

## RECRIMANDO ÁFRICAS

Embora pouco estudada, a cultura escrava urbana, para além da capoeira, das religiosidades e das festas, organizou-se em torno dos batuques, também conhecidos como ajuntamentos ou súcias. Essas reuniões funcionavam como espaços de produção cultural na diáspora, congregando complexas relações étnicas. Parte desse mundo permaneceu completamente invisível a muitos homens e mulheres daqueles tempos, e mesmo aos pesquisadores contemporâneos. Como recuperar a gestão de práticas, símbolos e significados culturais em meio a música, instrumentos, cantos e à própria cultura material?

Em pequenos casebres, salas e quartos diminutos, em espaçosos *terreiros*, ou mesmo nos casarões senhoriais, muitos africanos e seus descendentes procuraram, a todo custo, celebrar seus deuses e antepassados. Nesses locais sagrados, espalhados pelas *ciudades negras*, recriavam redes culturais peculiares, de diferentes tradições religiosas vivenciadas por eles mesmos, ou por seus pais e avós. Algumas reinventadas deste lado do Atlântico. Dos milhares de africanos que aqui chegaram, encontramos alguns sacerdotes que, ao desembarcarem em novas terras, continuavam exercendo suas atividades religiosas. Como muitos saíram dos sertões africanos ainda bem jovens, antes mesmo de terem sido iniciados nos rituais e crenças de seus ancestrais, somente ao desembarcarem no Rio de Janeiro, em Salvador, Recife ou São Luís é que descobririam as religiões também reorganizadas nessas cidades.

Desde os primeiros anos do período colonial, encontramos notícias esparsas sobre as manifestações religiosas de africanos em

diversas regiões do Brasil. Pelos registros das sucessivas perseguições e prisões que muitos líderes e fiéis sofreram, dos relatos de cronistas e viajantes estrangeiros, vislumbramos *flashes* dessas celebrações, com faces dos seus cenários, personagens e rituais. Em suas sátiras poéticas, Gregório de Mattos (Citado por Bastide, 1971) registraria a presença de calundus — chamados então de “quilombos” — já no século XVII. Assim, segundo o poeta, eram esses locais,

nos quais se ensinam de noite  
os calundus e feitiços.  
Com devoção os frequentam  
mil sujeitos femininos,  
e também muitos barbados,  
que se prezam de narcisos  
ventura dizem que buscam;  
não se viu maior delírio!  
Eu, que os ouço, vejo e calo,  
por não poder diverti-los.  
O que sei é, que em tais danças  
Satanás anda metido,  
e que só tal padre-mestre  
pode ensinar tais delírios.  
Não há mulher desprezada,  
galã favorecido,  
que deixe de ir ao quilombo  
dançar o seu bocadinho...  
(Idem)

Em 1728, Nunes Marques Pereira — *o peregrino das Américas* — comentava sobre o barulho de tambores e de uma “griitaria do inferno” que vinha de um calundu, em que se realizavam “divertimentos, ou divinações, que os negros dizem ter o costume de fazer em suas terras” (Bastide, 1971). No Novo Mundo, continuariam a reunir-se para fazer previsões sobre “a origem de suas doenças,

ou para encontrar coisas perdidas, e também para ter sucesso em suas casas, em seus jardins”. Dez anos mais tarde, o prior dos Beneditinos da Bahia lamentava-se que os angolas, os negros de São Tomé e de outros procedências, mesmo depois de batizados e catequizados, continuavam com suas “superstições que aprenderam em suas terras, reúnem-se em sociedades (às escondidas) para fazer seus calundus”.

De um modo geral, os calundus eram reuniões festivas, em que os negros — ao longo do século XVIII — dançavam, inspirados pelo som de seus tambores. Ali, cultuavam seus deuses, realizavam-se rituais de cura e adivinhações. Não raro, um ou outro freqüentador entrava em transe. Tanto os viajantes como as autoridades coloniais e eclesiásticas consideravam essas práticas religiosas “feitiçarias”, práticas pagãs que deviam ser combatidas. Mas, já nessa época, os “feiticeros” atraíam novos fiéis e clientes, e não apenas entre os escravos africanos e crioulos. Além de seduzir alguns senhores, brancos e mestiços, era até mesmo possível encontrar membros da Igreja Católica nessas cerimônias negras.

Em 1780, o conde de Pavolide condenava os “bailes de pretos da Costa Mina”, realizados às escondidas na capitania de Pernambuco, especialmente em Recife, onde havia “adoração de bodes vivos e outros feitos de barro” e crenças “supersticiosas” que faziam os africanos acreditarem que “aquelas unções de pão dão fortuna, fazem querer mulheres a homens e homens a mulheres”. Mas, para o conde, pior ainda era constatar que “padres e curas” também estavam absorvidos por africanos minas. Na Bahia, em meados do século XVIII, um frei Luís, ao perceber que não conseguia expulsar os “demônios” do corpo de suas escravas, mandava-as para curarem-se com os negros de calundu.

Ao longo dos anos, cada vez mais pessoas seriam atraídas para essas práticas religiosas reinventadas nas cidades e também nas áreas rurais. O “feitiço”, que inspirava tanta repulsa e medo entre os mais diversos grupos sociais, também seduzia muitos prosélitos, em busca de cura de doenças, resolução de causas difíceis, ou simplesmente pelo encanto de

seus rituais. Entre esses novos frequentadores, havia os negros nascidos no Brasil, mulatos, brancos, políticos, padres e outros membros da “boa sociedade”. Ao saírem de seu isolamento, os africanos aumentavam o poder de negociação com autoridades, senhores e a própria vizinhança, assegurando assim seus espaços religiosos.

Dessa forma, muitos senhores e seus escravos, autoridades e crentes, mantinham uma espécie de acordo invisível que garantia a realização de seus rituais e celebrações. Contudo, se os festejos varassem a madrugada, com seus cânticos e toques perturbando o sono dos moradores locais, ou algum cliente se sentisse insatisfeito, em razão de algum “trabalho” (“feito”) malfeito, essas combinações podiam ser rompidas. Era comum então que as pessoas incomodadas denunciassem a existência dessas casas religiosas. A corda arrebentava sempre do lado mais fraco. Seguiam-se bruscas invasões policiais, prisões e outras acusações.

No século XIX, as religiões recriadas pelos africanos fixariam ainda mais conexões. Com a intensificação do tráfico transatlântico de escravos, os centros urbanos brasileiros recebem — nesse período — milhares de cativos oriundos das mais diversas vilas, cidades e regiões africanas. Cada um dos homens e mulheres que aqui aportava tinha uma história própria, trazendo consigo tradições religiosas, políticas, valores e heranças culturais. Mas nem sempre era possível transferir inteiramente para outros locais todas as crenças, concepções de mundo, estilo de vida e valores. Vivendo sob a experiência da escravidão, os africanos na diáspora tiveram que readaptar e transformar muitas de suas tradições, práticas e costumes. Ainda que procurassem manter muitas relações com elementos culturais de além-mar, aqui as religiões africanas iriam adquirir outras características e novas feições, com especificidades para cada região, época e situação.

Já nas primeiras décadas do século XIX, temos as primeiras referências aos famosos candomblés. Em 1826, africanos e crioulos ligados ao levante iniciado no quilombo do Uruburu, nos arredores de Salvador, refugiaram-se numa “casa a que se chama de candomblé”. Nessas casas religiosas, como nos calundus do século XVIII, cultu-

avam seus deuses. Os africanos jejes de São Luís rendiam culto aos voduns, como Alogue, Jotin ou Averequete, que incorporavam em suas velhas vodunismos. Também em Salvador, os nagôs invocavam orixás como Xangô, Oxum ou Iansã. Nas festas dedicadas às divindades, dançavam e entoavam cânticos africanos, ao toque de tambores, ganzás e agogôs. Logo no início da celebração, alguns animais eram sacrificados e oferecidos aos deuses. Além de reforçarem os laços religiosos de seus fiéis e frequentadores, as casas e terreiros de candomblé por vezes representavam o centro da vida social da vizinhança em que estavam localizados, constituindo novos territórios. Ali se praticavam rituais de cura e renovavam-se os vínculos comunitários e as relações entre o mundo dos vivos e dos mortos. Em Recife, a imprensa noticiou em agosto de 1877 a prisão da feiticeira Ana Maria Francisca do Rosário, moradora da Travessa São José. Foram achados no “templo daquela Deusa de fortuna, grande quantidade de cruzes, amuletos, cordões milagrosos, orações, ovos, chifres etc”. Informava o *Diário do Maranhão* em abril de 1878, sob o título de “Feiticeiros ou pagés”: “A polícia de Buenos Ayres encetou uma campanha contra os pagés, já tendo feito prender e responsabilizar duas das mais célebres — cá e lá más fadas há”.

