

Gabriela dos Reis Sampaio

Professora do Departamento de História da UFBA e
Vencedora do Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa 2007.

Conexões Rio-Bahia

Identities e dinâmica cultural entre trabalhadores, 1850-1888

A partir da experiência de sujeitos envolvidos em movimentos migratórios entre o Rio de Janeiro e a Bahia, de 1850 a 1888, este artigo busca discutir alguns significados culturais desta grande



movimentação demográfica, buscando compreender a dinâmica cultural entre as duas localidades e a reconstrução de identidades de indivíduos que migraram. Discute, em especial, o caso de alguns líderes religiosos das cidades de Salvador e do Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Brasil imperial; tráfico interprovincial; identidades; candomblé.

From 1850 to 1888, there was an increase in the migrations between Rio de Janeiro and Salvador. This article discusses some cultural meanings

of those migratory movements, looking for individual experiences and the cultural dynamics of the process involving two major Brazilian cities of the times, and the forging of new identities of those who migrated. It focuses on the cases of some religious leaders in both cities.

Keywords: Brasil imperial; interprovincial slave trade; identities; candomblé.

Em 1980, fez muito sucesso no Brasil uma música cantada por Maria Betânia que tinha por título *Alguém me avisou*. A autora do samba é Dona Ivone Lara, hoje muito famosa, reconhecida como legítima represen-

tante do puro samba carioca, símbolo genuíno de uma cultura brasileira. No samba, um baiano “que veio de lá pequenininho”, avisado para tomar cuidado com a cidade grande ou “pisar no novo chão devagarinho”, diz ao seu “padrinho”

A

que não se zangue por ele não resistir aos encantos de uma roda de samba no Rio. Quando ele voltasse à Bahia, teria “muito o que contar” de seu encontro com os “bambas” do samba.

A compositora carioca aponta, na letra, para uma superioridade do samba carioca, que agora contagiava os baianos. De acordo com uma certa tradição que se cristalizou nos estudos sobre cultura no Brasil, o samba teria nascido na comunidade baiana que habitava o Rio desde o final do século XIX. No começo do século XX, o Rio de Janeiro já estaria consolidado como verdadeiro berço do samba, “terra de bambas”, apesar de sua raiz baiana.

Este artigo busca discutir a construção de algumas dessas imagens. Para isso, gostaria de voltar ao século XIX e refletir sobre a formação de identidades no Brasil no período do tráfico interprovincial de escravos, isto é, o período que vai da extinção do tráfico de escravos da África para o Brasil, em 1850, até a Abolição, em 1888. A intenção é problematizar noções de identidade relacionadas a essa época, na qual há um aumento da migração interna e, ao mesmo tempo, uma preocupação da intelectualidade com o futuro do país e a definição do caráter da nação.

Em um contexto de transformações profundas da sociedade brasileira, marcado por debates sobre o fim da escravidão, a mestiçagem, a imigração e o branqueamento, discutiam-se caminhos possíveis

C

para o sonhado progresso e civilização.¹ A partir da experiência de sujeitos envolvidos em tais movimentos migratórios neste contexto, pode-se discutir alguns significados culturais desta grande movimentação demográfica. Pretendo me deter sobre o caso de identidades formadas com base no trânsito de sujeitos entre Rio de Janeiro e Bahia, buscando compreender a dinâmica cultural entre as duas localidades e a reconstrução de identidades de indivíduos que migraram. Para refletir mais especificamente sobre essa questão, discutirei o caso de alguns líderes religiosos das cidades de Salvador e do Rio de Janeiro.

Entre 1850 e 1888 no Brasil, milhares de trabalhadores se movimentaram das províncias do Norte e Nordeste em direção ao sudeste, ligados direta ou indiretamente ao aumento do tráfico interprovincial de escravos, ocorrido com a extinção do tráfico africano em 1850. Essa intensa circulação de sujeitos teve consequências profundas, não só demográficas, mas sociais e culturais, que marcaram a sociedade brasileira do período.²

Com o fim do tráfico de escravos da África para o Brasil em 1850, ocorre um aumento da compra e venda de escravos entre as províncias do país. Havia no Brasil dois importantes centros de exportação que levaram à formação de mercados regionais de escravos: um no Norte-Nordeste e outro no Centro-Sul do país. Assim, embora o número de escravos no

E

país tenha diminuído a partir de 1850, concentrando-se mais no Centro-Sul, a escravidão continuava sendo uma instituição fundamental no Brasil nas décadas seguintes. É só na década de 1870 que a escravidão vai sofrer um abalo mais significativo no país, com a lei de

28 de setembro, depois conhecida como Lei do Ventre Livre, quando os filhos de mãe escrava passam a nascer livres.

Por outro lado, mesmo com as leis abolicionistas de 1871 e de 1885 (dos sexagenários), e com a diminuição da



Retrato de Glicéria da Conceição Ferreira

A

demanda mundial pelo açúcar brasileiro, os grandes engenhos do Nordeste continuaram produzindo, sem ter parado de comprar escravos. Segundo Slenes, o encerramento do tráfico interprovincial ocorrido em 1881, quando o Nordeste tentava conter a grande saída de escravos para o centro-sul, afetou mais os grandes produtores do que as leis abolicionistas citadas. Ainda assim, muitos escravos saíram do Nordeste em direção ao Sudeste do Brasil; não dos grandes engenhos de açúcar, mas de engenhos menores, ou de fazendas que produziam outras mercadorias, como o algodão, por exemplo, principalmente das províncias de Pernambuco, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Piauí. O número de escravos transferidos no período de 1850 a 1881 foi enorme – cerca de 222.500 indivíduos – ainda que a Bahia não tenha sido uma das grandes fornecedoras desta mão de obra. Entre 1870 e 1881, quando esse tráfico se tornou mais intenso, aproximadamente 90 mil escravos entraram no Sudeste vindos de outras províncias.³

Esses dados interessam para nossa reflexão sobre formação de identidades de várias maneiras. Em primeiro lugar, os números citados nos dão uma ideia da grande quantidade de sujeitos circulando entre as várias províncias no período, em uma migração forçada que alterou de maneira definitiva a organização de suas vidas. Os números nos mostram a vulnerabilidade dos escravos envolvidos neste comércio.

