referências materiais que deu formaram novos simbolismos, que deram origem a novos grupos culturais, como a Macumba. (SYMANSKI, GOMES, p. 190).

A feitura de instrumentos musicais, por exemplo, responsável por uma sonoridade específica que tinha a cidade do Rio de Janeiro de então, fez surgir uma

3 Suas próprias localizações demonstram a historicidade da segregação urbana ainda no período colonial, dadas as suas localizações em áreas ainda não consolidadas e ausentes de equipamentos coletivos, como também ciganos, judeus, mantidos afastados do núcleo urbano. (FRIDMAN, 1999, p. 34)

4 Localizado entre 1779 e 1831 na região e porto do Valongo, que contava, inclusive, com um lazareto para o tratamento de saúde da mercadoria humana traficada, e controle das epidemias, em que seriam pretensamente seus vetores. A região do Valongo e seu porto sofreram diversos processos de apagamento de sua memória a partir de 1831. Ver SOARES, 2016.

organologia propriamente africana na cidade, que era uma eclusa para o tráfico atlântico e interprovincial. Registro frequente nas documentações iconográficas, a Mbira, por exemplo, que aqui ficou conhecida como Marimba, de acordo com a língua de Zâmbia/ Angola. (SPIRITO SANTO; GOMES, 2020, p. 247). Havia também a influência dos africanos vindos da Costa Oriental, sobretudo os moçambiques, que passaram a entrar com mais força a partir da segunda década do século XIX, atravessando o período de ilegalidade do tráfico oceanico. Esse contexto de uma identidade cultural, em que não pode ser separada de suas dimensões em relação ao sagrado, ao meu ver, foi forjada sobretudo na identidade preexistente entre os diversos grupos étnicos das regiões da África Central e Oriental, fez surgir uma “organologia africana rica e ampla”. (Idem, p. 252) Esses *músicos-artesãos* podiam também ser o mesmos que produziam os instrumentos litúrgicos, perseguidos e recolhidos pela polícia no ataque aos zungús, sob a justificativa de estelionato, como no caso de Juca Rosa, insalubridade ou feitiçaria (sobretudo após 1890)? Seguindo os passos de Sodré,

“Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o *egbé*, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século XIX – período de investimentos simbólicos marcantes por parte do Estado: Missão Artística Francesa (1816), inauguração da Academia Imperial de Belas-Artes do Rio de Janeiro (1826) – como base físico-cultural dessa patrimonialização.” (SODRÉ, 2002 p. 53)

Concebendo o patrimônio como uma forma de território, dado que a lógica patrimonialista não pode ser compreendida apenas pelos bens físicos, e critérios puramente econômicos, dado que entrecruzam-se nessa definição “determinantes étnicos, políticos, simbólicos” e de poder. Demonstrava a diferença das próprias culturas: enquanto o “engana olho” da cultura europeia que buscava “nossa origem comum européia”, a cultura africana do terreiro, como define Sodré não se fazia como demonstração, nem para excluir ou rejeitar a paisagem local, mas para “ensejar uma continuidade, geradora de identidade”. (Sodré, 2002, p. 57)

Na Revolta de Manoel Congo, citada anteriormente, fica clara novamente como as crenças estavam presentes no cotidiano. Referências dos dezesseis presos na revolta, aos acusados como líderes, Manoel e Miguel, como “pai” e “mestre” eram comuns, sugerindo motivações religiosas. Na revolta ocorrida em 1847, também em Vassouras e liderada por outro ferreiro, o mulato Estevão Pimenta, restam poucas

documentações exceto pela descrição de Alexandre Joaquim da Siqueira, oferecida pelo mesmo ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1852, no qual contava acerca da insurreição do Tates-Corongo, e publicados em 1896 pelo Vassourense. (SALLES apud ACIOLLI, 2019, p. 330). Vale aqui a reprodução do trecho, reveladora não só das crenças imiscuídas naquele cotidiano do Vale do Paraíba fluminense, entre a população cativa, liberta e livre, mas também das possíveis permanências de algumas estratégias que foram construídas ainda no período escravista.

