

59. Esta posição de Alencar fica clara no romance *Til*, de 1871, onde o problema do homem livre pobre é tematizado. Uma análise detalhada deste romance está em Chalhoub, Sidney, *Machado de Assis, historiador*, p. 67.
60. Soares, Carlos Eugênio Líbano, op. cit., p. 226.
61. Relatório do chefe de polícia da Corte, Francisco de Faria Lemos, ao ministro da Justiça, Joaquim Otávio Nébias, em 1870. Biblioteca Nacional.
62. Graham, Sandra, Slavery's impasse: slave prostitutes, small-time mistresses, and the brazilian law of 1871. Segundo a autora, Tavares também foi elogiado pelo presidente da Junta Central de Higiene Pública, dr. José Pereira Rego.
63. Ibidem, p. 686.
64. Defesa dos acusados José Sebastião da Rosa e Lúcio José da Silva perante o Tribunal do Júri da Corte em sessão de 5 de julho de 1871, pelo advogado Jansen Júnior.
65. Vale lembrar que o Código Criminal do Império considerava como estupro a "cópula carnal por meio de violência ou ameaças, com qualquer mulher honesta" (artigo 222); logo, a acusação de que Rosa teria forçado mulheres a manter relações sexuais com ele ficaria sem fundamento legal se elas fossem prostitutas. Da mesma maneira, o advogado parece querer diminuir o peso do estelionato pelo fato de ter ocorrido com mulheres "não honestas". Cf. Tinoco, Antonio Luiz Ferreira, op. cit., p. 403.
66. Ibidem, p. 23.
67. Nesse sentido, é interessante o argumento de Ilmar Rohloff de Mattos, em obra aqui citada, afirmando que havia muito mais semelhanças do que diferenças entre saquaremas e luzias, especialmente no que diz respeito aos projetos políticos e à forma de entender a política e a sociedade brasileira. Para o autor, ambos compartilhavam a mesma visão hierarquizada, em seus elementos constitutivos, da sociedade, na qual um "sentimento aristocrático" marcava a visão da política, os aspectos econômicos e as relações pessoais, já que essas elites políticas classificavam a sociedade diferenciando a "flor da sociedade" e a "escória da população". Assim, faz sentido que as posições de liberais e conservadores com relação à escravidão fossem tão semelhantes. Mattos, Ilmar Rohloff de, op. cit.
68. Carvalho, José Murilo de, *Teatro de sombras*.
69. Ver, entre outros, Pereira, Leonardo, op. cit.
70. Chalhoub, Sidney, *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*.
71. Ver sobre o assunto Maggie, Yvonne, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*; Borges, Dain, *Healing, mischief and crime: repression of religious healing in brazilian law and literature of the 19th and 20th centuries*; Giumbelli, Emerson, *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*; entre outros.

## Noite de festa

### Tenebrosos mistérios<sup>1</sup>

Na noite de 14 para 15 de agosto do ano de 1871, houve uma grande celebração conduzida por Juca Rosa, da qual participaram suas principais filhas. Era véspera da partida de Rosa para uma longa viagem à Bahia, e a festa devia ter uma importância especial pelo caráter de despedida entre o Pai e seus filiados e amigos, além de ter, provavelmente, contribuído para a arrecadação de fundos para a viagem. A reunião aconteceu na casa de Henriqueta, na rua Larga de São Joaquim, nº 135. Henriqueta, para quem não se lembra, era uma das filiadas, ou "filhas" de Rosa, como eram chamadas as integrantes da associação por ele liderada; ela era uma das mais próximas ao Pai Quibombo, e tinha dois filhos com ele. Mariquinhas da Europa, a filha predileta, também estava presente, assim como Leocádia, Marcolina, Maria, Júlia e muitas das outras que haviam jurado, sobre um copo com água ou sobre um gongá, manter segredo a respeito do que ocorria na associação presidida por Juca Rosa.<sup>2</sup>

Aquela reunião, apesar de especial em função da viagem de Rosa, era também mais uma das cerimônias que aconteciam com frequência, envolvendo o Pai e suas filhas e filhos. Os mais antigos, frequentadores de longa data daquelas atividades, sabiam o que estavam prestes a presenciar. Haveria música, dança, muita comida e bebida. A certa altura, Rosa entraria em transe, quando, ao que se dizia, ele recebia espíritos em seu corpo ou "falava com espíritos",<sup>3</sup> e então se transformava: passava a

agir como o Pai Quibombo,<sup>4</sup> e não mais como José Sebastião da Rosa. Nesse estado ele atendia as pessoas, já que ficava dotado de um poder “sobre o natural”, segundo contavam seus seguidores.<sup>5</sup> As reuniões aconteciam em diferentes lugares, sempre alternadamente.<sup>6</sup> A casa de Henriqueta era um deles, e era lá que Rosa guardava grande parte de seus objetos e do material que usava.

Em uma noite como aquela, alguns anos antes, Leopoldina Fernandes Cabral, uma importante filha de Rosa, assistiu pela primeira vez a uma das cerimônias por ele conduzidas. Já era bem tarde da noite quando entrou na casa de porta e janela da rua Larga de São Joaquim. Ela fora avisada daquele endereço quando visitou Rosa, na semana anterior, na rua da Alfândega, próximo à do Regente, local onde ele vivia na época, indicada por sua amiga portuguesa, Mariquinhas da Europa. Naquela ocasião pagou a quantia de trinta mil réis para que Rosa começasse um trabalho envolvendo um amante que ela queria “conservar para si só”.<sup>7</sup> Quando entrou na casa de número 135, na rua Larga, deve ter sido recebida por Mariquinhas. Havia bastante gente no local, em torno de trinta pessoas, em sua maioria mulheres,<sup>8</sup> “em tal número a encher a casa”.<sup>9</sup> Na sala, ao fundo, existia um altar, que era uma espécie de oratório, forrado com uma bonita colcha de damasco e uma toalha de renda por cima. Em uma outra sala, que deveria ser a de jantar, Leopoldina encontrou várias mulheres, sentadas em torno de uma grande mesa, onde havia copos com aguardente, vinho branco e tinto. É possível que tenha, então, sido apresentada à Henriqueta, já que se tratava da dona da casa, e às outras presentes. Em seguida, foi levada de volta à primeira sala, que tinha iluminação fraca; diversos objetos estavam espalhados pelo chão.