C

Eles sentiram os efeitos da separação forçada e do fim de um período de relativa estabilidade ocorrido na primeira metade do século XIX, quando experimentaram a constituição de famílias.

É importante lembrar que a maioria dos escravos vendidos foi levada para trabalhar em fazendas de café, e poucos devem ter ficado na cidade do Rio, região privilegiada deste estudo. O número de escravos que foram efetivamente para o Rio já foi analisado por outros historiadores, que relativizaram o impacto da chamada “diáspora baiana” nas últimas décadas do século XIX, mostrando que muitos dos escravos “baianos” vinham, na verdade, de várias outras províncias.⁴ Ainda assim, minha hipótese é que o número de sujeitos em circulação aumenta muito quando levamos em conta as migrações relacionadas ao tráfico interprovincial. Isto é, com a venda e partida forçada de escravos para o sul, muitos libertos e livres que faziam parte das redes de relações desses escravos também partiram para outras províncias, neste caso voluntariamente, tentando recuperar o contato com entes queridos. Por outro lado, com o crescimento econômico do Sudeste, e a maior circulação de mercadorias e dinheiro, as oportunidades de trabalho para o grande contingente de ex-escravos e trabalhadores livres, que compunham a maioria da população trabalhadora no período (em número já bem superior ao de escravos), cresciam naquela região, tor-

E

nando atraente para muitos a migração em direção à Corte.⁵

Desse modo, muitos libertos vão para o Rio atrás de parentes próximos que foram forçados a migrar, assim como muitos ex-escravos partem em busca de um novo começo na capital do país. A documentação é farta em casos de baianos que partem para a Corte no período, nas mais variadas circunstâncias. Foi o caso do escravo Miguel, recolhido na casa de correção de Salvador em 1877.⁶ Miguel havia sido escravo de uma senhora em Valença, na Bahia, e remetido à Corte com permissão dela, onde foi vendido para Minas Gerais. Miguel deve ter passado pelas maiores dificuldades nesse percurso, e provavelmente tinha família e amigos na Bahia, para ter dado um jeito de voltar. Certamente, os interesses do tráfico interprovincial eram contrários aos seus objetivos pessoais. Já o pardo Rufino Venâncio de Santana viajou clandestinamente da Bahia para o Rio em um vapor inglês, e tentou se estabelecer na Corte. Acabou identificado como escravo fugido, preso e remetido de volta para a Bahia em 1872.⁷

Muitos outros baianos que migraram para a cidade do Rio nas últimas décadas da escravidão se envolveram em algum tipo de problema legal na capital do Império.⁸ Erivaldo Neves analisou o tráfico interprovincial entre o sertão da Bahia e o Vale do Paraíba fluminense, mostrando o intenso aumento deste comércio nos anos que se seguiram ao fim do tráfico

de escravos da África.⁹ Muitos escravos procedentes da Bahia iam para o Rio de passagem, de onde eram encaminhados para Minas, como parece ter sido o caso de Miguel. Recuperando a já citada obra de Chalhoub, Neves nos relembra que vários escravos se revoltaram em casas de comissões na cidade do Rio, na tensa expectativa de serem vendidos para o Vale do Paraíba ou o interior de Minas; a grande maioria (21 em 24 escravos) dos que cometeram crimes contra os vendedores e prestaram depoimento em inquéritos policiais era proveniente de províncias do Norte e Nordeste, sendo 14 da Bahia. Já na Casa de Detenção da Corte, entre 1860 e 1880, há um total de 386 registros de sujeitos naturais da Bahia, entre escravos, livres e libertos, homens e mulheres.¹⁰

Outros fatores para o aumento do tráfico interprovincial do Nordeste para o Sudeste foram a crise da agricultura nordestina e a grande seca de 1877 e 1879, quando o Nordeste viveu o “aniquilamento da lavoura algodoeira e a redução dos preços do açúcar no mercado internacional”,¹¹ gerando uma “emigração em massa e a venda da escravaria”.¹² Vale ressaltar que o comércio ocasional de escravos entre as províncias sempre ocorreu – fazendeiros e mineradores transferiam seus escravos para outras unidades produtivas ou migravam com eles sempre que a dinâmica da economia exigisse, sem caracterizar negócio exclusivamente escravista, ainda segundo Neves.

Porém, na segunda metade do século XIX este tráfico interno tem caráter específico, configurando uma continuação do tráfico atlântico, e não mero substituto, segundo Robert Conrad.¹³

É importante lembrar, também, que houve aumento do fluxo de escravos, especialmente africanos, da Bahia para o Rio, muito antes do período aqui em questão: deu-se logo após a revolta dos malês em 1835, quando a perseguição aos africanos se tornou bastante intensa. A verdadeira caça às bruxas ocorrida no período fez com que vários africanos partissem de volta para a África, como foi o caso de Mercelina da Silva e Iya Nassô, conforme indica a tradição oral do candomblé Casa Branca do Engenho Velho, corroborada pela densa pesquisa documental de Lisa Castillo e Nicolau Pares.¹⁴ Muitos deles, porém, foram mandados ao Rio, ou para lá partiram voluntariamente, buscando escapar da perseguição. No Rio eram conhecidos como “minas”, uma denominação geral que incluía sujeitos de diferentes origens, e que era muitas vezes associada a africanos insubordinados e perigosos; também eram famosas as “pretas mina”, quitandeiras espalhadas pela cidade.¹⁵