Os candomblés, assim como outras manifestações negras em diferentes épocas, também foram alvo de preconceitos e de uma violenta perseguição. Em fins da década de 1820, autoridades baianas invadiram um candomblé localizado na freguesia de Brotas, região periférica do centro urbano de Salvador. Como destacou João Reis, ao chegarem ao local onde se realizavam as cerimônias, um “culto ao Deus Vodun”, os homens da lei depararam com uma animada festa que já durava três dias. Estavam reunidas muitas pessoas, em sua maioria mulheres — inclusive crioulas — que dançavam ao som de atabaques. Além de dispersarem e prenderem alguns dos frequentadores, foram confiscados e destruídos os objetos rituais que se encontravam sobre uma mesa, entre os quais um boneco enfeitado com fitas e búzios, uma cuia grande “da Costa cheia de Búzios” e algum “dinheiro de cobre misturado de esmoelas”.

As análises de João Reis (2002) sobre as políticas de domínio em torno dos batuques e “casas de feitiço” são indicativas. O historiador destaca que, em princípios do Oitocentos, o conde da Ponte adotava, na Bahia, uma política sistemática de repressão a toda forma de associação de tradição africana. Em seu governo, muitos terreiros religiosos foram invadidos, e seus frequentadores e líderes, presos e perseguidos. Nessas casas, segundo o conde, era possível encontrar “os crédulos, os vadios, os supersticiosos, os roubadores, os criminosos e os adontados, e com uma liberdade absoluta, danças, vestuários caprichosos, remédios fingidos, bênçãos e orações fanáticas, folgavam, comiam e regalavam com a mais escandalosa ofensa de todos os direitos, leis, ordens e pública quietação”. Firmemente imbuído de um espírito moralizador, o conde pretendia controlar a todo custo os escravos baianos, mesmo que para isso tivesse que passar por cima da autoridade senhorial. Mas, na maioria das vezes, essa intrusão não foi necessária, uma vez que os senhores quase sempre concordavam com a política do governador. O mesmo não se pode dizer de seu sucessor:

Nos anos seguintes, o novo governador — o conde dos Arcos — assumiria uma atitude mais liberal em relação ao governo dos escravos. O que nem sempre agradava aos escravocratas baianos. Os africanos, sob o jugo do cativo, eram mal alimentados, submetidos a inúmeros castigos, obrigados a cumprir longas jornadas de trabalho. Se, além de tudo isso, ainda fossem proibidos de fazer suas danças e venerar seus santos, era bem provável que os senhores enfrentassem, a qualquer momento, verdadeiros levantes escravos. Assim, para o conde dos Arcos, permitir a realização das celebrações e divertimentos africanos significava garantir o “sossego nas senzalas”.

Os condes da Ponte e dos Arcos não eram os únicos e nem tampouco foram os primeiros a elaborar políticas de controle em relação aos cativos. Mas, como foram pioneiros na formulação de um discurso mais sistemático na questão da vigilância dos escravos, num momento de intenso protesto negro, suas atitudes podem ser tomadas como “verdadeiros paradigmas”. Tanto na Bahia como pro-

vavelmente em outras áreas, as posturas mais tolerantes coexistiram — e também se chocaram — com uma linha mais dura em relação às manifestações rituais africanas. Naqueles tempos turbulentos, em que a ameaça de sublevações sobressalava os ânimos, muitos viam estreitas relações entre religião e rebelião.

As festas de candomblé e outras celebrações negras urbanas — assim como fugas coletivas e quilombos suburbanos que mostramos — eram por vezes vistas como pequenos ensaios para insurreições. Quase sempre exageradas, essas suspeitas nem sempre eram infundadas. Em 1807, as autoridades de Salvador encontraram muitos “mandingas” (amuletos) entre os conspiradores africanos. Na mesma cidade, os autos de uma devassa ocorrida em 1814 revelaram que os escravos rebeldes das armadilhas de pesca de Itapoã teriam sido liderados pelo “presidente das danças de sua nação, protetor e agente delas”.

Era comum que os líderes religiosos — principalmente africanos — fossem identificados, ao longo do século XIX, como “feiticeiros” ou “bruxos”, indivíduos produtores de malefícios sociais inculcáveis. Na década de 1840, o viajante Thomas Ewbank descrevia, em *A vida no Brasil* (1976), a prisão de um escravo mina no Rio de Janeiro, reconhecendo-o como um “feiticeiro africano”, “um mago conhecido como um Candombe”. Em sua casa, foi apreendido um verdadeiro *arsenal*, “suficiente para encher uma carroça”, que incluía desde objetos como “garfos de ferro e facas de pedra, usados como implementos sacrificais”, até chifres de bode, presas de marfim, caveiras de animais, um colar de maxilares e chocalhos.

No Rio de Janeiro do século XIX, o termo “candombe” aparentemente designava uma dança religiosa, na qual homens e mulheres rezavam e pediam a intercessão de seus deuses. Em suas pesquisas sobre a etimologia da palavra, Mary Karasch (2000) anotaria que “candombe” significava uma “rede de pescar camarões” e também “batuque” de negros, conforme aparecia nos registros policiais do período oitocentista. Já a expressão candomblé, em seu sentido estrito, referia-se a uma das “grandes festas anuais” das religiões de tradições iorubá-jeje reinventadas na diáspora. Mas, na verdade, o termo teria

uma origem banto, de “*Ka-n-domb-id-e*, derivação verbal do *Kulomba Ki-domb-a-rezar*” ou do “protobanto *ko-dom-tá-dá*: pedir a intercessão de”. O pesquisador Nei Lopes, em seu *Novo dicionário banto do Brasil* (2003), ressalta que “candombe” seria uma variante de candomblé, derivada do quimbundo *kiandombe*, que significava negro. Destaca ainda um texto do romancista Joaquim Manuel de Macedo, “Pai Cuco, o feiticero”, publicado na *Revista de Teatro*, em que o termo é citado explicitamente: “traga sua mulher no candombe, para que eu lhe tire do corpo o espírito maligno”.

Seja como for, muitos africanos e também seus descendentes eram por vezes detidos em seus *batuques*, quando dançavam pelas esquinas, praças, praias, perto das fontes, no interior de algumas casas, enfim, em quase todos os lugares das *cidades negras*. Nessas ocasiões, reuniam-se — com muita música e requiebro — para realizar celebrações sociais ou religiosas. Logo que alguém começava a dançar, outros iam se juntando e formando uma animada roda, ao som de instrumentos de percussão e músicas africanas. Um mestre-de-cerimônias conduzia a evolução dos corpos; voia e meia um homem ou uma mulher corria para dentro do círculo e entrava na dança. Ao redor, os animados observadores davam gritos e batiam palmas.

Em 1808, o mercador inglês Robertson — citado por Mary Karasch (2000) — descreveu os grandes grupos de dança que se reuniam no Campo de Santana, no Rio de Janeiro. Cada nação africana organizava seu próprio grupo. Mocambiques, quilimanes, cabindas, benguelas e angolas formavam círculos amplos, cada um com “trezentos a quatrocentos negros, homens e mulheres”. Entre cantos e movimentos admiráveis, Robertson via as “bochechas de um atleta de Angola prontas para arrebentar pelo esforço de produzir um som hediondo de uma cabaca”. No interior das rodas, os dançarinos se moviam ao som de músicas e toques africanos. Os líderes, “vestidos como curandeiros”, dirigiam as danças.