Sobre o oratório, estavam imagens de Nossa Senhora e do Senhor do Bonfim e um crucifixo, iluminados por uma lamparina e duas velas. No centro do altar, um vaso contendo uma raiz chamou sua atenção. Chegando mais perto, pôde ver que na grande raiz que saía do vaso cinco ou seis pequenos punhais foram cravados em todos os sentidos. Não conteve sua curiosidade, e, provavelmente, assim que pôde perguntou para uma das moças que arrumavam a mesa o que significava aquilo. A moça, que poderia ser Paulina, respondeu que, segundo Rosa, “era para efeito de render os homens”.<sup>10</sup>

Além daquela do vaso, havia diversas outras raízes de pau no chão, compridas e contorcidas, que, com a falta de luz, alguém desavisado poderia pensar que eram como cobras rastejando pelo chão.<sup>11</sup> Sobre a

mesma colcha, naquela espécie de mesa<sup>12</sup> ou altar, existiam também vidros com líquidos de diferentes cores, um grande cachimbo todo enfeitado, potes com pós, folhas, figas, contas de pedra, miçangas e mais outros estranhos objetos.<sup>13</sup> A luz bruxuleante das velas sobre os objetos pouco familiares, e mais o ar compenetrado das pessoas ali presentes, espalhavam um tom misterioso ao local, o que poderia impressionar qualquer novato. Ao mesmo tempo em que devia sentir um certo medo,<sup>14</sup> a moça também devia estar ansiosa, mal podendo esperar para ver Rosa e saber o que mais aconteceria. Não era a primeira vez que ela consultava um líder espiritual. Ao contrário, Leopoldina conhecia vários outros, muito comuns na Corte<sup>15</sup> durante todo o século XIX. Mas, segundo lhe disseram várias pessoas, Rosa era diferente, pois era realmente poderoso, e podia “dar fortuna e obter da sorte o que se quisesse”,<sup>16</sup> tendo “meios para conseguir tudo que a ele se pedia”.<sup>17</sup>

Havia música no ar, e olhando à sua volta Leopoldina podia identificar de onde saíam os sons. No lado direito da sala, próximos à parede, alguns homens entoavam melodias baixinho, afinando seus instrumentos. Um deles deveria ser o pardo Joaquim,<sup>18</sup> que tocava um pandeiro. Junto dele era muito comum estar João Maria da Conceição,<sup>19</sup> arranhando um instrumento de pau riscado, com a forma de uma lima, chamado de macumba – daí o fato de ser Rosa conhecido por alguns como o “chefe das macumbas”.<sup>20</sup> Com outra macumba nas mãos, esta de madeira lisa, podia ser encontrado o pardo Fortunato, que morava bem próximo a Rosa, na rua do Núncio, perto da do Conde;<sup>21</sup> em sua casa se ensaiava a dança de reis, e Fortunato, trabalhando para Rosa, conduzia boa parte das danças nos dias de festa. Lúcio José da Silva certamente também estaria por lá,<sup>22</sup> batucando um atabaque de fundo.

No chão da casa, de frente para o altar, notavam-se algumas esteiras de junco, para que as pessoas pudessem se ajoelhar ao rezar, ou mesmo sentar; uma delas era maior e ricamente adornada, com penas e contas coloridas.<sup>23</sup> Já tendo, provavelmente, conversado com outras moças, e após ter se passado mais de meia hora, Leopoldina devia se sentir mais à vontade, e andou um pouco pela casa. Reparou em um quarto, depois da sala de jantar, para onde as moças levavam algumas aves que ela tinha visto no início. Ao espichar os olhos, viu galinhas, galos, pombos brancos e pretos, e também um carneiro, além de outras imagens de santos. Os bichos estavam amarrados e quietos. Mais tarde ela mesma depenou algumas daquelas aves, ajudando a preparar o jantar do qual participou.<sup>24</sup>

Algum tempo depois, Rosa apareceu, e então a festa realmente começou. Os homens que cuidavam da música se acertaram e tocaram suas macumbas e tambores. Formou-se uma grande roda onde todos cantavam e dançavam. As filhas de Rosa dançavam descalças, e houve quem dissesse que algumas estariam nuas.<sup>25</sup> Leopoldina não conhecia as letras das músicas, mas soavam-lhe como cantigas em dialetos africanos. De repente, Rosa retirou-se para o quarto. Uma mulher um pouco mais velha que as outras, Emereciana, também conhecida como Samba, o acompanhou, para ajudá-lo.<sup>26</sup> Voltou em seguida o Pai, vestido de maneira especial. Mantinha-se descalço e sem paletó,<sup>27</sup> usava uma calça azul de veludo com franjas prateadas e uma camisa de mangas curtas. No pescoço trazia um colar de contas prateadas, e na cabeça um gorro de veludo, com franjas e bordas também prateadas.<sup>28</sup> Com a volta do líder, o canto se intensificou; todos os participantes se mostravam bastante envolvidos, dançando e cantando, e, certamente, não tardou para que Leopoldina se sentisse parte do grupo. O clima sinistro do início parecia ter se dissipado; o tom agora era de grande emoção, e ela compartilhava de uma alegria coletiva, na qual todos pareciam contribuir para o divertimento geral. Rosa tomou um copo em suas mãos e fez uma mistura de diferentes pós brancos, chamados por ele de “pemba”; em seguida encheu o copo com aguardente, e levou, de um em um, a todos os presentes, para que bebessem do mesmo copo.

Foi então que Rosa caiu no chão. Todos pararam de dançar e voltaram sua atenção para o Pai. Ele se contorcia, tremia e dizia palavras que eram estranhas a Leopoldina, em um tom de voz diferente do usual. Entrava em um transe profundo e, segundo os presentes, passava a receber espíritos em seu corpo, que o utilizavam para se manifestar. Nesse estado, dizia-se que ele estava “com o santo na cabeça”,<sup>29</sup> ou “tomado de um santo que na ocasião ele chama seu pai”.<sup>30</sup> Isso significava que quem falava não era mais José Sebastião da Rosa, mas algum dos santos que costumavam incorporar-lo, como o Santo Zuza, por exemplo.<sup>31</sup> Os fiéis se ajoelhavam e batiam palmas, levando a testa ao chão em sinal de reverência. Então se levantavam, continuando a cantar, e se dirigiam um a um ao Pai, beijando-lhe a mão ou a testa. Depois disso, um dos ajudantes de Rosa, também conhecido como Cambondo,<sup>32</sup> o amparou, conduzindo-o para o quarto. Lá dentro, o líder permaneceu trancado por algum tempo, em companhia apenas daquelas moças que se mostraram mais próximas a ele – as que eram chamadas de suas filhas.<sup>33</sup>