Já a partir da década de 1870, o número de africanos e crioulos em trânsito entre Rio e Salvador tem novo impulso, como mostra a documentação de pedidos de passaporte e registros de embarcações do Arquivo Público do Estado da Bahia. Em sua maioria, os viajantes de-

claram como motivo de suas idas e vindas simplesmente “cuidar de negócios”. Sabemos, porém, que o “negócio” de muitos deles, em especial os africanos, era o comércio de escravos. Além das restrições impostas aos africanos no período, que não podiam adquirir bens de raiz nem ocupar cargos públicos – mesmo livres ou libertos, não tinham qualquer direito à cidadania –, há que se considerar que a escravidão era parte constitutiva fundamental da sociedade e economia brasileiras, sendo o investimento mais interessante para muitos dos egressos da escravidão. Investir em escravos para viver de seus aluguéis, ou para revendê-los, era uma opção de sobrevivência e acumulação de renda ao menos até o início da década de 1870, quando a escravidão, especialmente a urbana, sofre um declínio progressivo, especialmente após a lei de 28 de setembro de 1871.¹⁶

Com esses dados em mente, podemos voltar à questão da circulação de indivíduos e reconfiguração de identidades no período do aumento do tráfico interprovincial. Em um mundo ainda fortemente marcado pela escravidão, o grande fluxo de escravos e homens livres de cor das províncias do Nordeste para o Sudeste fazia com que tivessem que conviver, nas grandes cidades da região, trabalhadores de origens diversas, fossem eles africanos, livres, libertos, nordestinos, fluminenses ou mesmo os imigrantes europeus pobres. Vale lembrar que estes trabalhadores estran-

geiros passam a entrar em grande número no Brasil nessa época, competindo também por espaços de moradia e trabalho nas regiões centrais das cidades. O período é, por isso, marcado por muita tensão e instabilidade. Nas cidades, o aumento populacional levava a conflitos crescentes entre os recém-chegados, competindo por espaços de moradia e trabalho, desenvolvendo redes de sociabilidade, formas de religiosidade e conflitos.¹⁷

Como alguns autores vêm demonstrando, eram muitas as disputas entre baianos e cariocas naquele momento na cidade do Rio, especialmente em torno da co-

munidade baiana, reunida em grande parte ao redor da região portuária da cidade e na Cidade Nova. Esta região acabou ficando conhecida como o berço negro da cultura popular urbana carioca, desenvolvida em torno das famosas “tias” baianas, líderes da comunidade, relacionadas ao comércio ambulante nas ruas e às casas de candomblé, como a famosa Tia Ciata. Essa imagem de uma “Pequena África” ficou cristalizada na historiografia brasileira com o trabalho de Roberto Moura, publicado nos anos de 1980, e utilizado como fonte para muitos trabalhos que vieram depois.¹⁸ Ao se fortalecer nos estudos sobre o Rio do



Negras no Rio de Janeiro

período, tal imagem acabou por fazer da chamada “Pequena África” uma espécie de centro de resistência cultural, núcleo difusor da cultura afro-brasileira, especialmente do carnaval, da música popular e do candomblé.¹⁹

Autores como Clementina Cunha, por exemplo, recentemente problematizam a noção de centralidade das tias baianas no desenvolvimento de uma “cultura popular” carioca. Cunha mostra que embora o grupo baiano estivesse realmente presente nesse processo, estava longe de ter o papel central que lhe foi posteriormente atribuído. Ainda que reconheça o papel dos baianos na construção de uma cultura urbana no Rio de Janeiro da virada do século XX, a historiadora coloca em cena outros sujeitos e práticas, distanciando-se da atribuição de uma liderança exclusiva ao grupo de Tia Ciata. Além disso, mostra que as atividades do grupo não foram criadas no vazio, mas no diálogo com práticas culturais já existentes há longa data na cidade.²⁰ O historiador Tiago de Melo também relativiza, em seu trabalho, a centralidade atribuída às tias baianas da “Pequena África” e o impacto da chamada “diáspora baiana”, sugerindo que novas pesquisas sejam feitas para adensar o enfoque sobre suas práticas sociais, bem como buscar “outras experiências afro-brasileiras que ajudaram substancialmente a formação cultural do Rio de Janeiro”.²¹

Tendo em mente os números do tráfico e da movimentação populacional em ge-

ral de trabalhadores pelo Brasil nas últimas décadas do século XIX, é fácil perceber que a imagem que resulta de tais análises historiográficas sobre o baiano típico que viveria na “Pequena África” do Rio é, no mínimo, uma invenção que tem como base os embates daquele momento histórico, e que foi cristalizada pela posteridade. Em primeiro lugar, porque os baianos típicos, como vários dos sambistas da “Pequena África”, por exemplo, poderiam ter vindo de qualquer uma das províncias do Norte ou Nordeste do país, ou mesmo de Minas, já que a Bahia teria enviado poucos trabalhadores para o Rio no período em questão – e menos ainda para a cidade do Rio.