“A tentativa de insurreição geral dos escravos no município em 1847 Um acaso feliz fez descobrir a tenebrosa maquinação. Verificou-se pelo processo que então se formou, que havia uma associação secreta dos escravos, dividida em círculos de diversas categorias, dada uma das quais era composta por cinco membros, cujo chefe recebia as ordens do de categoria imediatamente superior e assim por diante até o chefe principal, pardo livre, ferreiro de profissão, de nome Estevão Pimenta. A sociedade era de natureza mística, porque com suas aspirações à liberdade votava um culto supersticioso à imagem de Santo Antonio; ela era conhecida com o nome de Elbanda: os chefes inferiores com o de Tates- Corongos.

Dou testemunho da existência daquela sociedade, porque eu estava então nesta vila, assisti à formação do processo, e ao interrogatório de grande número de escravos, todos concordes sobre as principais circunstâncias.

Entretanto, o seguinte fato caracteriza a boa fé dos nossos partidos políticos: a insurreição devia rebentar no dia 24 de junho, e a organização da sociedade indicava que ela fora formada e era dirigida por cabeça oculta e mais inteligente do que a de qualquer escravo, ou do ferreiro Pimenta; para prevenir a insurreição o governo mandou junto seis soldados de polícia” (RAPOSO, 1978, p. 62)

A sociedade, de natureza mística e hierarquizada, teria como chefe o ferreiro de profissão, pardo livre, Estevão Pimenta e tinha aspirações a liberdade. Apesar da ausência de fontes acerca do caso que talvez exprima o fato, como afirmou Aciolli, da insurreição ter sido sufocada de pronto, mostram pistas da presença da crença entre os ofícios, como o de ferreiro e a semelhança desses graus hierárquicos com os do cabulae, posteriormente, do Omolocô. (ACCIOLI, 2019, p. 331) Voltando a cultura material, artefatos, amuletos, instrumentos musicais eram feitos pelos próprios cativos “aproximariam ou distanciariam sentidos e significados atribuídos e processados”, (COSTA; GOMES, 2020, p. 10) tal como os esquemas de moradias acionados por essa população urbana, era temido por conter uma multiplicidade de funções e significados para os cativos e libertos, com territorialidades próprias. (Idem) Sabemos que mesmo minoritários, os minas tiveram uma grande centralidade na constituição das religiosidades dos africanos de outras regiões, ou aqueles nascidos na cidade ou transportados pelo tráfico interno, possíveis de serem identificados a partir de indícios das suas participações em seus rituais em espaços religiosos, como a *gunhodê* Leopoldina Maria da Conceição. Os territórios em que

essas religiosidades eram recriadas eram as casas de dar fortuna, que muitas vezes funcionavam dentro de *zungús*, territórios, portanto, “para rituais, iniciação religiosa e cultos tradicionais sob o comando de mulheres e homens africanos” (Idem, 2020, p. 11).

Antes da construção de um mercado de habitação propriamente dito, as maneiras e formas de habitação eram as mais diversas. Passando a entrar na ordem do dia nas preocupações do Estado e requerer uma maior atenção, somente após os surtos epidêmicos de febre amarela, no caso do Rio de Janeiro, com a criação da Junta Central de Higiene Pública, em 1851. Em São Paulo havia-se passado pelo mesmo processo após o vertiginoso crescimento urbano na década de 1890, e a publicação inclusive do Código Sanitário em 1894, que versava sobre o controle da habitação operária. Portanto, ao longo desse período conviveu uma preocupação com a higiene da cidade, que passava pelo controle das habitações, muitas vezes interpretadas pelos olhares de médicos e policiais, sob uma ótica marcadamente racista e moralista.