Leopoldina permaneceu na sala enquanto isso, onde a música e a cantoria continuavam. Rosa saiu do quarto, ainda com o santo na cabeça, e finalmente deu uma consulta à moça, sobre o assunto que a levava a procurá-lo. Aquele foi, sem dúvida, um momento de muita emoção para ela, que, ao ouvir o líder religioso chamá-la, deve ter sentido uma mistura de temor e admiração. Rosa era altivo e inspirava respeito; aquela cerimônia que ela presenciava era realmente impressionante. Ao mesmo tempo, seu olhar a prendia e fascinava, e ela pôde constatar, assim de perto, que Juca era um “homem de atrativos”.<sup>34</sup> Anunciando-se como Pai Vencedor, Rosa ouviu a moça contar sobre seu amante e seus problemas e aspirações. Aconselhou-a, então, que conservasse o seu corpo, tivesse cuidados, pois isso a ajudaria a “atrair todos os homens”, e a fazer com que “aquele que era seu amante lhe desse tudo quanto ela quisesse”. Em seguida, ofereceu à moça uma raiz, para que ela trouxesse sempre consigo, no “seio e na boca”, o que faria com que o amante permanecesse com ela. Entretanto, ela teria também que agradar ao espírito que tomara conta de Rosa, e que naquele momento lhe falava; foi-lhe pedido que trouxesse duas galinhas e um carneiro, como oferendas, além de “azeite e luz para os outros santos”.

Além disso, Rosa anunciou a Leopoldina que ela deveria se filiar à sua seita, adorando os santos e contribuindo com sessenta mil réis mensais. Para ser aceita na associação e ser considerada filha, ela teria que prestar um juramento, prometendo guardar segredo sobre tudo o que se passava ali, confiando totalmente no Pai e entregando-lhe a guarda de seu espírito, bem como de seu corpo. Assim, garantiria a proteção do Pai Quibombo, livrando-a de malefícios e assegurando-lhe que teria sempre um amante que gastasse muito dinheiro com ela. Rosa também informou a Leopoldina que ela deveria, como filha, tomar um banho especial de ervas e raízes, o que se daria em outra ocasião, em uma casa no Engenho Novo.

Não há como saber se Leopoldina prestou o juramento nesta sua primeira cerimônia, ou algum tempo depois. O certo, entretanto, é que ela o fez, e é possível que tenha sido nessa mesma festa, embora tenha negado esse fato em seu depoimento.<sup>35</sup> Segundo outra testemunha,<sup>36</sup> as filhas só ficavam sabendo do juramento no ato da admissão, e como se sabe que ela se tornou uma filiada, deve ter jurado naquela noite. Com uma toalhinha de renda sobre a cabeça e uma vela acesa na mão, Leopoldina jurara acompanhar Rosa “quer na sua prosperidade, quer em seus infortúnios”,<sup>37</sup> tomando-o como “senhor de seu corpo e de seu espírito”.<sup>38</sup>

Após a consulta de Leopoldina, Rosa voltou a si e deu ordem para que a festa continuasse. A música seguia animada, muitos bebiam aguardente; da cozinha vinha um cheiro gostoso. Leopoldina juntou-se a outras moças, ajudando a preparar um grande jantar, que foi servido a todos os presentes. A moça ficara muito impressionada com o que lhe dissera Rosa, e acreditou no seu poder e na força do santo que o dominava, “tanto para o bem como para o mal”, conforme lhe informou ele próprio. A partir desse dia, passou a frequentar assiduamente as reuniões comandadas por Rosa, e pôde perceber, com o convívio com as outras moças, que as filhas eram, também, assim como ela, amantes de Rosa.



Juca Rosa e João Maria da Conceição, um de seus seguidores

Junto com o processo criminal, uma única fotografia foi encontrada. Juca Rosa e João Maria da Conceição, um de seus seguidores, foram para um estúdio e posaram para o fotógrafo. O tecido com flores em que os dois pisam é bastante comum em estúdios de fotos da época, como se vê em várias fotografias tiradas no período.<sup>39</sup>

A pose do auxiliar deveria ser típica da atitude dos fiéis reverenciando o Pai durante os rituais. Ao ser interrogado sobre o motivo de ter tirado uma foto de joelhos diante do líder religioso, João respondeu que o fez apenas porque Rosa pediu a ele, sem que lhe explicasse o motivo; por serem amigos, teria concordado. Reconheceu, porém, que tocasse macumba nas festas do Pai Quibombo.<sup>40</sup> Ajoelhado, João segura uma varinha de madeira, talvez uma macumba. Ambos estão descalços, como ficavam durante os cerimoniais. Rosa, contudo, está usando suas roupas especiais, e se são as mesmas que aparecem nas descrições feitas por várias testemunhas, pode-se até saber as cores: a camisa seria branca, a calça, de veludo azul com franjas prateadas. O gorro que ele usa na cabeça seria de veludo, com franjas e bordas também prateadas. É possível que fosse um gorro vermelho, já que diversos sacerdotes com influências de tradições culturais centro-africanas utilizavam chapéus como esse, na cor vermelha, típica de rituais de feitiçaria de negros-mina, ainda na primeira metade do século XIX.<sup>41</sup>

Na cintura de Rosa nota-se um cinto, no qual está presa uma pequena bolsa. Também é uma característica marcante de feiticieiros da região da África Central, em especial de Congo e Angola, carregar pequenas bolsas com ervas e outros materiais utilizados em seus feitiços. Observa-se uma forte ligação entre elementos dos rituais conduzidos por Rosa e práticas de cura comuns entre os Bakongo, como as descritas pelo antropólogo Wyatt MacGaffey. Em seu estudo, o autor fala sobre o *nkisi*, uma força proveniente da terra invisível dos mortos, que pode ser submetida ao controle dos homens através de procedimentos rituais, pelo sacerdote (*nganga*). Além da presença do sacerdote e de iniciados, os rituais contam com um grande aparato material, em que se incluem instrumentos musicais, roupas especiais, dança e música em espaços determinados, e o próprio *nkisi*, que também é um objeto, onde se guarda a força do *nkisi*. Esse objeto que contém o *nkisi* tem formas muito variadas, podendo ser uma pequena bolsa, contendo diversos tipos de elementos considerados mágicos e medicinais,<sup>42</sup> como esta que Juca Rosa carrega junto de si.