Oito ou dez figurantes iam e vinham no meio do círculo, de forma a exibir a divina compleição humana em todas as variedades concebi-

veis de contorções e gestulações. Logo, dois ou três que estavam no meio da multidão pareciam achar que a animação não era suficiente, e com um grito agudo ou uma canção, corriam para dentro do círculo e entravam na dança. (Karasch, 2000)

A partir de meados da década de 1860, na seção “Gazetilha” do *Jornal do Comércio*, são frequentes as notícias sobre batuques e ajuntamentos na cidade do Rio. Entre os meses de julho e dezembro de 1862, falou-se de “negros perigosos”, reunidos na Rua Ourives, que à noite “jogam a dinheiro e promovem desordem”. Na freguesia da Glória, na travessa de Santa Cristina, havia reuniões noturnas de pretos em um “Club Turbulento”. Seria descrita inclusive a realização de “um baile que simulava descompromissadamente um festo real”. Já na Rua da Misericórdia, realizava-se um “culto idolatra” africano, com práticas chamadas de “acto de dar fortuna”. Uma denúncia de 11 junho de 1864 era mais completa. Partiu do dono do preto Pedro, que andara uns tempos fugidos por ter gasto seu *jornal* nos batuques. Em todos os domingos e dias santos, havia tais batuques nos fundos de uma casa na Rua de São Leopoldo, número 121. Em dezembro de 1867, solicitavam-se informações sobre uma casa na Rua Estreita de São Joaquim, nº 71. Ali, dizia-se, havia uma preta baiana, retinindo uma “falange de dadores de fortuna”, que, com seus “sambas”, atraíam muita gente.

E os batuques com a participação de quilombolas suburbanos, fugitivos, libertos e escravos podiam se realizar até mesmo dentro das tabernas. Os taberneiros eram, em algumas ocasiões, os próprios promotores de batuques e “festas de divertimentos” no interior de suas vendas. Em 1857, na freguesia de Jacarepaguá, no Rio de Janeiro, as autoridades policiais fizeram diligências para dispersar da taberna de Ignácio Pimenta “grande ajuntamento de pretos escravos das fazendas da Taquara e Engenho d’água que se entreteñham em beber e dançar”.

Em algumas províncias do Brasil, especialmente no Rio Grande do Sul, o termo batuque denotava, ao longo do século XIX, uma

cerimônia explicitamente mais religiosa. Ao recordar-se dos antigos batuques da capital gaúcha na época do Império, Aquiles Porto Alegre (citado por Roger Bastide, 1971) destacava como, naquele período, eles constituíam ao mesmo tempo um divertimento, um culto e uma cerimônia fúnebre, animando as ruas dos subúrbios da cidade e atraindo até mesmo alguns brancos, como nas festas realizadas nos Campos de Bonfim (Maestri, 2003). Mas, aos poucos, foram desaparecendo, à medida que a maioria dos africanos morria ou voltava para suas Áfricas. Assim, escrevia com melancolia: “nada mais resta hoje de Mina... e os moços caçoam dessas danças”. Não obstante as queixas de Aquiles, os batuques persistiram em Porto Alegre a despeito de todas as dificuldades enfrentadas, e — até hoje — as casas de culto e a própria religião dos *orixás* são conhecidas como batuques na capital gaúcha.

Para a cidade de São Luís, podemos acompanhar pela imprensa as denúncias sobre ajuntamentos de negros. O principal ponto era a Rua da Estrela — onde mais tarde surgiria a importante *Casa das Minas*, um conhecido terreiro localizado em um dos principais territórios negros inventados na diáspora, já estudado por Nunes Marques Pereira, Pierre Verger (1952) e Sérgio Ferrei (1985). Em 2 de junho de 1864, o jornal *O Paiz* publicou uma denúncia sobre “o atrevimento ou desenfreamento dos pretos, quer livres quer escravos”. Falava-se mesmo que, desde 1856, já se denunciavam as “algarzarras de pretos” naquele local.

Acusações contra feiticeiros e curandeiros também eram frequentes nos jornais. Em fins de 1863, o alvo era um tal curandeiro “que anda por ai de sobre casaco e sapatos de lá vermelha abusando da credulidade pública”, já que vendia “drogas por altos preços e dizendo que ainda todas as moléstias”. Em agosto de 1864, o falecimento da escrava Bertolina por “congestão cerebral” provocou debate na imprensa. Ela teria morrido “na casa do preto feiticheiro Damião”. Solicitava-se às autoridades policiais “rigorosa sindicância porque a capital desses mestres de feiticheiro, curandeiros ou pajés” era São Luís. Atraídos por tais práticas, os escravos urbanos gastavam seu “último vintém” e davam “tudo quanto possam haver para, por

meios cabalísticos, obterem fortuna e liberdade”. Na ocasião, o alvo era um pajé que residia na Rua da Paz.

Em março de 1878, sob o título de “Um clube de desordeiros”, as denúncias eram contra uma “reunião” com “algarzarras” de pretos, escravos e livres, que ocorria numa casa da Rua dos Afogados, canto do Ribeirão. O bairro de São Pantaleão era igualmente alvo de denúncias. Na noite de Natal do mesmo ano, a polícia invadira uma casa na Rua das Flores, onde acontecia um “batuque de pretos livres e escravos”. Em 1875, o *Diário do Maranhão* noticiava as “desordens” no Largo de São Thiago, pois “bailes [eram] constantes pelo centro da cidade, compostos de forros e escravos, onde se ostenta luxo traje e luxo de casa”. Enfim, os noticiários da imprensa de São Luís estão repletos de reclamações — quase sempre com o tom de preconceito e intolerância — sobre batuques, festas, bailes de boi, congo, fandango e dança de tambor. O jornal *A Pacotilha*, em 14 de novembro de 1880, publicaria: “na rua de Santa Rita mora um nosso amigo, que vive entre três fôgos: à direita ensaia-se a Chegança, à esquerda Pastorinhas e nos fundos Baile de São Gonçalo. Pobre mártir!”.

O fato é que, em várias cidades, autoridades empenhadas em garantir a ordem pública e eliminar todo *suposito* foco de rebeliões perseguiram e proibiram diversas manifestações negras, prendendo aqueles que encontravam dançando ou praticando seus rituais religiosos. Na década de 1830, uma resolução exigia que os tambores usados na “dança dos escravos chamada candombe” fossem silenciados na Corte. Em Salvador, após 1835, os batuques africanos seriam frequentemente vistos pelos agentes da ordem como potências ensaios de revoltas e como um dos principais responsáveis pela “africanização cultural da província”.

Em 24 de outubro de 1843, o jornal *Correio Mercantil*, numa espécie de campanha contra esses “bárbaros costumes”, denunciava a grande concentração de homens e mulheres africanos que, todos os domingos e outros dias santos, reuniam-se na Quintas das Beatas, local conhecido por seus muitos candomblés, e onde hoje fica o bairro de Cosme de Farias, em Salvador. De acordo com as análises de João Reis

(2002), o periódico havia recebido uma denúncia indicando que os negros que ali se *ajuntavam*, “com estrepitosas folgas e batuques”, vinham assustando as famílias que moravam nas redondezas, “das quais algumas justamente inquietas nos têm feito chegar esta notícia para que divulgemos”. Dias antes, um morador da região assistira à homenagem — com muita música e dança — que mais de duas mil pessoas fizeram a um líder africano, “um magnata dos seus” que morara havia pouco. O mesmo jornal noticiava, em julho de 1849, que, numa noite de sábado, o subdelegado da freguesia de Brotas invadira a casa do africano liberto Antônio da Silva, prendendo 21 pessoas que dançavam, aparentemente numa cerimônia de candomblé.

A partir da década de 1850, os batuques e as danças de pretos vão se multiplicando, ao mesmo tempo em que cresce a campanha civilizadora e, conseqüentemente, a repressão aos batuqueiros nas ruas das cidades. Em Salvador, uma postura municipal determinava, em fevereiro de 1857, que os “batuques, danças e reuniões de escravos” estavam proibidos “em qualquer lugar e a qualquer hora, sob pena de oito dias de prisão para cada um dos contraventores”. Os viajantes estrangeiros que passaram pelas cidades nesse período descreveriam as danças negras — e especialmente os batuques — com os preconceitos e exageros habituais. As coreógrafas entrevistadas e as músicas ouvidas quase sempre eram percebidas como imorais ou “não civilizadas”, movimentos e requiebros dos quadris e os instrumentos e ritmos africanos representavam “maneiras grotescas e selvagens”, uma verdadeira “orgia paga”.