Quer dizer, atacava-se a doença que proliferava pelas cidades apertadas, mas não as causas que faziam com que tal quadro se instaurasse. (BONDUKI, 1998, p. 37) O uso misto do solo urbano era uma constante. Assim cortiços, coqueiras, eram utilizados como oficinas, moradias, local de comércio; o espaço da preparação dos alimentos e do banheiro eram coletivos. A casa unifamiliar, com sistema hidráulico próprio, serviço de gás, surge muito recentemente nas vidas da maior parte das sociedades do mundo, sendo atualmente ainda utilizado o fogão a lenha em alguns locais, em que as desigualdades ainda se fazem presentes. As cozinhas, que também eram foco da preocupação dos higienistas na conformação da habitação saudável, em casas coletivas como os cortiços, não tinham delimitação definida, conformando-se como um “contra exemplo da habitação ideal” (SILVA, 2007, p. 202). A partir de então a cozinha passa a ser objeto de intervenções e transformações, mobilizando autoridades médicas, empresas fornecedoras de energia, engenheiros etc (Idem, p. 211), e a casa moderna passa a transformar a relação entre o espaço doméstico e público.

Contudo, no nosso período de estudo, esses serviços eram escassos, e as formas pelas quais as pessoas davam sentido ao cozinhar, habitar, trabalhar, eram distintas para os nossos padrões contemporâneos. Essas outras formas que conformavam as experiências daqueles territórios dos *zungús*. Essas outras formas inclusive se despojar o ambiente interno das casas, como apontou Bourdieu, não eram resultado apenas de “imperativos técnicos e necessidades funcionais” (BOURDIEU, 1999, p. 148), mas correspondiam significados e funções daquelas

culturas que aqui conviveram sob a escravidão.⁵

A perseguição a esses arranjos de moradia escrava e liberta datam de, pelo menos, o Código de Posturas de 1838, que proibia o ajuntamento de cativos, inclusive, dentro dos zungús. As possibilidades de morar sobre si e ter autonomia no meio urbano, aliavam-se às contradições daquele contexto histórico, do Regresso Conservador, em que as elites se reorganizavam em duas frentes, como destaca Santos (SANTOS, 2006, p. 128), em que a política escravista do Estado de permissividade com o tráfico ilegal após 1831 teve de estar aliada ao controle dessas pessoas que adensavam a cidade-eclusa. O temor era tanto, que podemos ver ainda nos anos 1830 as primeiras ações de intervenção na habitação dos escravos que moravam nas cidades, mesmo que a preocupação fundamental fosse com os ajuntamentos. (Idem, p. 133)

Mas importante frisar que esses arranjos de moradia foram os veículos de confluência de religiosidades as mais diversas. Ainda no século XX havia zungús na cidade que será afetada pelas intervenções urbanas promovidas pela Reforma Passos. Junto às habitações, no caso do Rio de Janeiro, também as oficinas sofriam intervenções no sentido de salubridade, mesmo que essas intervenções tivessem sido, na maior parte dos casos, letra morta. O que havia de comum entre as oficinas e os arranjos de moradiados cativos, era o olhar médico (muitas vezes moralista e racista em relação às habitações), e a preocupação com a insalubridade. A ausência de um sistema de gás encanado, por exemplo, comum às cozinhas e oficinas, ainda é uma frequente no Brasil, demonstrando desigualdades no acesso aos serviços urbanos mais básicos. Mas naquele contexto histórico, o significado das moradias e das oficinas podem ter sido outros, e seus espaços, fomentados por um meio urbano bastante marcado pela presença africana.