## Esmiuçando significados: cerimônias, breves e amarração

As descrições das cerimônias e dos rituais conduzidos por Rosa em sua associação, em 1871, assemelham-se muito, e em alguns pontos são até idênticas, a descrições de rituais de religiões afro-brasileiras como o candomblé e a umbanda do início do século XX e até mesmo dos dias atuais. Ao buscar as origens destas religiões, descobre-se que muitas práticas religiosas diferenciadas, que podem ter influenciado a formação do que se conhece hoje como candomblé e umbanda, aconteciam durante o período colonial, bem como no início do século XIX. Estudos sobre as religiões afro-brasileiras do século XX preenchem algumas lacunas do conhecimento sobre as práticas mágicas e religiosas de africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro imperial, como era o caso das práticas conduzidas por Rosa, já que há muitas e evidentes conexões entre elas, muito embora várias das práticas e dos rituais presentes nas cerimônias de Rosa tenham se transformado, ou adquirido outros significados.

Entretanto, é importante salientar que as práticas religiosas dos descendentes de africanos no Brasil têm sentidos e significados específicos relacionados ao contexto em que surgiram; ainda que tenham muitas relações com elementos culturais da África, adquiriram outras características e feições no contexto da escravidão no Brasil, e se transformaram. Portanto, não se pode buscar explicações para as práticas de negros como Juca Rosa e seus asseclas *apenas* nas religiões como o candomblé e a umbanda atuais, ou mesmo do início do século XX, e nem *apenas* nos movimentos religiosos das regiões da África de onde eles teriam se originado, apesar de ser possível encontrar algumas continuidades entre estas práticas de outros contextos e aquelas que ocorriam em 1870 no Rio. Para desvendar os misteriosos cerimoniais como aqueles presenciados por Leopoldina, é importante buscar mais as transformações do que as continuidades em relação às práticas originadas na África, ou às religiões afro-brasileiras como conhecemos hoje. É necessário entender os significados que tais práticas adquiriram no contexto das últimas décadas da escravidão na Corte, ou seja, um contexto de escravidão urbana, de presença majoritária de libertos, de lutas cotidianas de negros pobres para sobreviver e de escravos para conseguir a liberdade.

Assim, é necessário analisar outros contextos para entender o que poderia significar a força de Rosa como líder de mulheres como Leopoldina,

Mariquinhas, Leocádia, ou as danças frenéticas que aconteciam por horas a fio entre aquelas pessoas, entre galos e carneiros, pós e ervas, velas e santos católicos. Ainda assim, deve-se ter em mente que está se buscando as transformações e os novos sentidos adquiridos por práticas religiosas surgidas na África. Mesmo porque, é importante frisar, nos movimentos religiosos da África Central e Ocidental, região de origem de grande parte dos africanos trazidos ao Brasil, especialmente ao centro-sul do país,<sup>43</sup> já era uma característica essencial a constante transformação, a abertura para incorporar novas influências e estar sempre se modificando. Com a transferência para o Brasil, os elementos culturais, e entre eles as práticas religiosas dos africanos, sofreram muitas transformações, adquirindo novos significados.

Essa característica dos movimentos religiosos na África Central, principalmente na região do Zaire, o antigo Congo, foi discutida em um importante artigo de Craemer, Vansina e Fox, que mostrou o papel central da religião e da magia no funcionamento de diferentes sociedades daquela região, ao longo de sua história dos últimos séculos.<sup>44</sup> Para trazer a religião ao foco de seu estudo, os autores analisam a fundo os movimentos religiosos, entendidos como uma dimensão essencial das culturas da maior parte da África Central.<sup>45</sup> Buscam elementos centrais, fundamentais, que estão presentes na maioria de tais movimentos, mostrando que, por se repetirem, seriam a própria expressão de uma cultura comum da África Central, pois diversas características seriam compartilhadas por diferentes grupos sociais de toda a área.

Isso não significa dizer que as culturas daquela região fossem homogêneas, já que há diversas especificidades e diferenças entre elas. O que se mostra é que há elementos centrais da cultura, entendida como sistema de símbolos, ritos, crenças e valores, que são compartilhados por diferentes povos, em especial os fundamentos das formas religiosas. Portanto, mesmo dentro da grande diversidade cultural, é possível localizar feições comuns; essas semelhanças dizem respeito à religião, ainda que não incluam todos os detalhes de cada religião. Entre essas características centrais dos movimentos religiosos que são comuns a diferentes povos, pode-se destacar a importância atribuída aos ancestrais, aos espíritos da natureza, à presença de rituais coletivos, de encantamentos, de líderes carismáticos. E, para ser caracterizada como “movimento religioso”, é preciso que tal prática seja, além de coletiva, dinâmica, inovadora; que apresente flexibilidade e abertura para incorporar novos elementos e

se difundir. Nesse sentido, a historiadora Mary Karasch classifica as práticas religiosas de africanos e seus descendentes no Brasil, e no Rio em especial, como novos movimentos religiosos, utilizando a mesma noção proposta pelos autores aqui citados. Baseados nas tradições da África Central, mas surgindo da confluência de diferentes ritos, símbolos, mitos e crenças de outras tradições, inclusive de outras partes daquele continente, aprendidos no Brasil, os africanos e seus descendentes teriam desenvolvido novos e diversos movimentos religiosos. A autora mostra que a maioria dos africanos não se converteu ao catolicismo da colônia, mas criou uma nova religião.<sup>46</sup>

Dessa forma, muitos jovens africanos que chegavam ao Brasil, mais do que se lembrar de tradições de seus ancestrais, aprendiam com africanos mais velhos, que já estavam no país havia anos, determinados princípios religiosos, ou os fragmentos que seus conterrâneos mais velhos conseguiam lembrar de suas tradições de origem. Muitos tinham contato com religiões africanas depois de saírem da África, ou, na expressão usada por Robert Slenes, redescobriam a África no Brasil. Isso porque desde a viagem para a América nos navios negreiros, os africanos começavam a perceber semelhanças culturais e lingüísticas entre si, mesmo que provenientes de diferentes regiões da África Central e Ocidental. A unidade lingüística da África Central foi reconhecida pela comunidade científica européia ainda no século XIX, como mostra o mesmo autor, tendo sido classificadas como “línguas banto” as várias línguas faladas naquela região. E, antes dos cientistas, essa unidade banto foi descoberta pelos escravos, com a experiência do cativo junto com diferentes africanos, que identificaram elos culturais profundos que os aproximavam.<sup>47</sup> Quando chegavam ao Brasil, muitos africanos se ligavam a grupos que lhes eram próximos para estabelecer redes de solidariedade e suportar o ambiente de exploração, violência e, na maioria das vezes, de separação de parentes que ocorria com os escravos.