No Rio de Janeiro, o reverendo norte-americano Stewart, conforme registrou a historiadora Martha Abreu (1999), assistira — no início da década de 1850 — a um grande encontro de negros em Laranjeiras. No seu relato, não economizaria críticas e impropérios às celebrações observadas. Confessou, por exemplo, ter presenciado algo semelhante nas Ilhas Sandwiche, no dia dos Reis Magos, mas ficara realmente surpreso com aquela “música selvagem e rude” e a “revoltante licenciosidade dos dançarinos”. Como ressaltou, no Brasil essas “exibições” não ocorriam apenas em ocasiões especiais

ou nos locais mais afastados da cidade. Pelo contrário. Entre os anos de 1850 e 1852, ele pôde acompanhar manifestações semelhantes em algumas esquinas da cidade do Rio, em plena luz do dia. E até mesmo jovens moças, “aparentando respeitabilidade e modéstia”, corriam para assistir aos espetáculos.

Africanos e crioulos também se agrupavam nos *sambas*, reuniões musicais e dançantes muito semelhantes aos batuques e a outras danças negras, mas bem diferentes das rodas e das escolas de samba atuais. Para o interior da província de Pernambuco, o jornal *Carapuceiro* mencionava, em fins da década de 1830, a “dança do samba” como diversão característica das pessoas da roça, em contraposição às danças de Recife, que incluíam o minuetto, a comportsa e o “belo lundum chorado”. Apesar dessa primeira localização estar restrita àquela zona rural, também podemos presenciar muitos negros *sambando* nos espaços urbanos e — às vezes — em locais bem inusitados. João José Reis (2002) nos conta que, em Salvador, Joaquim José dos Santos Vieira, carcereiro da prisão municipal, informava em seu relatório que, numa noite de janeiro de 1844, ouviu um alarme vindo das prisões, mas “não podia perceber se era samba de africanos, ou de nacionais”. Os negros aproveitavam para dançar e cantar até mesmo quando estavam encarcerados!

Na década de 1880, as denúncias e notícias publicadas na imprensa nos permitem vislumbrar alguns frequentadores e assistir a pequenas cenas passadas nessas rodas festivas. Em 1887, Antônio Joaquim de Freitas oferecia a quantia de 100\$000 a quem encontrasse seu escravo Ricardo, que fugira de sua casa no Rio Grande do Sul. Conforme anunciava o *Correio Paulistano* de 1º de janeiro daquele ano, o preto Ricardo, de “30 e tantos anos de idade”, “com olhos avermelhados, pequenos e vivos”, era muito fanfarrão, astuto e mentiroso. Além disso, “[dava-se] muito ao jogo de búzios e a sambas”. Dois anos depois, o periódico *Província de São Paulo* falava de um “moço” que havia sido barbaramente espancado quando assistia a um “samba de pretos” no Largo da Liberdade, na cidade de São Paulo. Na comemoração do 13 de maio de 1889, “o próprio

dia da libertação”, os libertos que compareceram a um “samba de pretos” brigaram e alguns deles saíram “com cabeça quebrada”, outros foram feridos “com três facadas”.

Tanto em suas terras de origem, como do lado de cá do Atlântico, africanos tinham a dança, o canto e a música como elementos centrais de seu cotidiano. Os sons melódicos e os movimentos cadenciados inspiravam suas festas, procissões e mesmo os árduos trabalhos diários. Na África ocidental, a música estava de tal forma entranhada na vida dos nagôs que aqueles que se dedicavam à percussão passavam por uma cuidada e demorada formação. Nesse processo, aprendiam a construir seus instrumentos e a “falar” com eles”. Além disso, esses músicos eram chamados para casamentos, funerais e procissões de todos os tipos, religiosas ou não; muitos deles desfilavam pelas ruas “pedindo contribuições com seus tambores”. Em Angola, homens e mulheres se reuniam para dançar o *batuto*. Grupos de dançarinos e espectadores formavam um grande círculo. O som das marimbas e dos tambores soava no compasso das palmas e de um vigoroso coro. Um por um, os dançarinos se lançavam no meio da roda, balançando o corpo “com um pequeno movimento dos pés, cabeças e braços”. Ao mesmo tempo, requet-bravam os músculos dos ombros, costas e quadris.

Na diáspora, houve diversas formas de recriar as Áfricas. Mas no Brasil escravista – principalmente nas cidades e nas primeiras décadas do século XIX – tanto os candomblés como as danças e os batuques foram duramente perseguidos por senhores de escravos, policiais, pela Igreja Católica e por outras autoridades imperiais. Havia leis específicas que legitimavam essas posturas discriminatórias e repressivas. Na Constituição de 1824, o catolicismo apareceu como a religião oficial do Estado, a única que podia celebrar cerimônias públicas e construir abertamente seus templos. Além disso, estabelecia-se o direito à liberdade religiosa, mas apenas quando exercida privadamente, e sobretudo por estrangeiros livres, em geral brancos europeus que residiam no Brasil. Os africanos, forros ou livres, ficavam excluídos dessa prerrogativa. Em 1830, o Código

Penal previa a repressão a qualquer ajuntamento de negros, sob o pretexto da manutenção da moral e da segurança do Estado.

Toda essa perseguição e os preconceitos dirigidos às manifestações culturais negras obviamente não acabaram quando a escravidão chegou ao fim, como bem mostrou recentemente a historiadora Wlamyra Albuquerque (2002). Nem a repressão deu fim aos terreiros, às rodas de dança e batuque, e a tudo mais posteriormente inventado, tampouco aplacou o fervor religioso dos fiéis e líderes religiosos. Houve tenaz, e inteligente, resistência. Na calada da noite, muitos saíam furtivamente para dançar na praia, à luz da lua; outros tantos se reuniam em casas distantes dos centros urbanos, ocultando-se dos muitos olhares vigilantes, ou simplesmente “negociavam” com senhores, agentes da polícia e outras autoridades o direito de dançarem, praticarem seus rituais e cultuarem seus deuses. Ademais, ao seduzirem crioulos, mulatos e também muitos brancos para suas celebrações e crenças, os africanos criavam “canais de comunicação com os poderosos”, desarticulando, ao mesmo tempo, a política intolerante dos escravistas e as divisões entre africanos e crioulos. E não era apenas nos terreiros de candomblé ou nas esquinas e vielas das freguesias urbanas que os negros reinventavam as suas culturas.

Nos diferentes espaços religiosos recriados pelos africanos na diáspora, também encontramos muitos indivíduos que se reuniam para professar a fé islâmica. As dimensões do islamismo negro na diáspora – no caso do Brasil urbano e rural – ainda são pouco abordadas. Dos milhares de cativos que aportavam nas cidades brasileiras, muitos vinham de regiões da África ocidental onde o islamismo era a religião preponderante. Do lado de cá do Atlântico, os africanos islamizados tinham que adaptar suas práticas e rituais religiosos às condições locais. Os mais fervorosos procuravam, a todo custo, preservar e difundir prescrições básicas de sua crença, mantendo, por exemplo, alguns hábitos alimentares, comemorando datas importantes do calendário muçulmano com suculentas ceias coletivas ou mesmo convertendo e atraindo novos prosélitos.



Para as primeiras décadas do século XIX, João Reis (2002) nos fornece valiosas informações sobre os muçulmanos que viviam na cidade de Salvador. Em janeiro de 1835, africanos muçulmanos – escravos e libertos – organizaram um levante na capital baiana, ocupando as ruas da cidade por mais de três horas. É bom destacar que essa revolta constituiu o maior levante urbano escravo das Américas. Os insurgentes *malês* – como ficaram conhecidos em Salvador –, depois de enfrentarem soldados e civis armados, foram severamente reprimidos. Seguiram-se mais de setenta mortes, cerca de quinhentas pessoas foram punidas com pena de morte, prisão, açoites ou deportação. Os participantes da rebelião e outros africanos da cidade tiveram suas vidas profundamente devassadas. Os processos criminais então instaurados compõem, conforme destaca Reis (2002), um conjunto muito expressivo de documentos que retratam o movimento em si e também a vida de homens e mulheres negros que moravam na Bahia. Mesmo com toda a pressão e o constrangimento a que foram submetidos, os africanos interrogados – mais de duzentos – falaram tanto da rebelião como de “aspectos de sua vida cultural, social, econômica, religiosa, doméstica e até amorosa”.