Por outro lado, igualmente inapropriado seria supor a existência, na região denominada de “Pequena África”, de qualquer tipo de homogeneidade social ou étnica que justifique tal caracterização, como se a Cidade Nova e a praça Onze fossem zonas habitadas exclusivamente por negros vindos da Bahia. De fato, a mesma região aparece na memória de outros sujeitos como o local de construção de identidade de grupos muito diversos, como os judeus recém-chegados ao Rio de Janeiro – como mostra análise recente de Fania Fridman²² – ou mesmo africanos e crioulos vindos de províncias tão distantes como o Rio Grande do Sul e a Paraíba.²³ Nesse sentido, ainda que pudesse servir de moradia para trabalhadores recém-chegados na cidade, a região está longe da homogeneidade suposta na própria idéia de

uma “Pequena África”, termo, aliás, cunhado pelo sambista mineiro Heitor dos Prazeres, ainda segundo Cunha,

para referir-se a um trecho do Rio de Janeiro onde presumivelmente o samba teria nascido, ‘em casa de uma baiana’, sob a influência decisiva dos seus frequentadores da ‘boa terra’, como Donga, João da Baiana, Pixinguinha e seus irmãos, Getúlio Marinho (o Amor), João Cândio, Hilário Jovino e outros personagens de uma história mítica do samba baiano-carioca.²⁴

Mas, mesmo que busquemos os poucos e influentes baianos que realmente se mudaram para o Rio e disseminaram práticas culturais que teriam origem na Bahia, ainda nas últimas décadas da escravidão, vale a pena um olhar mais cuidadoso sobre eles para pensar nos significados de uma “identidade baiana” no Rio. E nada melhor do que o candomblé para pensarmos na influência da “baianidade nagô” no Rio de Janeiro. Ainda assim, mesmo considerando uma influência baiana mais direta no candomblé, é preciso ter cuidado quando se pensa no intercâmbio cultural ou nas identidades supostamente transpostas.

Tradicionalmente, a Bahia ficou conhecida como o centro da religião afro-brasileira legítima, o candomblé nagô, etnia atribuída aos africanos falantes do iorubá, originários de portos do Benim. A imagem de uma cultura mais rica e bem organizada, proveniente de regiões da

África Ocidental, como Lagos, na Nigéria, que teria levado ao desenvolvimento do candomblé no Brasil – superior a outras práticas religiosas de afro-brasileiros como a umbanda e a macumba carioca, ligadas a tradições de africanos provenientes da África Central, especialmente Congo e Angola – tem origem nos estudos de Nina Rodrigues, médico que abraçou as teorias raciais em voga no século XIX, e pioneiro no estudo das religiões africanas no Brasil.²⁵ A visão da superioridade nagô, ou das práticas culturais dos africanos “sudaneses”, nagôs ou iorubás, jejes, haussás, tapas, entre outras etnias, em relação aos “bantos”, ou angolas, se disseminou posteriormente entre vários outros estudiosos das religiões afro-brasileiras, como no caso de Roger Bastide.²⁶ Entretanto, como vários estudos já mostraram, é muito difícil pensar em uma unidade étnica no Brasil, nagô ou não, já que os escravos vinham das mais variadas regiões da África – muitas vezes as etnias marcam apenas portos de embarque, e não necessariamente origem dos africanos.²⁷ Mesmo se considerarmos o número expressivo de africanos nagôs na Bahia entre 1801 e 1825, é preciso lembrar que nos mais de três séculos de tráfico de escravos, a grande maioria dos africanos que foram para a Bahia era angola.²⁸

Ainda assim, é inegável que o desenvolvimento da religião dos orixás – as divindades típicas dos iorubás – tem forte ligação com a maciça entrada dos nagôs na

A**C****E**

Bahia nesse período, e tal culto teria se tornado hegemônico neste estado no decorrer do século XIX. Isso, entretanto, não quer dizer que os angolas tenham desaparecido, nem que suas práticas religiosas, muitas vezes já cristianizadas desde a colonização portuguesa na África, antes da colonização do Brasil, fossem mais pobres ou inferiores às dos nagôs. Há diversas explicações para o surgimento do mito da superioridade nagô que levam em conta o destaque dos grupos oriundos da África Ocidental na organização de revoltas e de práticas religiosas.²⁹ Mas não podemos esquecer que o africano nagô ladino, pode ter aprendido muito do seu conhecimento religioso em território brasileiro, em contato com africanos mais

velhos, com colegas de navio durante a travessia oceânica, aceitando a identidade nagô como estratégia de sobrevivência e associação, ainda que sua origem fosse angola, ou outra.³⁰

É possível verificar diversas histórias de ressignificação de identidades étnicas nos estudos sobre revoltas escravas e religiões afro-brasileiras. Líderes religiosos do candomblé no Rio de Janeiro, considerados africanos na Bahia, tornam-se “minas” na Corte, referência à possível origem na Costa da Mina, ou simplesmente “bairanos”, como, por exemplo, João Alabá, Cipriano Obedê ou Assumano, famosos pais de santo da chamada “Pequena África” no começo do século XX.



Tipos de escravos do Rio de Janeiro

Benzinho, filho do africano Bamboxê (que deve ter chegado à Bahia na década de 1840), tornou-se importante pai de santo no Rio de Janeiro em fins do século XIX.³¹ Se olharmos para as estatísticas criminais do fim do século XIX e para o censo de 1890, é proporcionalmente pequeno o número de “baianos” na cidade do Rio, embora sua presença cultural e as referências musicais à Bahia sejam fortes, especialmente no mundo do samba e do candomblé.