Entretanto, havia também negros provenientes de outras partes do continente africano, falando línguas diferentes e tendo costumes religiosos diversos dos bantos, como era o caso dos iorubás, jejes, aja fons e vários outros,<sup>48</sup> fazendo com que houvesse práticas religiosas de diferentes tradições convivendo lado a lado. Como mostra a historiadora Rachel Harding,<sup>49</sup> citando diversos outros estudos, existiam, no início do século XIX, na Bahia, por exemplo, cultos separados de africanos provenientes de variadas origens, e que conviviam no ambiente da escravidão. A separação entre cultos

era, em alguns momentos, até estimulada por senhores e autoridades, que acreditavam ser preferível a manutenção de desigualdades a uma união entre os escravos, algo que poderia levá-los a revoltas e rebeliões contra os brancos. A maioria dos escravos provenientes dessas outras culturas africanas, como os iorubás, aqui chamados de nagôs, foi inicialmente conduzida ao norte e ao nordeste do Brasil.<sup>50</sup> Mas muitos escravos, após o fim do tráfico em 1850, foram levados para o centro-sul do país, e as múltiplas influências entre diferentes tradições se intensificaram. Ainda que a predominância no Rio de Janeiro tenha sido de africanos de origem banto, que acabaram se descobrindo no Brasil, quando se pensa em práticas religiosas como as de Juca Rosa é importante ressaltar que já se está na década de 1860, e que a influência de negros vindos do nordeste do Brasil é grande. Vale lembrar que, durante o processo, o próprio Rosa reconheceu que fazia viagens à Bahia, e há depoimentos de filhas que afirmam ter ido Juca Rosa à Bahia “para se limpar”.

Juca Rosa podia, então, ter recebido ensinamentos religiosos de sua mãe africana, como afirmavam várias das publicações a seu respeito que circularam na época de sua prisão; pode também ter aprendido com outras pessoas mais velhas, ligadas a ele por outro tipo de proximidade que não o parentesco sangüíneo,<sup>51</sup> por outras afinidades e relações. A base das cerimônias por ele conduzidas, como as aqui descritas envolvendo Leopoldina, tinha relação com práticas religiosas da África Central. Dentre os elementos essenciais compartilhados por diferentes culturas daquela região, chamadas de banto, estava o papel fundamental da religião na organização da sociedade, da vida das pessoas. Como mostraram os autores do artigo aqui citado, a religião moldava a cosmologia, a maneira de entender o mundo dos membros de grupos sociais de diferentes culturas da região da África Central, e era a forma primordial de sociabilidade.<sup>52</sup> As orientações religiosas estavam presentes em todas as ações da vida, e não apenas nos momentos de celebrações de rituais. A religião, que era distinta da magia, por ser a última mais voltada à realização de objetivos individuais, acabava se misturando, na prática, com os rituais de magia e encantamentos. Baseadas em um princípio de ventura e desventura, as práticas tinham um sentido geral de manter o equilíbrio entre diferentes forças, tentando maximizar a boa sorte e prevenir a desventura. E, no exercício dessa difícil tarefa, destacava-se a figura do feiticeiro, que era também o líder religioso. Conhecedor de ervas e encantamentos, ele tinha um papel central nesse tipo de organização, conduzindo também os rituais coletivos, onde havia música, dança, transes, ofertas e sacrifícios.<sup>53</sup>

Nesses cerimoniais coletivos, a música era essencial para a inspiração, a comunicação com os espíritos e, conseqüentemente, a cura. Acreditava-se que os espíritos dos antepassados permaneciam neste mundo, próximos aos vivos para ajudá-los. Havia também veneração de deuses, mas estes variavam de acordo com famílias, linhagens ou tradições específicas de cada região. O universo carregaria forças malévolas, causadas por pensamentos e sentimentos malignos, os quais geravam o mal, doença, esterilidade, fracasso, empobrecimento, corrupção, destruição e morte. Os rituais tinham um sentido primordial de purificação da comunidade, para desfazer essas forças malignas, causadas por bruxaria; cabia ao feiticeiro desfazer esses malefícios, protegendo a comunidade.<sup>54</sup>

As descrições feitas por Edison Carneiro de rituais de candomblé praticados por negros de origem banto, especialmente na Bahia, nas primeiras décadas do século XX, apresentam diversas semelhanças com as práticas descritas pelos seguidores de Juca Rosa. Nos rituais coletivos era comum o toque do tabaque, conduzido pelo *cambondo*, ou o som de palmas das mãos, com as filhas-de-santo sentadas em esteiras. As divindades trazidas da África, que em candomblés jeje-nagôs são conhecidas como orixás, eram chamadas de *santos* pelos bantos, ainda segundo Carneiro, que afirma também serem “os maiores feiticeiros negros da Bahia [...] todos bantos, angolas, congos”. Além disso, as suas casas eram cheias de animais como cachorros, carneiros, galinhas, alguns destinados a sacrifícios rituais.<sup>55</sup>

Muitas destas características de movimentos religiosos de cultura banto têm ligações com os rituais liderados por Juca Rosa, como aquele cerimonial aqui narrado. Porém, não esgotam a complexidade de detalhes das práticas do Pai Quibombo, pois há, claramente, influência de outras raízes culturais. A cerimônia aqui descrita, da qual Leopoldina participou, apresenta muitos dos elementos presentes em rituais da África Central. É um ritual coletivo, liderado por um líder carismático, tido pela comunidade como poderoso, dotado de poderes sobrenaturais, capaz de realizar curas de doenças e também de eliminar malefícios, além de resolver problemas amorosos e sentimentais. Verifica-se o papel do transe, o contato com espíritos, entre eles o de um parente ou antepassado, já que é chamado de “pai” por Rosa. A música e a dança coletiva também estão presentes, sendo parte fundamental da celebração. Todavia, ainda que seja possível localizar elementos semelhantes aos de rituais presentes entre culturas da África Central, encontram-se também diversas modificações ou sentidos diferen-

tes para certos elementos. Analisando a descrição do altar ou oratório, nota-se a presença de uma imagem de Nossa Senhora e de um crucifixo, símbolos católicos, junto com uma imagem do Senhor do Bonfim, que é uma divindade católica incorporada e reelaborada pelo candomblé da Bahia, com fortes influências da cultura iorubá. Como mostrou Mary Karasch, símbolos e rituais de religiões africanas se desenvolviam no Rio de Janeiro por livre associação, e elementos externos, como santos católicos e orixás, eram freqüentemente incorporados como novos símbolos ou rituais. Dessa maneira, os santos católicos se tornavam verdadeiros amuletos, tendo a função de proteger os negros, mesmo que não fossem convertidos inteiramente ao catolicismo.