Assim, vemos que, na Salvador daqueles tempos, os *malês* encontravam-se nas casas de seus companheiros para orar, fazer refeições rituais, celebrar suas datas festivas ou mesmo para tramar conspirações. Os libertos alugavam casebres, escondidos em becos e ruas estreitas das áreas centrais, ou ocupavam as lojas que ficavam no subsolo dos sobrados. Os escravos, por sua vez, costumavam arranjrar moradias alternativas, secretamente ou às vezes com o consentimento de seus senhores. Como mostra João Reis (2002), os escravos do inglês Mr. Abraham Crabtree, James e Diogo, tiveram permissão para construir – no quintal da casa senhorial, no distrito da Vitória – uma palhoça, que rapidamente se transformou “no centro muçulmano mais atuante da Bahia, em 1835”. Ali se reuniam muitos dos filhos de Alá, especialmente os cativos dos comerciantes estrangeiros que também residiam no bairro. Havia ainda escravos

que alugavam quartos ou vagas em quartos de libertos, onde podiam realizar suas preces e atividades religiosas.

Nesses locais, os afro-muçulmanos também se congregavam para recitar e decorar versos do Alcorão, aprender a ler e escrever o árabe. Escrever e memorizar orações e textos do livro sagrado eram passos fundamentais para a formação islâmica. Alguns cativos, mesmo após as árduas labutas diárias, reservavam tempo para a leitura e o aprendizado da escrita árabe. Um escravo de um senhor hospedado em Salvador por ocasião da rebelião de 1835 disse, ao ser interrogado, ter visto os escravos do inglês José Mellors reunirem-se em um quarto, com outros cativos da vizinhança: “Nestas ocasiões presenciava o preto João e o cozinheiro Nozzeno escreverem em vários livros e papéis conjuntamente com os outros ali reunidos”. (João Reis, 2002)

Os africanos islamizados, escravos ou libertos, não estavam, entretanto, só em Salvador. Para as primeiras décadas do século XIX, há notícias deles na província de Sergipe. No início do século XX, encontramos informações sobre uma colônia de negros islamizados em Vigosa, zona rural de Alagoas. Para o Rio de Janeiro, em 1869, o ministro da França no Brasil, o conde de Gobineau, informava, em seu relatório político para o Quai d’Orsay, que os livreiros franceses Fauchon e Dupont vendiam cerca de cem exemplares do Alcorão a cada ano. Mesmo com preços elevados (cada exemplar custava entre 36 e 50 francos franceses), seus principais compradores eram escravos e ex-escravos que viviam na cidade. Segundo o escritor Alberto da Costa e Silva (2002), muitos adquiriam os livros à custa de grande sacrifício, outros tantos os compravam à prestação, levando até um ano para pagá-los. Os comerciantes franceses também importavam gramáticas escritas em árabe, com explicações em francês, já que os Alcorões eram redigidos naquele idioma. Certamente muitos compradores negros não eram capazes de ler o árabe, ou mesmo entender a tradução francesa. Ainda assim, ansiavam por possuir os livros sagrados, repositórios da palavra de Alá, objetos de prestígio e símbolos da fé islâmica.

Nos primeiros anos do século XX, o cronista carioca João do Rio (1987) ainda se surpreenderia ao visitar a casa de um *alufá*

(um líder muçulmano) no Rio de Janeiro e constatar os livros religiosos que estavam dispostos sobre a mesa. Flanando pelas ruas da cidade, o jornalista encontraria ainda “orações árabes dos negros muçulmins, cuja tradução não se vende por cinquenta mil réis”, dispostas em grandes livrarias e nas mãos dos alfarrabistas (vendedores ambulantes de livros antigos). Muitas dessas orações, e também outras preces africanas, eram exportadas para a província do Rio em grossos maços ou — como destaca João do Rio — “simplemente manuscritas, de mão em mão, amarradas ao pescoço dos mortais em forma de brevel Há nessa estranha literatura edições raras, exemplares únicos que se compram a peso de ouro”.

Os africanos islamizados também procuravam preservar alguns hábitos alimentares e realizar almoços e jantares coletivos em datas festivas, especialmente as do calendário muçulmano. Essas reuniões comunitárias em torno de refeições rituais reforçavam a solidariedade e a identidade do grupo. Nessas ocasiões, consumia-se muito carneiro, de preferência preparado por mãos muçulmanas. Na África ocidental, muitos muçulmanos buscavam, por meio de ceias servidas com carneiros — quase sempre cozidos depois de serem sacrificados ritualmente —, comemorar datas religiosas ou mesmo festejar nascimentos, como ocorria nas cerimônias em que se dá nome ao recém-nascido em seu oitavo dia de vida ou, em algumas áreas, quando o recém-converso adulto — recém-nascido para o islã — recebia seu nome. Na Bahia oitocentista, como destacou João Reis (2002), “a comilança coletiva alimentava sonhos de independência e rebeldia. Se a revolução não é um banquete, a de 1835 pelo menos começou com um na casa do mestre Manoel”. E, certamente, essas práticas se repetiam na província anos mais tarde. Conforme destaca João Reis (2002), o baiano Manuel Querino apontava que o final do Ramadã, o mês de jejum, também era celebrado pelos africanos islamizados de Salvador com sacrifícios de carneiros. Introduzira-se “a ponta da faca na areia e sangravam o animal profirindo a palavra *Bi-si-mi-lai*”.

Muitos anos depois dessas fartas refeições em Salvador, vamos encontrar africanos e negros islamizados do Rio de Janeiro co-

memorando épocas festivas em torno de um suculento carneiro assado. Perto do dia 13 de maio de 1905, João do Rio caminhava pelas ruas do Rio, quando encontrou um amigo, o *alujá* Júlio Ganam — um “musulmin, homem consagrado a Deus” —, que o convidou para, juntos, comemorarem a data da libertação dos escravos. Conforme destaca o jornalista, numa crônica publicada na *Gazeta de Notícias*, não seria “nada extravagante”, como se apressara em ressaltar Ganam: apenas diriam alguns *salds* (orações), seguido de um almoço com um carneiro recheado ao forno. Os festejos daquela tarde seriam modestos, “os musulmins fazem orações nesse dia pelos que partiram para o paraíso, mortos a vergalho, e a gente de santo organiza *candomblés pela mesma razão, apenas*”.

De todo modo, naqueles anos turbulentos na capital baiana oitocentista, os africanos islamizados usavam, quase sempre longes dos olhares vigilantes da polícia, de seus senhores ou de outras autoridades imperiais, uma vestimenta branca, semelhante a um camisolão comprido, a que chamavam de *abadá*. Além de representar um símbolo de ascendência social, essa indumentária era comumente adotada na hora das preces e em rituais bem reservados. Barretes e carapuças eram colocados à cabeça; nas mãos, “anéis de malês” adornavam o dedo polegar e o anular ou médio da mão direita. Amuletos, também conhecidos como *tiras*, eram pendurados no pescoço. Esses talismãs eram preparados por alguns *especialistas*, que copiavam passagens do Alcorão ou redigiam rezas fortes. Em seguida, os papéis sagrados eram cuidadosamente dobrados e colocados dentro de bolsinhas de couro ou pano. Às vezes, outros objetos ou fragmentos podiam ser incluídos nessas bolsas, como chumaços de algodão, embrulhados em um pouco de pó, ou alguns búzios. Quanto mais amuletos o fiel carregava em seu pescoço, maior era a proteção recebida em todos os momentos de sua vida.

Era dessa forma que viviam muitos dos africanos muçulmanos, em sua maioria magôs, na capital baiana das primeiras décadas do século XIX. Mas o cenário iria mudar radicalmente após o movimento de 1835. O medo de uma nova rebelião tomaria conta da

cidade. Muitos cativos seriam vendidos, ou se deslocariam por conta própria, para outras províncias. Africanos suspeitos eram presos. Quartos, casas ou lojas eram violentamente arrombados. Bastava mencionar a existência de papéis em “caracteres árabes” para que as autoridades realizassem buscas e prendessem potenciais revoltosos. Aqui ou acolá, surgiam rumores e denúncias que aumentavam de volume quando eram encontrados, por exemplo, “escritos árabes” entre cativos e africanos. Na Corte do Rio de Janeiro, em certa ocasião, foram espalhadas informações sobre africanos que planejavam um outro levante: a maioria era de islamizados que sabiam ler e escrever. É sabido que também em Recife, Porto Alegre, São Luís e no Rio de Janeiro havia africanos dedicados ao Islã, talvez em menor número e força do que aqueles de Salvador.