No sentido de compreensão desses significados que a cidade continha, podemos compreender o papel dos negros como também produtores de cultura. Em pesquisa sobre os xangôs Alagoanos, que eram os principais produtores de cultura local os “pais de santo” (SANTOS, 111, 2015). Santos nos oferece alguns elementos importantes para compreender como a experiência da escravidão e do pós-abolição

5 Embora a análise de Bourdieu acerca das casas Kabyle nos traga importantes elementos para análise desses quilombos urbanos e do papel que exerciam no cotidiano da população escrava, liberta e livre, me aproximo da crítica feita por Certeau ao texto. Segundo Certeau, a casa, que estabelece a teoria bourdieusiana sobre a metáfora do *habitus*, acaba tornando-se dogmática. A casa não daria ao *habitus*, segundo Certeau, um conteúdo, numa inversão das estruturas em que essas inverteriam-se, interiorizando-se para a casa e exteriorizando-se como práticas. Segundo Certeau, a casa não daria ao *habitus*, portanto, um conteúdo, mas uma forma (CERTEAU, 1996 p. 127). Tal *habitus*, portanto, que constituía-se na então Corte e em outras cidades deve ser considerada na inovação que exerciam sobre práticas herdadas do solo africano (MINTZ & PRICE, 2003; SLENES, 1992; REIS, 1993)

foi central para formação da “religião, religiosidade e cultura popular afro-brasileira”, abordando a experiência negra alagoana. Para a autora, é preciso distinguir, contudo, o processo de formação religiosa antes e depois da abolição, considerando que antes desse evento, a característica doméstica ou coletiva desses cultos seriam devidas às dificuldades de movimento do babalaô. Esse fator foi transformado pelo fim do tráfico, como já citado, que permitiu uma movimentação inédita nas vilas e cidades. Ao mesmo tempo, no período posterior a abolição, o aumento da rede de solidariedades fomentada também pelo próprio movimento abolicionista, permitiu uma vida totalmente fora do controle senhorial, e que se estenderia até atualmente. Cabendo nos indagar em quais termos a intolerância religiosa pôde impedir, sobretudo em épocas mais recentes, o pleno desenvolvimento criativo dessas religiões em espaços urbanos e rurais.

Conclusão

Com o objetivo de discutir a presença de africanos no Brasil, em seu aspecto religioso ao longo do século XIX, é importante considerar as diferenças históricas em relação ao movimento atual de luta por liberdade religiosa, e das práticas religiosas atuais, sob risco de cair em anacronismo. Mas a historicidade tanto da perseguição às práticas religiosas no passado, quanto no presente, tem em comum uma dimensão de desqualificação de toda e qualquer manifestação cultural, religiosa, científica de não-brancos, como também da invisibilização das manifestações como o candomblé, macumba, umbanda, omolocô, e demais ritos, e da homogeneização desqualificadora e superficial da experiência do negro em espaços urbanos, sobretudo no pós-abolição, sem considerar seus saberes e práticas, envolvidos pela tradição oral, nas festas, folias, folguedos, batuques.

Para a superação tanto da intolerância religiosa, sobretudo às religiões de matrizes africanas e do desconhecimento acerca de nosso passado, é imprescindível o reconhecimento de que nós negros e negras agíamos e agimos de maneira criativa, inventiva e que produzimos culturas. Atrelado ao racismo, no Brasil, a liberdade religiosa vem sendo cada dia mais ameaçada, através da invasão de terreiros e centros religiosos, expulsão de moradores de comunidades e a proibição de exercerem seus cultos. Para o combate às mesmas, devem estar aliadas as ações institucionais, e jurídicas, dado que a tolerância não é ilimitada, como defendeu Bobbio (2004, p. 90), mas também educacionais, no sentido de desconstruir e reconstruir a imagem que nós brasileiros temos de nós mesmos, através da valorização cultural, social e econômica daqueles que construíram o país. É também um reconhecimento que deve se efetuar a partir de políticas públicas, não apenas

setoriais, mas abrangentes.

Referências

Documentação

Diário do Rio de Janeiro

Jornal do Commercio

Bibliográfica

ACCIOLI, Nilma Teixeira. *O Sagrado e o Profano: vivências negras no Rio de Janeiro*. 1 ed. Curitiba: Appris, 2019.

BÂ, Amadou Hampaté. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.) *História Geral da África*. Vol. 1. Brasília: Unesco, 2010.