Pode-se utilizar para o caso das atividades religiosas do Pai Quibombo e filhos, a idéia sugerida por Mary Karasch, e entender tais práticas como um novo movimento religioso, ou talvez parte de um movimento maior, nos moldes daqueles aqui mencionados, da África Central. Nos rituais em que Leopoldina participava são encontrados elementos com origens nas práticas religiosas de africanos de origem centro-africana, cuja unidade lingüística e religiosa foi descoberta devido à escravidão. Encontram-se, também, influências de um catolicismo popular e de práticas de origem iorubá. Todas essas práticas, no entanto, se apresentam transformadas. Apesar da relação com práticas católicas e africanas de outros períodos e locais, no novo contexto aparecem de maneiras variadas. Percebe-se que, a despeito dos encontros entre diferentes culturas, e das variações dos modos de expressão religiosa que pudessem existir, havia uma orientação essencial, uma cosmologia, explicando o funcionamento básico do universo, que era compartilhada por vários africanos e seus descendentes no Rio. E, a partir dessa religiosidade africana compartilhada, novos símbolos e ritos eram incorporados, e os antigos eram reorganizados em função das novas situações enfrentadas, formando o que se poderia chamar de um novo movimento religioso.

Portanto, o que surgia por intermédio da liderança de uma figura carismática como Juca Rosa era uma nova forma religiosa, baseada em diferentes influências, e também em traços da própria personalidade do “homem de atrativos” que era o líder – que tinha um envolvimento peculiar com suas “filhas”. Trata-se aqui de algo muito diferente de algumas noções de “sincretismo” tantas vezes assumida por estudiosos das religiões brasileiras, como Nina Rodrigues ou Arthur Ramos, por exemplo, de que teria ocorrido uma mistura entre as religiões africana e católica, um emprés-

timo de santos do catolicismo para disfarçar as práticas de origem africana reprimidas por autoridades. Como mostrou ainda Karasch,<sup>56</sup> seria muito mais apropriado ao contexto da escravidão brasileira dizer que houve uma continuidade da flexibilidade religiosa da África Central no Rio, e imagens católicas foram incorporadas à religião dos africanos, criando algo diferente. Onde imagens e elementos originários do catolicismo fariam sentido e teriam significados novos, específicos, muitas vezes diversos do que tinham originalmente, da maneira como eram praticados por europeus e seus descendentes. Outro detalhe muito importante a ser ressaltado, que ajuda a combater a noção de sincretismo como um disfarce, uma proteção contra a polícia, é o fato de os africanos estarem em contato com a religião católica pelo menos desde o século XV, já que muitos missionários cristãos já haviam ido para a África desde o início da colonização portuguesa naquele continente. A cristianização se deu mais fortemente no reino do Congo, mas idéias e princípios cristãos se espalharam por diversas outras regiões, inclusive da África Oriental. Diversos elementos encontrados nos rituais católicos não eram tão estranhos para os africanos aqui chegados,<sup>57</sup> e, conseqüentemente, passíveis de serem incorporados e reelaborados, adquirindo novos significados a partir dos princípios religiosos de origem africana.

Por outro lado, buscar origens africanas não quer dizer procurar algum tipo de “pureza”, como se houvesse uma forma cultural permanente e imutável que se perpetuasse através dos séculos. Buscar origens não significa buscar uma origem que explica tudo por si só,<sup>58</sup> mas sim procurar uma base a partir da qual a cultura se transformou e adquiriu novos significados. Entender como se organizavam movimentos religiosos na África Central pode servir como ponto de partida para entender como as culturas mudaram, como se transformaram em outro contexto e em outra realidade e época, e que conflitos levaram a essas alterações. O mais importante aqui é buscar a mudança, e não qualquer tipo de pureza ou permanência, pois há muito mais transformações do que continuidades, especialmente nas culturas de origem africana que foram reelaboradas nas Américas, como já mostraram os antropólogos Mintz e Price ao estudar culturas de origens africanas na América Central.<sup>59</sup>

E por que é importante ressaltar isso agora, antes ainda de esmiuçar as razões e crenças que levaram Leopoldina a fazer aquele juramento, ou por que havia galos e carneiros na casa onde aconteceu o cerimonial conduzido por Juca Rosa, entre tantos outros detalhes? Porque vai se

recorrer muitas vezes a estudos sobre religiões afro-brasileiras atuais como o candomblé e a umbanda, como ponto de partida para os sentidos da religiosidade de moças como Henriqueta, Mariquinhas ou Generosa, ou de homens como Lúcio José da Silva, João Maria da Conceição ou o pardo Fortunato, ou do negro José Sebastião da Rosa, que um dia encerrou sua carreira de alfaiate para se dedicar exclusivamente a cuidar da vida espiritual e amorosa de seus fiéis. E ao falar de candomblé, é preciso entendê-lo em seu processo de constituição e afirmação, o que leva à busca que ocorreu entre diversos líderes religiosos e praticantes da religião dos orixás, no início do século XX, por raízes na África para legitimar suas práticas, como se buscassem manuais e regras a seguir para garantir uma pureza e continuidade com relação à cultura iorubá ou nagô.<sup>60</sup> Já a umbanda, que se oficializou na década de 1920, afastou-se de práticas africanas, e se aproximou de práticas católicas e kardecistas, como que buscando uma justificativa científica para sua existência.<sup>61</sup> Todavia, essas construções foram feitas posteriormente, inventando origens e tradições que as legitimassem, tentando ignorar a trajetória, as transformações que as tradições religiosas sofreram com o tempo.

O desafio que Juca Rosa coloca, após todos esses preâmbulos, é o de decifrar suas atividades e compreender os significados dos rituais e cerimônias que ocorriam na sua “associação”, para usar os termos do próprio Pai Quibombo. Sem limitá-los a uma mera imitação de práticas religiosas conduzidas por seus antepassados africanos, ou reduzi-los a uma prática sincrética de elementos desconexos e distantes entre si, apenas para mascarar seus verdadeiros interesses, ou, ainda, sem igualá-los a atividades que acontecem em algum terreiro de candomblé ou de umbanda, nos dias de hoje, mesmo que sejam consideradas as imensas variações encontradas dentro da mesma linha religiosa.<sup>62</sup> Aceitemos então o desafio, com o risco de sofrer os malefícios que os trabalhos de um feiticeiro poderoso pode causar aos que o desagradam.