Na repressão aos malês baianos de 1835, autoridades chegaram a enviar para a Corte livros e “escritos” encontrados em poder dos africanos ou escondidos em suas residências. A estratégia de investigação policial era conseguir traduzir os mesmos “escritos” entre os africanos islamizados residentes no Rio de Janeiro. Contudo, em novembro do mesmo ano, foi encontrado na própria Corte “um livro escrito em caracteres africanos”, o que assustou sobremaneira as autoridades. Essa atmosfera de temor e perseguição se estenderia para outras capitais brasileiras. E os africanos ocidentais, conhecidos como nagôs na Bahia e como minas no Rio, seriam os alvos preferidos dos agentes da ordem.

Em 17 de março de 1835, apenas dois meses após o movimento de Salvador, o ministro da Justiça enviara um ofício ao chefe de polícia da Corte, Eusébio de Queiroz Coutinho Mattoso da Câmara, em que requeria que todas as medidas possíveis fossem tomadas “para a tranquilidade dos habitantes da Capital”, temerosos com a possível reprodução das cenas da Bahia. No texto, o ministro recomendava ainda que os juízes ficassem atentos com “os pretos minas que vendem em seus respectivos distritos” e reúnem-se de forma suspeita em suas casas. Um desses “pretos minas” exigia cidadãos. Como enfatiza o ministro, era preciso investigar “um preto que

reside na rua do Valongo, próximo ao teatro e ao qual muitos outros vendem o maior respeito, e que ali vão iniciar-se em princípios religiosos”. Dez dias depois, um outro ofício solicitava ao juiz de paz do segundo distrito de Santana que descobrisse algo sobre as atividades do preto mina Manoel, morador na Rua Formosa da Cidade. Manoel era “procurado” porque supostamente realizava em sua residência reuniões de “pretos da mesma Nação” e era “conhecido com o título de curandeiro ou que dá fortuna”.

Como vimos, há muito tempo *casas de feitiço* como essas eram vigiadas pelas autoridades, mas, de certa forma, havia uma tolerância em relação a elas, sobretudo porque as evidências que comprovariam suas prováveis ligações com a resistência escrava eram por demais escassas. No Rio de D. João, essas casas, também conhecidas como *casas de dar fortuna*, eram muito comuns. O escritor Manuel Antônio de Almeida registrou – em seu livro *Memórias de um sargento de milícias* – a popularidade desses locais entre os cariocas das primeiras décadas do século XIX. Leonard, principal personagem do romance, colocara “na cabeça” que também devia “tomar fortuna”: um novo amor havia posto sua “cabeça à ronda”, trazendo contrariedades, súplicas e ameaças. Diante disso, a solução seria buscar “com meios sobrenaturais o que os meios humanos lhe não tinham podido dar”. Dirige-se então à casa de um homem “que tinha por ofício *dar fortuna*”, lá pelas bandas do mangue da Cidade Nova.

Naquele tempo, muitos iam até ali pelos mais diversos motivos. E não era apenas a “gente do povo” que acreditava nas “feitiçarias”. Muitas pessoas da alta sociedade corriam para esses locais para “comprar venturas e felicidades pelo cômodo preço da prática de algumas imoralidades e superstições”. Mas, justamente no dia escolhido pelo herói de Antônio de Almeida, o major Vidigal e seus soldados invadiram a casa da Cidade Nova, levando alguns de seus freqüentadores presos para a Casa da Guarda, inclusive o *descapitado* Leonardo.

A partir de 1835, essas *casas de feitiço* passam a figurar como focos perigosos de subversão. No contexto de medo que então se estabelece,

os minas, reconhecidos nas comunidades negras urbanas como feiticeiros, célebres e mágicos adivinhos, vão ser implacavelmente perseguidos nos locais mais desertos da cidade. Uma outra imagem, associada a essas, seria impingida a esse grupo de africanos e contribuiria definitivamente para o cerco e a repressão a que foram submetidos.

Segundo Mary Karasch (2000), mina adquirira no Rio de Janeiro um significado adicional: “orgulhosos, indômitos e corajosos muçulmanos de língua árabe que eram escravos alfabetizados, inteligentes, capacitados e cheios de energia — e que trabalhavam duro para comprar sua liberdade”. A polícia da cidade os mantinha sob estreita vigilância, perscrutando sinais de sua organização, particularmente a prática do islã. O “medo da contaminação malé” sobressaltava os ânimos de Eusébio de Queiroz e das autoridades e senhores da capital do Império. Com efeito, crescera a procura incessante pelas comunidades afro-muçulmanas, muitas das quais invisíveis. Em 1865, temos notícias dessas comunidades pelo relato de Abd al-Rahman Al-Bagdadi:

Mestre muçulmano, o *imã* Al-Bagdadi deixara Istanbul em setembro daquele ano, a bordo de um vapor da Marinha otomana, como oficial do Estado que guiaria os marinheiros em suas orações. No trajeto previsto, a embarcação deveria contornar o continente africano, mas, no Atlântico, o barco afastou-se de seu curso, acabando por aportar no Rio de Janeiro. Assim que desembarcaram na cidade, os tripulantes e passageiros foram recebidos com “protocolo de Estado”: muitos disparos de canhões e paradas militares. O *imã* acabaria permanecendo no Brasil por aproximadamente dois anos. Mas tarde, descreveria as experiências vividas no Rio de Janeiro, na Bahia e em Pernambuco, no relato que chamou de *O encantamento do estrangeiro por coisas maravilhosas*. Nascido em Bagdá e educado em Damasco, Al-Bagdadi só teve seu relato encontrado na década de 1990. Apesar de pouco sabermos sobre a vida de seu autor, certamente esse registro — escrito em árabe — é uma evidência fundamental para o conhecimento das subterrâneas comunidades afro-muçulmanas no período imperial.

No Rio de Janeiro, depois dos primeiros contatos de Al-Rahman al-Bagdadi com alguns muçulmanos negros, muitos retornaram à embarcação otomana junto com um tradutor que sabia português e árabe. O viajante apressou-se em inquiri-lo sobre o curioso grupo. De imediato soube que aqueles negros teriam vindo de “Blad al-Sudan”, a região do Sudão central, na África. Nesse grupo, podiam estar incluídos africanos hausás, hupes, borrios ou borgus, além de outros povos islamizados. Conforme relatara Al-Bagdadi, desde o início do século XIX, vários “navios de francos” — europeus — inundaram os territórios africanos para comprar um número incontável de seres humanos. Em regiões mergulhadas em guerras, homens e mulheres eram vendidos, como raptos ou vítimas, por seus próprios soberanos. Nosso viajante chega a falar, exageradamente, em cinquenta milhões de africanos transportados para as Américas.

É bem provável que os africanos centro-sudaneses que viviam no Rio, em 1865, tenham chegado à cidade junto com o *exodo mina* que partiu de Salvador. De todo modo, a comunidade muçulmana da capital do Império conformava um grupo de “aproximadamente cinco mil” pessoas. Mesmo distantes de sua terra natal, eles lembravam-se da religião de seus antepassados e se voltavam para ela. Mas, na opinião de Abd al-Rahman al-Bagdadi, os corações desses crentes estavam “doentes de ignorância”. Por terem deixado a África ainda muito jovens, nenhum deles havia realmente aprendido a religião do “Profeta Escolhido”. Essa constatação pareceu-lhe motivo suficiente para que se convencesse a ficar na cidade, insinuando aqueles indivíduos na “verdadeira” fé islâmica.

O *imã* ensinava os fundamentos do islã numa “casa bem construída, com um grande pátio, localizada longe da cidade”, e alugada para esse fim. Ali se reuniam cerca de quinhentas pessoas. Ahmad, um “judeu de pele escura”, servia como tradutor, já que Al-Bagdadi não falava português, já em seu primeiro encontro com a comunidade local, pôde perceber algumas regras de conduta não muçulmanas adotadas pelo grupo. Aos poucos, contudo, Al-Bagdadi foi percebendo que nem sempre era a fábula de conhecimento que os tornava “doentes de igno-

rância”. Havia, em alguns casos, dificuldades em combinar a lei islâmica com as exigências legais do país. Em outros, uma clara resistência os impedia de adotar alguns procedimentos das práticas islâmicas.