Se voltarmos para as décadas de 1860 e 1870, podemos ter uma ideia mais clara do modo de vida de líderes do candomblé na Bahia e no Rio. Em Salvador, as referências são mais claras, inclusive já encontramos práticas religiosas conduzidas por afro-brasileiros e chamadas de candomblé na Bahia. No jornal *O Alabama*, há referências a vários deles, como o “da rua das Laranjeiras”, em 1866, onde residia um “papai” que realizava “milongas e feitiços”, ou outro na “casa da africana Júlia” com “toque de tabaque”, para onde iam “crioulas, mulatas etc., e muito homem que passa por sério”.³² João Reis documentou detalhadamente a história do pai de santo Domingos Pereira Sodré, um africano libertado que vivia no centro da cidade do Salvador.³³ Sodré foi preso em 1862 por receber dinheiro por suas adivinhações e “feitiçarias”, segundo o chefe de polícia local. A origem “nagô” de Sodré, revelada pela pesquisa de Reis, certamente não lhe trouxe prestígio algum, dado

que viveu na época de muita agitação escrava, dos anos de 1820 e 1830, tendo certamente presenciado a famosa revolta dos malês de 1835, um ano antes de ter sido alforriado. Sodré veio para o Brasil ainda bem jovem, separado de seus pais, que foram vendidos a senhores diferentes. Tornou-se um líder religioso na Bahia, e não na África, ainda que possa ter começado suas iniciações ainda em terreno africano. Na Bahia, suas relações mais próximas incluíam duas africanas libertas, ganhadeiras que vendiam comida pela cidade, um crioulo, ou escravo nascido no Brasil, dois africanos livres haussás, e uma africana livre jeje, entre outros membros da “numerosa nação preta” da Bahia da época, nas palavras de Reis. Relacionava-se, também, com brancos pobres e ricos, que o buscavam para consultas.

Já no Rio de Janeiro, o *deus da fortuna* era o célebre Juca Rosa, negro nascido no Rio, em 1834, filho de uma africana, que se tornou famoso por suas práticas de cura e de magia.³⁴ Conhecido como o *chefe das macumbas* no Rio de Janeiro, Rosa liderava uma organização religiosa que pode ser entendida como os primórdios do candomblé carioca. O termo *macumba*, nas práticas religiosas de Juca Rosa, se refere a um instrumento musical que era tocado nos dias de festa e nos rituais. É só posteriormente que o termo vai se tornar, no Brasil, sinônimo de determinada modalidade de religião afro-brasileira.

A

Juca Rosa foi um dos mais importantes líderes religiosos negros que o Império conheceu. Tornou-se o grande Pai Quibombo, como também ficou conhecido por seus seguidores na década de 1860, vivendo no Centro da cidade, e liderando uma associação que contava com numerosos adeptos. Em 1871, quando já desfrutava de grande notoriedade, uma denúncia anônima chegou ao segundo delegado de polícia da Corte, acusando Juca Rosa de envolvimento sexual com diversas clientes e estelionato. Rosa foi preso e suas atividades interrompidas. Juca também era conhecido e temido pela prática de envenenamentos, atividade comum entre os chamados “feiticeiros” africanos para amansar senhores. Além disso, fazia viagens para a província da Bahia, para “se limpar”. Certamente, eram viagens para se consultar com outros líderes religiosos, e realizar rituais de purificação. Também afirmou que, quando realizava curas, acendia velas para a Senhora Santana e para o Senhor do Bonfim, outra referência à Bahia.

Na época em que Rosa se tornou célebre no Rio, passando a ser conhecido em várias outras províncias, outro importante pai de santo contemporâneo de Rosa e conhecido de Sodré era Antão Teixeira, africano livre que foi comparado, pela imprensa baiana, ao “impostor e libertino preto crioulo Juca Rosa”,⁵⁵ em função de sua “exagerada lascívia”, ou seu envolvimento sexual com diversas clien-

C

tes e, certamente, filiadas. Antão acabou deportado para a Costa da África em 1875, depois da prisão de Juca Rosa na Corte. O motivo da perseguição a Rosa e Antão, ambos reconhecidos como os feiticeiros mais afamados em suas cidades, parece ter sido o mesmo: o envolvimento com “figurões”, ou pessoas importantes do cenário político, brancos poderosos da sociedade. Rosa, brasileiro, foi preso. Antão, sendo estrangeiro, sofreu punição maior, e foi expulso do país.

Quando examinamos as descrições dos rituais conduzidos pelos líderes, especialmente os de Rosa e Sodré, de quem temos mais informações, encontramos inúmeras semelhanças. Esculturas em madeira de divindades africanas; sacrifícios de animais; cerimônias de adivinhação; transe espiritual; danças ao som de atabaques; pós, ervas, búzios e nozes de palma, entre outras coisas, são descritas nos documentos referentes às prisões dos líderes. Todos eram também reconhecidos pelo título de *papai*, que significaria, na Bahia da época, chefe de uma ordem de candomblé, ainda segundo Reis. Em iorubá, *pai*, ou *baba*, se refere ao pai do segredo ou do mistério, para além do sentido de pai biológico ou chefe de linhagem. Vivaldo da Costa Lima explica, em estudos sobre os candomblés jeje-nagôs da Bahia, a importância desta estendida família de santo, o que certamente tem origem nos tempos da escravidão, quando o candomblé assumia, muitas vezes, o sentido de resis-

E

tência cultural e de luta contra as dificuldades da vida em cativo ou da precariedade da vida de liberto.³⁶

Pode-se alegar que Juca Rosa aprendeu seus conhecimentos religiosos com líderes baianos, em suas viagens à Bahia “para se limpar”, quando teria tomado iniciações com pais de santo como Sodré ou Antão. É bem possível que Rosa tivesse se consultado com eles em suas viagens – de onde enviou cartas para suas filiações mais próximas, pedindo dinheiro para socorrê-lo das dificuldades que lá sofrera. Rosa completou sua formação com outros “africanos” na Bahia ou mesmo no Rio, mas em seus rituais encontramos diversas outras práticas, não relacionadas à religião dos orixás. Havia imagens de Nossa Senhora junto com os manipansos, ou imagens de divindades africanas. Encontramos, também, nas descrições de seus rituais vários termos de origem angola, como *macumba* já aqui citada, *cambondo*, para seu auxiliar e tocador de tambor, e *samba* para sua filiada mais próxima e assistente.