### Pai Quibombo

Antes de mais nada, é preciso falar do título “Pai Quibombo”, pelo qual Juca Rosa foi tantas vezes referido. Termos próximos a estes são referidos por Nei Lopes em seu *Dicionário banto: quimbombo*, por exemplo, é “pai-de-santo”; o termo seria relativo a *quimbanda*, “linha ritual da umbanda que trabalha principalmente com exus”, que no Brasil seria “linha de práticas também maléficas”. Outra possibilidade para o



termo *quimbanda* seria “sacerdote de cultos de origem banta”, ou “sacerdote e médico ritual, correspondente ao kikongo *nganga*”. Já *quimbamba* significa “ente fantástico”, e *quimbango*, “feiticeiro”. Todos podem ser variações do termo que tanto aparece nos jornais do século XIX, “Pai Quibombo”.<sup>63</sup> Na consulta a outros dicionários, “quimbombo” significa exatamente *pai-de-santo*, dirigente de terreiro, iniciado-chefe; deriva do quimbundo “*kimbamba*”. Já “*cambondo*”, “*cambono*” ou “*cambone*”, com origem no quimbundo “*kambundu*”, aparece em vários dicionários de cultos afro-brasileiros, ora significando auxiliar de pai-de-santo, ora tocador de atabaque, mas sempre ligado ao candomblé de Angola-Congo e outros cultos de influência banto.<sup>64</sup>

Arthur Ramos também se refere ao termo *quimbanda*, quando descreve cultos de procedência banto. Seria o “grão-sacerdote, ao mesmo tempo médico, adivinho e feiticeiro”. O autor mostra uma distinção, em Angola, entre o *Kimbanda Kia dihamba*, o verdadeiro invocador dos espíritos, e o *Kimbanda Kia Kusaka*, o feiticeiro que cura doenças; haveria também uma diferença entre o *Nganga* ou *Ganga*, cirurgião principal, verdadeiro sacerdote, e o *quibanda*, feiticeiro da localidade. Os *quimbandas* usariam uma indumentária especial e amuletos, sendo muito importantes na vida da comunidade. No Congo, ainda segundo Ramos, o sacerdote principal chamava-se *quitome* ou *quitombo*.

Ramos narra uma cerimônia mencionada por Nina Rodrigues, transmitida por um prelado brasileiro que a denominou *Cabula*, e que teria ocorrido, provavelmente, no início do século XX, “não sei em que ponto do Brasil”. A descrição tem diversos pontos em comum com os rituais descritos pelas seguidoras de Juca, especialmente no que se refere ao transe do chefe, às cantigas, danças e atabaques, à presença de vinho, raízes e pembas, às iniciações. Para o autor, esta descrição seria muito próxima das *macumbas* cariocas, com a presença do chefe evocador de espíritos, do auxiliar, da evocação de santos familiares, das consultas dadas pelo pai quando recebe espíritos, além das filhas-de-santo.<sup>65</sup>

Vale ressaltar que o termo *macumba* aparece no *Dicionário banto* com várias significações; Nei Lopes afirma que sua origem é controversa. Há um sentido, porém, que muito se aproxima daquele descrito pelos seguidores de Rosa: “espécie de reco-reco”. O sentido usado por Ramos é, certamente, aquele listado pelo autor do dicionário como “designação genérica e pejorativa dos cultos afro-brasileiros e seus rituais”.<sup>66</sup>

## Banhos e breves

De volta finalmente à Leopoldina. Logo que se filiou à associação do Pai Quibombo, ela não demorou a conhecer Emília, outra forte devota do líder. Sua iniciação na seita foi muito parecida à de Leopoldina, embora tenha ido, na primeira consulta com o líder, à rua do Sabão, local onde as filhas Mariquinhas da Europa e também Marcolina residiam na época, por volta de 1865. Fora indicada por Paulina, outra filha de Rosa, a qual lhe dizia, assim como outras moças, “que Rosa tinha tanto poder como Deus”.<sup>67</sup> Emília buscara auxílio de Juca Rosa para impedir a viagem de seu amante, além de conseguir dele “algumas vantagens”. Rosa então lhe disse que “tudo poderia fazer”, e que seu trabalho poderia ser pago depois, de acordo com a vontade dela; entretanto, precisava de cinquenta mil réis para principiar seus feitiços. Emília pagou metade desta quantia e, em seguida, recebeu um aviso para que comparecesse à rua do Lavradio, nº 34, em um outro dia, às dez horas da manhã. Na época, este era o local onde morava Leocádia Maria da Glória, a mesma que depois foi morar com Júlia Adelaide Xavier, e que vendeu a mobília que tinha sob seus cuidados para dar dinheiro a Juca.

No dia indicado, Emília compareceu à casa de Leocádia. Lá chegando, encontrou “cinco a sete mulheres” de cujos nomes ela cuidadosamente não se lembrou durante seu depoimento. Não é difícil imaginar, porém, quem seriam elas: com uma boa dose de certeza, lá estariam Leocádia, Paulina, Mariquinhas, Henriqueta; e com grandes possibilidades, Júlia e Marcolina também. Além delas, estavam presentes também Joaquim Corrêa e Lúcio José da Silva. Ao entrar na casa, foi levada a Rosa, e ele a conduziu para um quarto, onde havia

[...] um altar com imagens de Nossa Senhora, Senhor do Bonfim e várias outras, castiçais com suas respectivas velas, uma pequena salva destinada a receber dinheiro que qualquer quisesse ali deixar[,] fosse em papel prata ou cobre; que tinha mais uma outra vasilha que ela não se recorda se era cesta dentro da qual haviam [sic] umas raízes e pós destinados a darem felicidade à pessoa que consultava; que ela mesma recebeu em um papel uma quantidade desses pós para espalhar por sua casa e uma outra porção de raízes para trazer no cabelo e na boca sempre que falasse com a pessoa que queria cativar por amizade. Que ajoelhada beijou o altar, ficando por ordem de José Rosa com as donas da casa, que por conselho de Rosa lhe deram um banho de ervas cheirosas. Que Rosa

conquanto continuasse a permanecer na casa de que tem falado, não assistiu no quarto ao banho.