À medida que ia se familiarizando com seus interlocutores, Al-Rahman percebia que eles tinham uma preocupação exagerada em esconder-se, mesmo quando o Estado brasileiro “concedia todo o tipo de liberdade aos indivíduos”. Talvez o viajante ainda não estivesse informado da repressão que vinha se abatendo sobre a população africana da cidade, especialmente sobre aqueles que abraçavam o islã. Entretanto, ele não demoraria a conhecer os verdadeiros motivos que os levavam a ficar *invisíveis*. Como os negros apressaram em lhe explicar, ocorria uma “guerra entre eles e os Cristãos”, porque “decidiram reclamar algum território”. Os “Cristãos” – os brancos, as autoridades – teriam saído vencedores e, prontamente, identificaram um grupo de muçulmanos das comunidades negras como a origem de todos esses problemas.

Para o viajante, na verdade, eram os próprios negros que deprimiam uns contra os outros, sobretudo porque pertenciam a diferentes religiões. “Por esta razão”, conclui Al-Baghdadi, “os Muçulmanos negam a aderência a esta religião temendo retaliação. Até agora, se os Cristãos souberem que alguém é Muçulmano, eles irão matá-lo, exilá-lo ou encarcerá-lo perpetuamente”. Abd al-Rahman al-Baghdadi claramente se refere aqui ao levante dos malês que ocorreu na Bahia em 1835. E decerto alguns de seus informantes teriam participado da revolta, ou vindo parar no Rio de Janeiro em decorrência da impetuosa perseguição que afetara a cidade de Salvador, e que imediatamente chegara à capital do Império.

Em seu relato, Al-Baghdadi registrou ainda que cada “facção dos muçulmanos” na cidade do Rio tinha um líder que cuidava dos “assuntos deste mundo”. Esses líderes religiosos eram chamados de “alífá ou Ímane” e, privadamente, não gostavam uns dos outros, cada um deles querendo “atrair a oposição”. Al-Rahman tentou, várias vezes, mediá-los e minimizar “seus vícios”. Além de estarem totalmente ocupados com geomancia e mágica natural (amuletos e síriais), os *alífás*

— ou *alífás* — conheciam palavras síriacas (da língua dos sírios) e estalidos de língua, os quais usavam para atrair novos membros para seu grupo. Abd al-Rahman al-Baghdadi jurava que estas eram “ciências sem crenças”. Ele teria dito isso insistentemente, mostrando-lhes que era ilícito lidar com essas mentiras. Não obstante seus esforços, resignara-se ante a impossibilidade de “erradicar esta maneira de vida”.

Dessa forma, o sucesso de suas lições era limitado à transmissão de conhecimentos religiosos. No que se refere à conduta dos muçulmanos, o *imã* defrontara-se com uma resistência tenaz. Assim como não pretendiam renunciar às suas práticas mágicas e amuletos, os muçulmanos do Rio de Janeiro também não desejavam ocultar suas mulheres com vestimentas consideradas adequadas ou mesmo concordar com o direito de sucessão islâmico. Alguns abandonaram o uso de bebidas alcoólicas, mas logo substituíram-nas pelo fumo. Outros, depois que Al-Rahman mostrara-lhes a possibilidade de dissolução do casamento, convenceram-se de que era agradável a Alá assinar um contrato de união, em vez de homem e mulher viverem juntos sem estarem casados.

A desilusão de Al-Rahman al-Baghdadi pode ser compreensível se levarmos em conta sua origem e suas crenças. A pesquisadora Rosemarie Quiring-Zoche (1997) assinala que, com base em seus escritos, é possível perceber que o *imã* via a filiação religiosa não somente como algo íntimo ou como uma experiência espiritual, mas também, e principalmente, como algo ligado a uma relação jurídica, política e social com o islã. Nesses termos, como destacada Quiring-Zoche (1997),

o islã — através do qual a percepção e o pensamento do *Imã* são orientados — é uma religião normatizadora, que dá ao crente não apenas certezas espirituais, impõe-lhe deveres rituais e de culto, mas também rege sua vida íntima, com todas as relações sociais, através da *shari'a*, a lei dada por Deus, e lhe sugere uma vida conforme o modelo do profeta Maomé.

Vivendo conforme esses preceitos, religião, sociedade e política não se separaram. Onde a *shari'a* prevalece, os muçulmanos podem

viver continuamente conforme Alá lhes exige. De fato, nessa perspectiva, os males que viviam na capital do Império estavam, sem dúvida, “nos caminhos errados”.

Durante a estada de Al-Baghdadi no Brasil, o viajante também decidira visitar as províncias da Bahia e de Pernambuco. Ainda que as descrições de suas experiências nesses locais sejam concisas, quando comparadas aos registros para o Rio de Janeiro, revelam-se como um dos únicos e preciosos documentos sobre os muçulmanos negros que viviam nessas regiões trinta anos após a irrupção do levante malé. Assim, passou um ano entre os muçulmanos de Salvador e pôde notar que ali eles também estavam na “ignorância”, mas – diferentemente daqueles do Rio de Janeiro – não se mostravam tão desejosos em aprender seus ensinamentos.

Em suas impressões sobre a comunidade afro-muçulmana da capital baiana, mais numerosa que a do Rio, destacou que a maioria das crianças acabava torrando-se católica, “porque quando vêm a este mundo, eles vêem os festivais dos Cristãos nas suas igrejas, com a abundância de patriarcas, clero, música, beleza de danças”. Deslumbradas com esse mundo novo, percebiam como seus pais eram diferentes, “mentirosos”, e acabavam se unindo aos cristãos, tomando o caminho da “corrupção” e da “libertinagem”. O imã tentou convencer o grupo, ao menos os muçulmanos ricos, para que educassem seus filhos adequadamente. Não obstante suas insistentes instruções acerca da “verdadeira” fé islâmica, apenas alguns fiéis seguiram seus conselhos.

Em Pernambuco, não sabemos ao certo se na cidade de Recife, Al-Baghdadi observou que os muçulmanos eram mais “aletras” e “dinâmicos” que no Rio. Seguiam dois líderes religiosos: Yusuf, jovem e “muio perspicaz”, e Sulayman, mais resistente aos conselhos do imã. Jejuavam e oravam como os fiéis encontrados nas outras cidades, mas na província pernambucana os negros islamizados estavam mais inclinados para as práticas mágicas, a geomancia e a profécia, angariando, dessa forma, a crença dos cristãos. Ainda assim, durante os seis meses que passou na região, Al-Rahman al-Baghdadi presenciou muitas “melhoras”.

Não deve nos causar estranheza o fato de africanos islamizados e seus descendentes recorrerem a um repertório de práticas mágicas, por vezes chamadas de *feticarias*. Numa sociedade escravista, homens e mulheres negros – escravos ou libertos – vivendo em um mundo incerto e hostil e cercados em sua liberdade valiam-se de todo o *arsenal espiritual* à sua disposição para resolver seus problemas e ajudar aqueles que a eles recorriam. Alguns buscavam, na medida do possível, seguir as normas de conduta exigidas pelo Alcorão, realizar rituais islâmicos e, ao mesmo tempo, lançar mão de “fetiços”, fazer suas preces mágicas ou participar de festas e cerimônias religiosas nos terreiros de candomblé.

Além disso, em diferentes regiões do continente africano, das quais muitos eram originários, homens, mulheres e crianças conviviam em sociedades que experimentavam uma religiosidade mais maleável e permeável a outras crenças. Como destaca João Reis (2002), o viajante Richard Lander testemunhara uma festa final do ramadã de 1830, em Badagri (África ocidental), em que, depois das orações habituais, “os celebrantes, vestidos com suas melhores roupas, se divertiam com a música de tambores árabes, maraca e outros instrumentos, embora ele não mencionasse danças”. Dez anos antes, Lander, juntamente com Clapperton, fez uma viagem por Badagri e Sokoto – passando por território de Loruha, Borgu, Tapa e Haussá – observando que a religião dos nativos dessa região era o “mazometismo” ou o “paganismo”, ou mesmo uma “mistura de ambos”, tão sutil que não conseguiam identificar qual crença tinha ascendência sobre a outra. O viajante ainda destacou em seu relato que “ídolos ou figuras de pássaros, bestas e répteis são adorados em Badagri, Jannah e Loruha, enquanto nos reinos de Borgu, Nyffé [Nupe ou Tapa] e Haussá, o Islamismo prevalece em maior ou menor grau”.