Um olhar mais detalhado sobre práticas religiosas presentes em Angola no século XIX e no começo do século XX, descritas por missionários e viajantes, desnuda as claras ligações entre elas e os rituais de Rosa e outros líderes religiosos afro-brasileiros do Rio.³⁷ Relações com práticas religiosas do antigo reino do Congo também são muitas, podendo Rosa ser entendido como um poderoso sacerdote ou *nganga*.³⁸ Até mesmo na li-

teratura angolana do início do século XX, em que se encontram autores que se referem à feitiçaria, há práticas muito semelhantes às de Juca Rosa.³⁹

É possível aproximar, também, as práticas de Juca Rosa com a umbanda. Embora a maioria dos autores associe a umbanda a uma prática do século XX, ligada às classes médias urbanas, Robert Slenes mostrou que o termo umbanda, que em kimbundu significa bruxaria, magia, arte de curar, já aparece ligado a um culto religioso de escravos de fazendas do vale do Paraíba em 1848 – na documentação policial aparece o termo “ubanda”. Slenes documentou este culto, claramente ligado a um plano de rebelião escrava de grandes proporções, que pretendia matar os senhores por envenenamento.⁴⁰ Se pensarmos nesta “umbanda” de meados do século XIX, praticada por escravos angolas, marcadamente de origem centro-africana, ficam muito óbvias as semelhanças com os rituais de Juca Rosa. Em ambos os casos, os assistentes chamavam-se *cambondos*, utilizava-se pós denominados *pemba*, os líderes utilizam o mesmo tipo de chapéu ou gorro, praticavam o envenenamento, eram considerados poderosos e temidos, e invocavam espíritos “para o bem ou para o mal”. Apesar das viagens de Rosa à Bahia, seu culto também era conectado a práticas culturais da África Central.

Vale destacar que o termo *samba*, na Bahia, aparece na documentação como sinônimo de *macumba*, ou prática de ne-

A

gros e “gente indecente e embriagada”, acompanhada quase sempre de “pornografias”. Na década de 1870, são cada vez mais comuns as denúncias de sambas e batuques por toda a província da Bahia, da mesma maneira que no Rio de Janeiro. É interessante notar que não participavam desses sambas apenas escravos e libertos, mas também autoridades locais, que acabavam protegendo os líderes religiosos. Foi o caso do alferes comandante de destacamento Erico Júlio Guimarães, preso em Salvador por participar de sambas e batuques. Na denúncia feita pela autoridade da localidade, afirmava-se que “este alferes ao invés de policiar está no caso de ser policiado com os seus soldados, os quais são os primeiros a perturbar a ordem e o sossego público, com jogos, bebedeiras, sambas batuques e tudo isso porque não cumpre o dito alferes com seus deveres (...)”.⁴¹

A presença de autoridades locais em sambas e candomblés não é novidade, ainda mais quando pensamos na origem social comum de membros do Exército, autoridades locais como fiscais e mesmo subdelegados, e negros pobres envolvidos em pequenos crimes como bebedeiras, brigas, dívidas, jogos proibidos, e participação em sambas e candomblés. Nesse universo plural de trabalhadores, é difícil demarcar origens, etnias ou práticas específicas. Uma coisa é clara: fosse no Centro do Rio ou de Salvador, não havia espaços segregados de identidades imóveis e homogêneas.

C

A formação de identidades entre estes sujeitos, especialmente no ambiente urbano das últimas décadas da escravidão no Brasil, se relaciona diretamente com o contexto em que viviam, com as alianças que conseguiam estabelecer para sobreviver e viver nos ambientes de moradia, trabalho e culto compartilhados. Africanos ou brasileiros, baianos ou cariocas, sofriam igualmente a violenta perseguição policial, ainda que encontremos casos de feiticeiros africanos protegidos por seus senhores. Tais casos eram comuns na Bahia, como no caso do africano liberto Paulo, que vivia em 1879 sob a proteção de seu ex-senhor, tendo uma casa em suas terras – um capitão dono de engenho no Recôncavo, que evitou sua prisão apesar da insistência das autoridades policial e judicial da localidade.⁴²

O certo é que o tráfico interprovincial e os negócios e movimentações forçadas ligados a ele estimularam o vaivém de africanos e seus descendentes entre Rio e Bahia, e acredito que, muito antes da consolidação da chamada “Pequena África” no Rio de Janeiro, já havia muitos outros sujeitos vindos da Bahia presentes nesta cidade, reconstruindo redes de relação e de compadrio e, certamente, recriando tradições religiosas e culturais. Assim como as identidades ligadas ao tráfico transatlântico muitas vezes têm mais relação com portos de embarque ou as alianças feitas nos navios ou no cativo do que com a origem dos africanos, as

E

identidades formadas a partir do tráfico interprovincial também precisam ser analisadas de perto, à luz dos contextos e locais específicos em que aconteciam.

Assim, para nós, hoje, Juca Rosa podia ser entendido como um pai de santo de candomblé angola, ou mesmo como um precursor da umbanda carioca. Para seus contemporâneos letrados e brancos do Rio de Janeiro, ele era muitas vezes descrito como um maligno feiticeiro africano, da mesma forma que eram descritos personagens de feiticeiros africanos em obras importantes da literatura nacional.⁴³ Na Bahia, onde apesar das dificuldades encontradas Juca foi bem recebido e fez muitos amigos, como relatou em carta a uma seguidora, ele devia ser conhecido como um típico “carioca”, ou crioulo. Já Sodré e Antão, africanos livres na Bahia, se tivessem ido ao Rio poderiam ter feito fortuna e fama como poderosos baianos, assim como vários outros que se tornaram conhecidos por suas ligações com as tias baianas, independente de suas específicas origens africanas.

