

historia: fronteiras



Vol. II

Eunice Nodari
Joana Maria Pedro
Zilda M. Gricoli Iokoi
(organizadoras)

Volume II



História: Fronteiras

XX Simpósio Nacional da ANPUH

Florianópolis-SC

Julho de 1999

ANPUH

Humanitas
FFLCH/USP

1999

POPULARES NAS NOITES DO RIO: CANDOMBLÉ E SEUS VÁRIOS SIGNIFICADOS DA VIRADA DO SÉCULO A 1940

Rachel Soihet
Universidade Federal Fluminense

Corria a cena animadamente. Estalava o batuque. Maxixe velho e requebrado, sara-coteio catita, cantoria alegre. De súbito, no melhor da festança, irrompe a policial! Imediatamente se estabeleceu o pânico e toda a assistência procurou escapular-se. Embalde, porém. A casa estava cercada em regra e ninguém logrou escapar à armadilha das autoridades

O trecho acima corresponde a uma matéria, intitulada: *Scenas Caricatas. Polícia versus Bruxêdo. Candomblé Interrompido. Feitiçaria e Prisões*, datada de 04 de maio de 1918, de um jornal dedicado à divulgação de notícias policiais¹. Demonstra a invasão por autoridades policiais de uma cerimônia de candomblé, objeto, naquele momento, de repressão e de penalidades no âmbito da justiça². Informa o jornal ainda, no mesmo tom irônico e discriminatório, que “Arsenio Vieira de Magalhães e sua digna esposa, Maria Magalhães, a ‘Mariquinhas Chucalheiras’ eram os donos da casa, na qual tais rituais estavam se realizando, logo os “dois principais (...) responsáveis pela vergonhosa cena”, contra os quais foi instaurado o processo.

O desrespeito com relação aos personagens em foco continua, levantando-se dúvidas sobre o estado civil dos mesmos, dizendo-se não ter sido “ainda apurado se são ou não casados

legalmente”, a fim de insinuar que a prática de tais crenças ligava-se à falta de uma moralidade sadia, à promiscuidade e à depravação, o que legitimava a repressão. Mais adiante, acentua-se que “consequiram atrair numerosa negralhada, residente nas imediações de sua casa”. Maneira preconceituosa de se referir aos adeptos dessa forma de religiosidade, populares e, em sua maioria, negros. E o tom de zombaria e de desrespeito continua, aludindo-se aos protestos da “vizinhança contra as imoralíssimas cenas ali desenroladas, cenas de feitiço, de bruxaria, de desbragado batuque e de abomináveis cantares”. Em seguida, são mencionados os objetos encontrados e apreendidos:

Um ‘Caboclo Urubatão’, protetor da sociedade, um Santo Onofre, grande peça atravessado por um punhal; muitas varas de castigo; arcos; flechas; espadas; um peixe de papelão; rosários, santos, etc.

Tais objetos são chamados de bizarros e enumerados, sem nenhuma preocupação com o seu valor simbólico, visando-se sua ridicularização. As razões dessa intolerância vincular-se-iam, em grande medida, ao entusiasmo dos segmentos hegemônicos com a civilização européia, símbolo da modernidade que se aspirava para o país, particularmente para a sua capital. O momento é marcado pelo predomínio do evolucionismo, do culto ao progresso, em que se postula um destino comum a ser alcançado por todos os povos. Em nome da razão e da ciência visava-se a homogeneização cultural, considerando-se as manifestações populares símbolos do atraso, do arcaísmo e fadadas ao desaparecimento. Com esta perspectiva, alguns intelectuais nelas se debruçam, a fim de realizar seu levantamento e exame minucioso à luz da ciência, como é o caso de Nina Rodrigues, que apesar de impregnada das idéias evolucionistas em voga, além de extremamente racista, fornece informações importantes sobre a cultura afro-brasileira.

As manifestações religiosas, particularmente os candomblés, cujo ritual é essencialmente noturno, mereciam atenção especial das autoridades, como se constata na narrativa acima. E é sobre ele que pretendo me deter nessa abordagem, isto porque este

ritual constituía-se numa prática de extrema significação para os populares, inicialmente àqueles de etnia negra, garantindo-lhes sua coesão, por meio da experiência de pertencer à “mesma família: a família do santo”³. Nele passavam aqueles segmentos boa parte de suas noites, já que as casas de candomblé eram, igualmente, locais onde atualizavam-se as conversas, praticavam-se o samba, o canto, enfim, exercitava-se o prazer, que, de forma implícita, está também presente no relato do jornal.