De todo modo, do lado de cá do Atlântico, os filhos de Alá e os filhos dos orixás continuariam produzindo importantes conexões, que não estavam de todo excluídas de alguns conflitos. Nos anos de 1904 e 1905, o jornalista João do Rio (1987) realizou uma série de reportagens sobre as “religiões africanas” no Rio de Janeiro.

Mesmo com os comentários preconceituosos que emergem aqui e ali, seus textos revelam informações preciosas sobre os africanos muçulmanos que subsistiam na cidade, bem como as relações que mantinham com os homens e mulheres que cultivavam os orixás. Assim, registrou que os africanos islamizados da capital da República possuíam um líder, chamado de imane ou lemano, que morava na Rua Barão de São Félix. Acompanhando a hierarquia religiosa da comunidade muçulmana, encontraria ainda juizes substitutos e oficiais que conduziam as preces coletivas e as cerimônias. Muitos procuravam preservar algumas práticas islâmicas, como a circuncisão (*koldá*), o jejum no período do ramadã e a realização das orações diárias — quase sempre com um rosário nas mãos (o *tesubá*) — e dos banhos rituais. Em alguns momentos, vestiam o *abadá* e punham um gorro vermelho à cabeça, o *filá*.

Vivendo nas freguesias centrais da cidade, esses *alijás* — como eram chamados pelo cronista — freqüentavam outros espaços reconstruídos pelos africanos na diáspora, como os terreiros de candomblé e os grupos carnavalescos, participavam de festas e compartilhavam outras crenças. Em suas andanças pelas ruas Barão de São Félix, Núncio e Aclamação, João do Rio encontrou os *malês* nos *afoxés*, blocos carnavalescos organizados pelos afro-baianos na Pedra do Sal, e assistiu a cerimônias nos candomblés da região, em que *alijás*, como o africano mina Emanuel Ojô, participavam ativamente.

Um personagem que viveu intensamente aquela época expressa bem os intercâmbios e a pluralidade religiosa que marcavam as comunidades negras. Carmem Teixeira da Conceição, a Tia Carmem do Xibuca, nascera na Bahia em 1877 e, aos 16 anos, mudara-se para a cidade do Rio de Janeiro, onde morou numa vila da Cidade Nova. Além de ser *filha-de-santo* de João Alabá, teria sido freqüentadora assídua das reuniões muçulmanas que se organizavam nas primeiras décadas do século XX. Anos mais tarde, ainda se filiará a quatro irmandades católicas da cidade.

Outro baiano, o *babaladô* Cipriano Abedé, que nascera na década de 1870 e chegara ao Rio em fins do Oitocentos, também transitava

por diferentes espaços sociais e culturais. Na capital carioca, abria um candomblé na Rua João Caetano. A fama da casa era tanta que atraía, segundo o cronista *Igdalime*, “gente de Copacabana, Botafogo, Laranjeiras, Catete, Tijuca, São Cristóvão, enfim gente da ala roda que ali ia render homenagens a seu *Pai Espiritual*”. Nos dias de festa, havia uma grande fileira de automóveis naquela rua, “alguns de luxo e particulares em sua maioria”. Além de pertencer à Guarda Nacional e à maçonaria, Abedé era membro de cinco confrarias religiosas: a Irmandade de Santo Elebão e Santa Efigênia, a de Nosso Senhor do Bonfim, a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, a Confraria de São Gonçalo e a Ordem 3a de São Domingos de Gusmão.

Como ocorria em outras épocas, tanto os *alijás* como os pais e mães-de-santo, considerados como “feiticeiros” e “curandeiros”, iriam, entretanto, sofrer, de uma forma ou de outra, com as perseguições policiais e com os preconceitos e ataques da imprensa. Com a proclamação da República no Brasil, o país passa a viver sob a experiência histórica de um Estado laico. Antes da separação entre Estado e Igreja, o catolicismo era a religião oficial.

O Decreto nº 119-A, de 1890, promulgado pelo governo provisório, promoveu a secularização do Estado, garantindo legalidade a todas as religiões. Contudo, a prática da medicina religiosa, tida como curandeirismo, forneceu a base jurídica para a repressão aos terreiros e às casas de culto. Os ritos de cura e de resoluções de aflições realizados pelos diversos pais-de-santos, e também pelos chamados “feiticeiros”, são considerados como contravenções, consistindo em “práticas de magia e falsa medicina”. Os dispositivos legais criados — artigos constitucionais específicos que punem o curandeirismo, a prática ilegal da medicina e da magia — acabam por definir essas religiões como perigosas à saúde pública e contrárias à moral e aos bons costumes. São recorrentes as batidas policiais, realizadas de surpresa e de modo truculento, violando templos e promovendo perseguições e prisões de líderes. Agora não é mais o medo de uma rebelião que aflige as autoridades republicanas, mas sim o “medo do feitiço”.

Na imprensa, como ocorria em outros tempos, crescem as notícias e denúncias contra as casas de culto de origem africana, os batuques e danças negras que se espalhavam pelas ruas. Em Salvador, uma carta-denúncia enviada ao *Jornal de Notícias* de 12 de fevereiro de 1901 clamava às autoridades que proibissem os “batuques” e “candomblés” que, em grande quantidade,

alastram as ruas nesses dias [de carnaval], produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de saia e torso, entoando o tradicional samba, pois que tudo isso é incomparável com o nosso estado de civilização ... Demais, se o candomblé e o samba são proibidos nos arrabaldes e nas roças, como não de comparear dentro das cidades em dia festivo como o carnaval?

Contudo, com uma resistência tenaz e uma boa dose de negociação, muitos líderes continuariam realizando suas preces, celebrando seus deuses ou preservando suas casas e *terreiros* nos espaços urbanos das cidades brasileiras. A morte foi ceifando muitos dos sacerdotes africanos, outros preferiram voltar para suas Áfricas. Restava a seus filhos, netos e demais “parentes de nação” manter e reinventar continuamente suas tradições religiosas e culturais.

No Rio de Janeiro, um formoso e ativo herdeiro dos africanos minas gozava de enorme prestígio e popularidade na comunidade de descendentes de africanos, e mesmo entre políticos e personalidade influentes da cidade. Assumano Henrique Mina Brasil, filho de Mohammed Salim e Fátima Faustina Mina Brasil, era um crioulo que conservava e decerto orgulhava-se de descender de uma “inhagen” africana de grande prestígio no Rio de meados do século XIX. Ao redigir receitas e preces em “caracteres arábicos”, orar em “Inglagem africana” e mesmo sacrificar carneiros em rituais específicos, esse filho de africanos — que viveu na cidade entre os anos de 1880 e 1933 — recriava as tradições islâmicas e a *memória* africana que herdara de seus pais.

## OBRAS DE REFERÊNCIA SOBRE ESCRavidÃO URBANA NO BRASIL

A literatura que discute a escravidão africana no Atlântico é extensa e variada, porém, quando o assunto é escravidão urbana, a bibliografia se torna um tanto restrita. Das obras publicadas, destacamos o clássico de Gilberto Freyre *Sobrados e mucambos* (Rio de Janeiro: Record, 2000.). Nesse livro, considerado um dos fundamentos da história da vida privada, em que a história e a antropologia cultural se aliam, a questão principal é o antagonismo cultural criado entre senhores e escravos nas cidades quando do declínio do patriarcado rural brasileiro ao longo do século XIX. Do mesmo autor, temos *O escravo nos anúncios dos jornais brasileiros do século XIX* (2. ed. — São Paulo: Editora Nacional, 1979). Um importante trabalho sobre a sociedade urbana colonial é o de Emanuel Araújo, *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial* (Brasília: Editora da UnB, J. Olympio, 1997).

Para os estudos sobre escravidão urbana no Brasil, temos a obra de Mary Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808 — 1850* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000). Nesse livro, diversos aspectos da escravidão africana na cidade do Rio são discutidos. Assuntos como *nações* africanas, morte e cotidiano dos cativos, punição, mercado de trabalho, cultura material e formas de protesto estão presentes nessa importante obra. Ainda para o Rio de Janeiro, destacam-se os estudos de Leila Mezan Algranti, *O feitor ausente: estudos sobre escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808 — 1821* (Petropolis: Vozes, 1988), a tese inédita de Luis Carlos