Em um momento no qual os meios brancos e letrados se entregavam a diversos debates em torno do tema da definição de uma identidade nacional, preocupados com o anunciado fim da escravidão e com as teorias raciais que condenavam o Brasil à categoria de nação atrasada e incivilizada, por ser composta majoritariamente de mestiços, muitos intelectuais apostam na ideia do branqueamento como solução para a criação da civiliza-

ção nos trópicos.⁴⁴ Enquanto o sonhado branqueamento não vinha, os escravos e homens livres de cor, vistos em geral como objetos passivos de tais discursos, tratavam de articular suas próprias identidades, como muitos africanos e seus descendentes, originários da África centro-ocidental, que se reconheciam como malungos, e construíam no Brasil, muitas vezes por meio da religião e de traços linguísticos comuns, uma grande identidade centro-africana em torno da qual lutaram por liberdade.

Na praça Onze, muitos deles afirmam uma identidade baiana para se proteger e sobreviver. As ideias da superioridade nagô, que no Rio se disseminaria pela “Pequena África”, terra de baianos mais do que de africanos, acabaria levando a uma cristalização, já no século XX, da noção de uma presença baiana legítima que se dissemina na cultura carioca, muitas vezes identificada como uma “cultura brasileira”. Aos baianos do Rio se conferiu uma aura de legitimidade, que é reincorporada mais tarde pelas próprias elites da Bahia, que apostam na imagem da “terra da magia” para atrair turistas e movimentar seu comércio.

Todas essas imagens e identidades que acabam se cristalizando têm uma origem comum nas movimentadas décadas do tráfico interprovincial, quando ser baiano no Rio ou africano na Bahia estava longe de ser um privilégio ou de constituir uma categoria homogênea claramente definida. Voltar para o tráfico pode ser bom

A

para nos ajudar a questionar imagens hoje cristalizadas de “terra da magia” ou “berço do samba” (ou “túmulo”, no caso de São Paulo, embora São Paulo tenha recebido, ao longo do século XX, muito mais baianos que o Rio).

Presentes muitas vezes em letras de sambas consagrados, essas imagens aparecem em sambas como *Eu vim de lá*, com o qual abri este artigo. Dona Ivone Lara, nascida no Rio de Janeiro em 1921, era filha de João da Silva Lara, mecânico de bicicletas, que era também violonista e componente do Bloco dos Africanos. D. Emerentina, sua mãe, era pastora do Rancho Flor do Abacate, um dos mais famosos ranchos carnavalescos do Rio.⁴⁵ Nesse sentido, Dona Ivone Lara pode representar a pura legitimidade dos filhos da “Pequena África”, berço do samba, filha de “africanos” – que poderiam ser, como vimos, das origens mais diversas.

Já compositores baianos consagrados como Caetano Veloso e Gilberto Gil, que

C

tanto celebram a “dessemelhante” Bahia “que não lhes sai do pensamento” em suas canções, também renderam dobradas homenagens à cidade maravilhosa. Gil, especificamente, declara em uma música⁴⁶ ser “fã número um” do Rio de Janeiro, sem deixar de assinalar que quem lhe ensinou as qualidades foi a Bahia: “Lembra da Bahia, que um dia/Já mandou Ciata, a tia/Te ensinar kizomba nagô”. Kizomba, ou quizomba, é termo de origem angolana, referente à festa, divertimento ou “dança de negros angolanos”. Gil tinha razão: os africanos da África ou da Bahia inventaram no Rio uma grande quizomba nagô, ou uma mistura de etnias, origens ou identidades; o compositor não se refere porém ao samba, como Dona Ivone Lara. Prefere falar de outro ritmo negro, o funk, talvez se livrando da improvável discussão sobre a origem do samba – baiana, angola, iorubá, de um terreiro de candomblé ou da “Pequena África” baiana repleta de paraíbas, portugueses e judeus.

E**N O T A S**

1. Ver, entre outros, PEREIRA, Leonardo. *O carnaval das letras: literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2004; MEADE, Teresa. *Civilizing Rio: reform and resistance in a Brazilian city, 1889-1930*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997; ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
2. SLENES, Robert. The Brazilian internal slave trade, 1850-1888: regional economies, slave experience and the politics of a peculiar market. In: JOHNSON, Walter (org.). *The chattel principle: internal slave trades in the Americas*. New Haven: Yale University Press, 2005, p. 325-370.
3. Idem.
4. GOMES, Tiago de Melo. Para além da casa de tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 29-30, p. 175-198, 2003.