Mas não eram poucos os percalços atravessados pelos populares para manterem tais práticas. Além de tudo, tinham que enfrentar a intolerância médica. Muitos médicos assumiam que os devotos destes cultos eram mentalmente desequilibrados, sendo publicados estudos sobre desordens mentais causadas pela participação nessas seitas religiosas. Em decorrência, os esculápios chegam, inclusive, a recomendar que os seus seguidores fossem registrados na polícia, devendo ser submetidos a exames periódicos para determinar sua estabilidade intelectual e psicológica⁴.

Também cronistas, dos quais João do Rio constitui-se num emblema, buscaram entrar em contato com tais manifestações em busca de informação. Na maioria dos casos, era o lado exótico dessa cultura que os estimulava. Na verdade, sua perspectiva era característica da virada do século, que valorizava o exotismo, a morbidez e o popular identificado ao primitivismo associado a esses valores, representando o outro lado da modernidade⁵. Os seus escritos, os testemunhos da repressão, além das análises dos citados intelectuais, constituem-se numa contribuição significativa para o conhecimento daquelas formas de expressão, confirmando-se a observação de Ginzburg de que mesmo *uma* “crônica hostil pode fornecer testemunhos preciosos”⁶.

Inspirado em Baudelaire, preocupado em acentuar o irracionalismo presente na modernidade, em contraponto àqueles que a relacionavam ao domínio da razão, João do Rio parte em busca do decadentismo e da barbárie que, na sua perspectiva, encontra sua expressão maior na cultura negra, especialmente no candomblé. E na sua ânsia de trazer à tona a excentricidade, suas expressões com relação a esta manifestação são marcadas por um tom de excessivo transbordamento emocional. Essa mo-

dalidade de abordagem, em que a hiperestesia é a tônica, vem ao encontro de vasto público, ávido de sensações bizarras e extremamente curioso desses mistérios⁷. Aliás, uma característica de João do Rio é sua dubiedade com relação às manifestações culturais populares. Ao mesmo tempo em que elogia os cordões, aos quais atribui a própria sobrevivência do carnaval, contrapondo-os aos “préstitos idiotas de meia dúzia de senhores que se julgam engraçadíssimos”, é implacável com relação ao candomblé⁸. O que demonstra não estar imune aos preconceitos da época que desqualificavam as manifestações de matriz negra, especialmente as de caráter religioso. Ele também chama os líderes desses rituais de *feiticeiros*, além de adjetivar tais ritos de “bárbaro politeísmo”, *selvagens* etc.

Percebe-se de sua leitura uma preocupação em acentuar uma visão negativa dessas crenças. Ao referir-se as *yauô*, as filhas de santo, que “fornecem ao Hospício a sua quota de loucura, propagam a histeria entre as senhoras honestas e as ‘cocottes’”, depreende-se sua estreita relação com os saberes psiquiátricos dominantes no momento. Aproxima-se das versões médicas, acerca do perigo representado pelo candomblé para a saúde mental, apresentando, mais adiante, outras dimensões dessas personagens, que demonstram o seu comprometimento moral:

As *yauô* são as demoníacas e as grandes farcistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes. A história de cada uma delas, quando não é uma sinistra pantomima de álcool e de mancebia, é um tecido de fatos cruéis, anormais, inéditos, feitos de invisível, de sangue e de morte.

As cerimônias das *yauô* se renovariam de seis em seis meses, de ano em ano, até a morte. Elas é que, em grande parte, sustentariam o culto. Na obtenção de recursos para atender tais exigências, as filhas de santo se valeriam da prostituição, apresentada pelo cronista como intimamente entrelaçada a tais práticas. E são diversas as alusões a este aspecto, afirmando que nem mesmo a polícia sabe que “alguns desses covis”, referindo-se aos locais de culto, “ficam defronte de casas suspeitas, que há um tecido de patifarias inconscientes ligando-as”. Menciona,

ainda, “à enorme propensão das negras para o tribadismo”. Aliás, a identificação dos cultos de origem africana com uma sexualidade exagerada é uma constante. Avultam referências ao caráter lúbrico dos pais de santo “que vivem rodeados de mulheres e cada noite como nos sertões da África, o leito dos babalorixás é ocupado por uma das esposas”.

Um aspecto igualmente acentuado é o caráter de cupidez por parte desses dirigentes que “roubam com descaro”, e que a tudo se prestariam em troca de dinheiro. São colocadas por João do Rio na sua catilinária inúmeras suspeitas de práticas desonestas, fraudes e mesmo de crimes, levados a efeito por tais líderes, contribuindo para fortalecer a visão intolerante para com tais manifestações.