BLOCH, Marc. Apologia da história, ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BOBBIO, Norberto. A Era dos Direitos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BONDUKI, Nabil. *Origens da habitação social no Brasil*. São Paulo: Estação Liberdade; FAPESP, 1998.

BOURDIEU, P. A casa kabyle ou o mundo às avessas. *Cadernos De Campo* (São Paulo - 1991), 8(8), 147-159, 1999.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: VOZES, 1996.

COSTA, Valéria & GOMES, Flávio. Em torno de um Candomblé carioca: novas evidências e ensaios preliminares sobre experiências religiosas e africanos ocidentais no Rio de Janeiro Oitocentista. *Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção*, v. 24, p. 6-29, 2020.

FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em Nome do Rei: Uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.: Garamond, 1999.

FOÉ, Nkolo. África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? "Acomodação de Atlanta" ou iniciativa histórica? In_ Educar em Revista, Curitiba, Brasil, n. 47, p. 175-228, jan./mar. 2013. Editora UFPR.

FRANCO DOS SANTOS, I. M. "De quilombos e de xangôs": Cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911). *Mneme - Revista de Humanidades*, v. 15, n. 34, p. 83-121, 10 jul. 2015.

GINO, Mariana. Por uma reescrita a da história da "África". *Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção*, v. 20, p. 1-168, 2018.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução. In: *História geral da África, I: Metodologia*

e *pré-história da África*/editado por Joseph Ki-Zerbo.– 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

MINTZ, Sidney W. E PRICE, Richard. O nascimento da cultura Afro-americana: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003,

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935* / editado por Albert AduBoahen. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

ORO, A. P. O "neopentecostalismo macumbeiro" . Revista USP, (68), 319-332. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i68p319-332>, 2006.

POSSIDONIO, Eduardo. Entre Ngangas e Manipansos: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900). 2015. Dissertação de Mestrado, Universidade Salgado de Oliveira. Rio de Janeiro, 2015.

QUIJANO, Anibal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAPOSO, Ignácio. História de Vassouras. Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Livro, 1978.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. *Revista USP*, (18), 1993, 6-29.

_____. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº. 3, 1996, p. 7-33.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. *Marchar não é Caminhar Interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro contra os processos de Intolerância Religiosa (1950-2008)*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC), 2018.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. *Marchar não é Caminhar Interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro contra os processos de Intolerância Religiosa (1950-2008)*. Rio de Janeiro: Palas, 2019.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Além da Senzala: Arranjos escravos de moradias no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2006.

SCOTT, James C. *A dominação e a Arte da Resistência: Discursos Ocultos*; tradução de Pedro Serras Pereira; Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013.

SILVA, J. L. M. da. Transformações no espaço doméstico: o fogão a gás e a cozinha paulistana, 1870-1930. *Anais Do Museu Paulista: História E Cultura Material*, 15(2), 2007, 197-220.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro-brasileiras. *Revista de Antropologia*, v 36. São Paulo: USP, 1993.

SLENES, R. W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, (12), 1992, 48-67.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial. In.: CHALHOUB, Sidney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; GALVÃO SOBRINHO, Carlos Roberto. *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, Unicamp, 2003. (Coleção Várias Histórias, 15).

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A capoeira escrava no Rio de Janeiro: 1808-1850. 1998. 2.v. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

_____. Geografia história da região do Valongo, 1713-1904. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 150-161, jan/jun 2016.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Salvador: Imago, 2002.

_____. *Pensar nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: *Ensaíos sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo* [S.l: s.n.], 2002

SPIRITO SANTO, Antonio José; GOMES, Flávio. Sons e Quizilas: ensaios sobre africanos e diásporas no Rio de Janeiro Atlântico, c. XIX. *Revista da ABPN*. v. 12, n. Ed. Especial – Caderno Temático: "Africanos, escravizados, libertos, biografias, imagens e experiências atlânticas". Agosto de 2020, pp. 223-259.

THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.