5. Como o maior centro político e comercial do país, a cidade do Rio de Janeiro possuía em 1850 quase 267 mil habitantes, dos quais 110 mil, ou 42%, eram escravos. Em 1872, a população passara para quase 275 mil habitantes, mas o número de escravos havia diminuído drasticamente: era agora de 46 mil, ou 17%. A maioria da população era composta por libertos ou livres. Ver CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 199.
6. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB).
7. APEB, Polícia, maço 6.450, correspondência subdelegados, 1871-1872.
8. CHALHOUB, Sidney, op. cit.
9. NEVES, Erivaldo Fagundes. Sampauleiros traficantes: comércio de escravos do alto sertão da Bahia para o oeste cafeeiro paulista. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 24, p. 97-128, 2000.
10. Livros de matrícula da Casa de Detenção, Arquivo Nacional, de 1860 a 1890 (consultado no CECULT/IFCH/Unicamp).
11. MELLO, Evaldo Cabral de. *O norte agrário e o Império: 1871-1889*. Rio de Janeiro; Brasília: Nova Fronteira; INL, 1984, p. 39, apud NEVES, Erivaldo Fagundes, op. cit. p. 103.
12. NEVES, Erivaldo Fagundes, op. cit., p. 103.
13. CONRAD, Robert E. *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 205, apud NEVES, Erivaldo Fagundes, op. cit., p. 104.
14. CASTILLO, Lisa e PARÉS, Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 36, p. 111-151, 2007.
15. Sobre a migração interna de escravos, livres e libertos da Bahia para o Rio, e conflitos de “pretos mina” na Corte, ver FARIAS, Juliana; SOARES, Carlos Eugênio e GOMES, Flávio dos Santos. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 209-263; e MAMIGONIAN, Beatriz. Do que o ‘preto mina’ é capaz: etnia e resistência entre africanos livres. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 24, p. 71-95, 2000.
16. Como mostram pesquisas recentes, muitos africanos livres e libertos conseguiram acumular riqueza e viver em relativa prosperidade nesse período. No período pós-abolição, e com a promoção dos ideais de progresso e modernidade da República, esses africanos, “em uma sociedade cada vez mais racializada, perderam os poucos espaços que tinham conquistado em décadas anteriores”. Cf. CASTILLO, Lisa e PARÉS, Nicolau, op. cit., p. 148. Ver também REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; e FRANK, Zephir. *Dutra's world: wealth and family in nineteenth-century Rio de Janeiro*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.
17. Ver, entre outros, CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 15-56; MEADE, Teresa. *Civilizing Rio...*, op. cit., p. 17-44.
18. MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995; VELLOSO, Mônica Pimenta. *As tradições populares na belle époque carioca*. Rio de Janeiro: Funarte, 1988; e As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 6, 1990.
19. Sobre trabalhos posteriores que “fizeram coro a esta imagem, consolidando uma versão heroica das ‘origens’ do samba na resistência popular e nos laços de identidade que uniam velhos baianos, na defesa de suas próprias tradições, em torno dos terreiros de santo e das casas das tias festeiras”, e sua crítica, ver CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Acontece que eu sou baiano: produção de identidades em e para Santana* – Rio de Janeiro, no início do século XX (mimeo. – artigo a ser publicado em 2009 em coletânea do CECULT/Unicamp com os resultados do projeto temático “Santana e Bexiga: cotidiano e cultura de trabalhadores urbanos em São Paulo e Rio de Janeiro entre 1870 e 1930”, financiado pela Fapesp).
20. CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecoss da folia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
21. GOMES, Tiago de Melo, op. cit., p. 198.
22. FRIDMAN, Fania. *Paisagem estrangeira: memórias de um bairro judeu no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2007.
23. SLENES, Robert, op. cit.
24. CUNHA, Maria Clementina Pereira, *Acontece que eu sou baiano...*, op. cit.

25. RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935; e *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
26. Bastide, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
27. Ver, entre outros, REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; PARÉS, Nicolau. *A formação do candomblé, história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006; OLIVEIRA, Maria Inês Cortes. 'Quem eram os negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 19/20, 1997.
28. REGINALDO, Lucilene. *O rosário dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Tese de Doutorado em História, Departamento de História da Unicamp, Campinas, 2005; e SILVEIRA, Renato. *O candomblé da Barroquinha*. Salvador: Maianga, 2006.
29. LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976; e DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
30. SLENES, Robert. Malungu, Ngoma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*. São Paulo, n. 12, dez./jan./fev. 1991-1992.
31. CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Acontece que sou baiano...*, op. cit., p. 11.
32. CASTILLO, Lisa e PARÉS, Nicolau, op. cit., p. 142.
33. REIS, José João. *Domingos Sodré, um sacerdote africano*, op. cit.
34. SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa, um pai de santo na corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.
35. APEB, documentação policial, 1875. Agradeço a Lígia Santana por esta referência.
36. LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.
37. Ver sobre o assunto SLENES, Robert. L'Arbre nsanda replanté: cultes de affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-Est entre 1810 et 1888. *Cahiers du Brésil Contemporain*. Paris, v. 67, p. 217-314, 2007.
38. MACGAFFEY, Wyatt. *Art and healing of the Bakongo commented by themselves: minkisi from the Laman Collection*. Stockholm: Folkens Museum, 1991.
39. Ver, por exemplo, RIBAS, Oscar. *Uanga (feitiço)*. Cuba: União dos Escritores Angolanos, 1985.
40. SLENES, Robert, L'Arbre nsanda replanté..., op. cit.
41. APEB, Polícia, maço 2.997, correspondência entre o presidente da província e delegados, 1870-1877.
42. APEB, Polícia, maço 6.246, subdelegados, 1878-1879.
43. Cf. SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Majestades do oculto: imagens de líderes religiosos negros na literatura do oitocentos no Brasil. In: BELLINI, Lígia; SAMPAIO, Gabriela dos Reis e SOUZA, George E. S. (orgs.). *Ensaio de história religiosa do mundo luso-africano brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: EDUFBA, 2006.
44. Ver, entre outros, SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; e SKIDMORE, Thomas E. Racial ideas and social policy in Brazil, 1870-1940. In: GRAHAM, Richard (ed.). *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990, p. 7-36.
45. BURNS, Mila. *Nasci para sonhar e cantar*. Dona Ivone Lara: a mulher do samba. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 43-45.
46. A música é "Quero ser teu funk", escrita por Gilberto Gil, Dê e Liminha.

Recebido em 25/3/2009
Aprovado em 17/6/2009