Nem todos, porém, daqueles que não eram membros dessas comunidades mas que costumavam freqüentar tais cerimônias, compartilhavam dessa opinião negativa com relação aos pais e mães de santo. Tal é o caso do jornalista Francisco Guimarães, cognominado *Vagalume*. Segundo ele, os sambas de João Alabá, cuja casa se constituía num dos mais importantes pontos de convergência dos baianos de origem, “tiveram fama e deixaram nome na história”. A eles compareciam os seus filhos de santo, os *habitués* do seu terreiro, não faltando “gente da alta roda que ali ia render homenagens a seu Pai Espiritual!”. A popularidade desses dirigentes levaria as autoridades, segundo o pesquisador Sam C. Adamo, a identificarem possíveis semelhanças entre o perigo das devoções emprestadas pelos populares aos líderes messiânicos nas áreas rurais, com a ampla lealdade e admiração que mereciam aqueles das religiões afro-brasileiras junto às populações mais pobres urbanas. Daí enfatizarem a necessidade de combater este “flagelo social”⁹. Na verdade, tal popularidade confirma o papel desses líderes em garantir a coesão do grupo e a manutenção de sua identidade, através da atividade religiosa. Aspiração que contrariava a pretensão de homogeneização cultural, a partir do modelo europeu, e sustentada pela maior parte das elites.

Mas estas elites não eram unívocas e alguns de seus representantes também recorriam aos pais de santo. O Senador Irineu Machado, por exemplo, teria encarregado a um outro dos mais

prestigiados, Cipriano Abedé, de fazer os trabalhos para a sua eleição por 20:000\$000. Informação que comprova a observação ácida de João do Rio de que são os “babalorixás que muitas vezes fazem os deputados e decidem o rumo da política nacional”(…)¹⁰. Verifica-se, assim, que apesar dos percalços, tais manifestações não apenas persistiam como extrapolaram seus limites grupais, intercambiando-se códigos entre segmentos de etnias e classes diversas, resguardando-se o fato de que seus significados deveriam divergir.

Apesar de tais referências aos “pais de santo”, foram as mulheres que assumiram a liderança nessas comunidades, numa inversão do esquema dominante, em que cabe ao homem este papel. Foram elas as chamadas “tias” que, em fins do século XIX, deslocaram-se para o Rio de Janeiro com a massa de ex-escravos, migrantes da Bahia. Agiam de acordo com a tradição dos cultos iorubanos, em que os principais candomblés, principalmente naquela região, eram fundados e liderados por mulheres¹¹. No Rio, transformaram suas casas em centros de resistência cultural, núcleos de onde se espraíram suas crenças, como as bases do carnaval e da música popular. Aí interpenetravam-se o sagrado e o profano, o público e o privado. Funcionavam como núcleos de sociabilidade, atuando como pólos de contato para o grupo, ajudando os recém-chegados a se integrarem na cidade grande. O célebre João da Baiana, filho de uma dessas “tias”, Perciliana Maria Constança, a Tia Perciliana do Santo Amaro, rememora com saudades a convivência com seus pais que “sempre estavam dando festas de candomblé”, acrescentando que “as baianas da época gostavam de dar festas.(...) mas o samba era proibido e elas tinham que tirar uma licença com o Chefe de Polícia”. E desse samba “saía batucada e candomblé, porque cada um gostava de brincar à sua maneira”. Esclarece, porém, que embora o candomblé e o samba ocorressem no mesmo dia, constituíam-se em festas separadas. “A parte do ritual acontecia depois do samba. Primeiro havia a sessão recreativa depois vinha a parte religiosa”¹².

João da Baiana freqüentava tais sessões de samba e candomblé desde os dez anos, nas festas realizadas na sua casa. Mencio-

na, igualmente, as trocas com as demais tias, dentre elas, Tia Aciata, Tia Amélia, mãe do célebre Donga e Tia Rosa. Lembra do orgulho experimentado por sua mãe, pois apesar de carioca, ao contrário de seus irmãos que eram baianos, deu para “o candomblé, para a batucada, para a macumba e gostava de compor”. Argumento demonstrativo de que para esses segmentos, excluídos de participação política, tais manifestações festivas e religiosas constituíam-se em elementos de construção de identidade, por meio da qual edificaram uma cidadania paralela.

Mas a Tia Ciata era a mais famosa dessas tias. Sua fama de curandeira correu o Rio de Janeiro chegando até o Presidente Wenceslau Brás, do qual livrou de um eczema na perna que os médicos, com toda sua ciência, não conseguiram debelar. O feito permitiu-lhe demonstrar seu poder de negociação, obtendo para o marido um posto no gabinete do Chefe de Polícia. A partir daí, não teve mais que se preocupar com perseguições policiais no que diz respeito às práticas que se realizavam em sua casa. Pelo contrário, passou a contar com seis soldados para proteger a realização das cerimônias, que cada vez mais atraíam a “gente da raça”, dentre eles, alguns que muito se destacaram no cenário musical carioca como o citado João da Baiana, Pixinguinha, Donga, Heitor dos Prazeres, que desde crianças as freqüentavam¹³. Mas também jornalistas, intelectuais, políticos e elementos curiosos da classe média passaram ali a marcar presença. As sessões de candomblé de sua casa seriam imortalizadas por Mário de Andrade no seu romance *Macunaíma*, embora o mesmo não deva ser considerado uma descrição exata, pois nele, Mário realiza uma simbiose de diversos cultos de origem africana e indígena¹⁴.

Os mistérios do candomblé e o jogo de búzios eram um atrativo poderoso que mantinham sua casa sempre cheia. Nesse particular, retorno a João do Rio, que narra alguns desses lances, afirmando que viu “senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas¹⁵”. Portanto, buscava Tia Ciata, exercendo sua estratégia de sobrevivência, garantir proveitos desse relacionamento, abrindo espaços para a cultura de sua gente naquela sociedade. Dessa forma,

embora a intolerância e a repressão fossem uma realidade, estando o conflito na base dessas relações, a negociação foi, igualmente, uma constante.

E assim, a mescla entre candomblé e samba mantém-se, mesmo em outro contexto e com outros grupos, garantindo a realização dos populares. Isto porque, como bem explicita *Vagalume*, “o pessoal do samba, é pau para toda obra! Age na roda e fora dela, anima o carnaval e se desenvolve num terreiro na hora de arriar os orixás¹⁶”. Em Osvaldo Cruz, onde vai surgir a Portela no início da década de 1930, destacavam-se D. Martinha e D. Neném, mães-de-santo famosas e, principalmente, D. Ester. Quase todas estas “festeiras” eram líderes de cultos afro-brasileiros. Também na Mangueira, em fins da década de 1920, havia os blocos da tia Tomásia, da tia Fé, do tio Júlio, do “seu” Zé Espinguela¹⁷:

(...) era tudo terreiro de macumba e o que é mais engraçado é que a roupa do santo que eles vestiam na macumba, eles aproveitavam para o desfile e saíam com aquelas roupas; pediam licença pro santo no terreiro e era bonito o pedido; tinha um ritual prá eles abrirem mão da roupa no carnaval¹⁸.

956

O próprio local dos ensaios chamava-se terreiro, termo idêntico ao das cerimônias do candomblé, “porque quadra é de basquete...terreiro é que é o lugar de se fazer samba”. Ainda sobre a afinidade entre o samba e a religiosidade popular de raiz africana, lembra Monarco, da Velha Guarda da Portela, a crença na proteção ao samba por parte desse culto, além do que, ambos eram vítimas da repressão policial.

O pessoal mais antigo diz que o povo da “curimba” ajudou muito o samba. O povo saía da macumba e ia pro samba. Na época em que o samba era marginal, onde tinha uma macumba ali tinha reuniãozinha de samba. O pessoal saía da macumba e se metia no samba porque todos os dois se apanhava da polícia e, de vez em quando, a polícia chegava lá na macumba e nêgo saía com o santo pela janela e tudo. Tinha uma mistura imensa porque tinha jongo e caxambu, lundu e capoeira e antes de se levar o samba pro ensaio, a gente passava no terreiro e levava a partitura para ser benzida¹⁹.

Objeto de intolerância ideológica e mesmo de repressão policial, o candomblé constitui-se numa demonstração da capacidade de resistência dos populares e de sua habilidade de negociação em termos de garantir a manutenção de suas manifestações culturais. Marcado negativamente por estar associado a grupos que para aqui vieram numa condição de subordinação, visto que escravos, tiveram seus adeptos de desenvolver inúmeras estratégias no sentido de assegurar sua existência, especialmente nos anos da *Belle Époque*, pois diferiam do paradigma cultural desejado. Lançando mão de variados recursos, favorecidos, inclusive, pelo fascínio que seus mistérios exerciam junto a segmentos de outras etnias e classes sociais, seus adeptos, dos quais as mulheres foram as líderes, conseguiram escapar à sua pretendida extinção. Por meio de outros saberes, articulando redes informais de poder, tais mulheres forjaram inúmeras maneiras de garantir aos populares um espaço privilegiado para ali passarem suas noites, nas quais em meio aos sambas, danças, punham as conversas em dia, namoravam, amigavam-se e até casavam, além de prestar sua devoção aos orixás.

NOTAS

¹*Arquivo Vermelho*. Rio de Janeiro, 1^o a 15 de maio de 1918. A ocorrência a que se refere o jornal deu-se na casa n^o 33 da rua Gaspar, na Freguesia de Inhauma, correspondente hoje a área de Pilares.

²*O Código Penal dos Estados Unidos do Brasil* (1890) estendia sua abrangência a tais manifestações. Assim, o capítulo III, “Dos crimes contra a saúde pública”, artigo 157 penalizava a prática do espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar os sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a opinião pública.

³VELLOSO, Monica Pimenta. “As Tias Baianas Tomam Conta do Pedaco. Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro”. In *Estudos Históricos* 6. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1990, p. 215.

⁴ADAMO, Sam C. *The Broken Promise - race, health and justice in Rio de Janeiro. 1890-1940*. Thesis presented to the University of New Mexico, dec. 1983, p. 254.

⁵VELLOSO, Monica Pimenta. *As Tradições Populares na Belle Époque Carioca*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1988, p. 221

⁶GINZBUG, Carlo. *O Queijo e os Vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 1987, p. 21.

⁷O termo hiperestesia é utilizado, segundo as colocações de VENEU, Marcos Guedes. "O FLÂNEUR E A VERTIGEM MetrÓpole e subjetividade na obra de João do Rio". In *Estudos HistÓricos* 6. Rio de Janeiro, FGV, 1990, p. 235.

⁸SOIHET, Rachel. *A Subversão pelo Riso. Estudos sobre o carnaval carioca da "Belle Époque" ao tempo de Vargas*. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 78.

⁹ADAMO, Sam C. *op. cit.*, p. 256.

¹⁰VELLOSO, Monica Pimenta. *op. cit.*, p. 35. Com esta observação visava o cronista demonstrar que o "irracionalismo" não se constituía em característica apenas das camadas populares, como queriam fazer crer os apologistas da razão, mas também das próprias elites.

¹¹Lembro que as Tias Baianas, como eram conhecidas as célebres mães de santo, concentraram-se inicialmente no bairro da Saúde e áreas limítrofes. As obras de remodelação da cidade por Pereira Passos afetaram consideravelmente a área portuária, levando tais grupos a se moverem para a Cidade Nova. Aí constituíram a chamada *Pequena África*, abrangendo, entre outras, ruas como Visconde de Itaúna, Senador Eusébio, Marquês de Sapucaí, Barão de São Félix, Largo de São Francisco, Largo do Rossio Pequeno, depois Praça Onze. SILVA, Marinete Santos. *Tia Ciata e o Samba no Rio de Janeiro*. (mimeo), 1981, p. 07; MOURA, Roberto. *TIA CIATA e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1983, p. 63; VELLOSO, Monica Pimenta. *op. cit.*, pp. 209-210.

¹²Pixinguinha - João da Baiana - Donga. *As Vozes Desassombradas do Museu*. Museu da Imagem e do Som, 1970, p.52.

¹³BORGES, João Batista. *Comunicação e cultura popular*. São Paulo, USP, 1971.

¹⁴ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. São Paulo, Ed. Martins, 1975, pp. 73-82. Dentre os freqüentadores dos candomblés e festas da casa de tia Ciata, destacam-se os jornalistas Francisco Guimarães, o *Vagalume* e Mauro de Almeida, que já seria considerado gente da casa. Artistas de teatro como Alfredo de Albuquerque, e políticos como Pinheiro Machado e Hermes da Fonseca marcaram presença em suas festas. SILVA, Marinete Santos. *op. cit.*

¹⁵RIO, João do. *op. cit.*, p. 41.

¹⁶GUIMARÃES, Francisco. *O Vagalume. Na Roda do Samba*. p. 111.

¹⁷Sobre a Mangueira, entrevistas com Carlos Cachaça e D. Neuma Gonçalves. Sobre os outros locais ver SILVA, Marília T. Barboza da e SANTOS, Lygia. *Paulo da Portela - Traço de União entre Duas Culturas*. Rio de Janeiro, Funarte, 1989, p. 71; SILVA, Barboza da e OLIVEIRA FILHO, Arthur de. *Silas de Oliveira. Do Jongo ao Samba-Enredo*. Rio de Janeiro, Funarte, 1981, p. 40.

¹⁸Entrevista de D. Neuma Gonçalves, 13/01/1993.

¹⁹Depoimento de Monarco da Velha Guarda da Portela para o Museu da Imagem e do Som (MIS), 25/02/1992.