Que dias posteriores apareceu-lhe um indivíduo [...] dizendo que Rosa já havia feito o trabalho necessário para o fim que ela tinha em vista e que portanto podia pedir o [que] quisesse a seu amante. Que ela teve a satisfação de ver que seu amante se não retirou e fez-lhe todas as concessões por ela pedidas [...].<sup>68</sup>

Pelo que conta Emília, vê-se que ela teve mais sorte que Leopoldina quanto ao motivo da primeira consulta a Rosa: o amante da primeira ficou com ela, conforme seu pedido ao Pai Quibombo; já o amante de Leopoldina, um certo Eduardo, oficial da Marinha, foi embora e “não mais voltou”, apesar dos esforços de Juca. A iniciação destas duas filhas também parece bastante semelhante, diferente apenas em detalhes, como em relação aos pós e raízes que Rosa as entregava – Emília os espalhou por toda a sua casa, e além da boca, os despejou pelos cabelos, enquanto Leopoldina apenas carregou consigo uma raiz, no seio e na boca. No entanto, mesmo com essa diferença, o princípio parecia ser o mesmo, isto é, acreditava-se em algum tipo de poder mágico que haveria nesses pós, que as ajudariam a alterar fatos reais de suas vidas.

Essa crença no poder mágico de alguns objetos e substâncias é parte da orientação básica, originária principalmente da África Central e Ocidental, e está presente em vários modos de expressão religiosa dos africanos vindos dos mais diversos pontos daquele continente e seus descendentes. Ao analisar a formação do candomblé na Bahia, no século XIX, Rachel Harding<sup>69</sup> examinou essa “cosmologia essencial” compartilhada, presente apesar dos encontros que se deram entre as mais diferentes culturas no novo mundo, e da grande diversidade daí decorrente. E dentro deste “sentido geral” da religiosidade africana que teria permanecido após a travessia do Atlântico, a autora destaca a consideração central da materialidade, isto é, da importância da vida material e da “física” da experiência no interior dos sistemas de crença e das instituições de fé. Isso significa, entre outras coisas, a crença na possibilidade de manipulação de objetos e de elementos da natureza por certos indivíduos, no sentido de alterar o mundo, as relações sociais, as vidas das pessoas no plano real, através de uma relação com um plano sobrenatural, reformulando assim a realidade, a vida na Terra.<sup>70</sup>

Essa mesma noção também se mostra presente no ritual do “banho de ervas cheirosas” que fazia parte da iniciação, mencionado pelas duas

filhas, mas descrito apenas por Emília. Segundo vários testemunhos que a eles se referem, esses banhos ocorriam no Engenho Novo, em uma casa situada à rua Cabuçú, nº 2, casa esta de Maria Cabindinha, outra filha de Rosa. Além de um poder medicinal que se pudesse supor no caso das tais ervas cheirosas, o banho aparece aqui muito mais como uma purificação ritual, uma “limpeza” do espírito, para que a pessoa se tornasse digna de fazer parte do grupo, e não necessariamente por algum motivo de doença do corpo. É possível perceber, com base nesse ritual, a forte ligação entre o corpo físico e o espírito naquelas concepções religiosas, já que se purifica o espírito através do banho do corpo; esta noção está diretamente ligada às formas de se lidar com doença e cura no universo cultural em questão, uma vez que não se pensa em doença do corpo separadamente de algum problema espiritual. O “banho de ervas cheirosas” seria como um batismo, uma iniciação, que é encontrada com muita frequência em diversos rituais religiosos da África Central, e que está presente nos ritos de iniciação do candomblé e nas “macumbas” cariocas de origem banto. Quando Rosa fez sua viagem à Bahia, alegou que iria “para se limpar”, conforme mencionou a testemunha Miguel Sarmiento em seu depoimento. Provavelmente, ele se referia ao encontro que Rosa teria com líderes do candomblé, ou pais-de-santo, na Bahia, onde devia ter ensinamentos e receber auxílio, ou talvez consultar um pai mais experiente que ele, passando também por rituais de purificação.

No candomblé atual, banhos de folha têm importância também como prática de cura<sup>71</sup> ou de restauração do axé, ou força vital, energia, força sagrada que os seguidores desta religião acreditam existir tanto nos orixás, as divindades, como nas forças da natureza e nos seres vivos, animais ou vegetais. A prática de cura, assim, não se separa do restabelecimento do axé, já que a saúde e a doença são pensadas de forma integral, espiritual e físico estão interligados, e o equilíbrio de um é fundamental para o bom funcionamento do outro. Essa noção tem relação com a cosmologia das culturas da África Central, como foi observado. Os pais e mães-de-santo, ou líderes religiosos, são os grandes portadores do axé, e podem transmiti-lo pela imposição das mãos.<sup>72</sup> Nos banhos de folhas é fundamental a manipulação das mesmas pelo pai-de-santo, para que haja a transferência do axé; os banhos são preparados individualmente, e as folhas são escolhidas de acordo com as necessidades específicas de cada cliente, reveladas por adivinhação, através da leitura do jogo de búzios.<sup>73</sup> A mistura obtida graças à maceração das folhas é então colocada no altar do terreiro, dedicado a determinadas divindades, para assimilar maior axé. Depois disso, o

próprio paciente despeja a mistura em água fria; recebe o banho sobre seu corpo, iniciando pelos ombros, e espera secar-se naturalmente antes de vestir-se. Em descrições de rituais da religião umbandista também se encontra referências a banhos purificadores com ervas.<sup>74</sup>

Nos rituais descritos por Rosa e seus filhos não há nenhuma referência ao termo axé. Entretanto, as filhas descreveram os altares, especialmente Emília, que descreveu a casa onde aconteceu o banho de “ervas cheirosas” dizendo que no altar havia, entre outros objetos, “outra vasilha que ela não se recorda se era cesta dentro da qual haviam [sic] umas raízes e pós destinados a darem felicidade à pessoa que consultava”. Segundo outras descrições, como já visto, no altar “havia também vidros com líquidos de diferentes cores, [...] potes com pós, folhas”. Pode-se pensar, então, em um princípio semelhante ao da transmissão do axé à mistura de folhas a serem usadas para o banho, nas cerimônias de candomblé nos dias de hoje. Folhas, raízes e pós, nas casas onde Rosa celebrava seus rituais, eram colocadas no altar, próximos a imagens de santos, velas e outros objetos, como um cachimbo enfeitado, por exemplo. A crença em algum tipo de proteção ou de transmissão de poder mágico àqueles objetos devia estar presente no ato de colocá-los junto ao altar. Da mesma maneira, Rosa oferecia líquidos com pós e folhas do altar para as filhas beberem, durante as cerimônias.

Emília descreveu com detalhes as festas celebradas por Rosa, às quais, segundo ela, eram conhecidas com o nome de “brincadeira”:

a cerimônia conhecida entre eles com o nome de brincadeira [...] consistia em reunir-se no lugar uma porção de homens e de mulheres estas em mui maior número em uma sala onde existe um altar tão bem armado com se fosse uma capelinha e onde um indivíduo toca um instrumento de pau chamado por eles “macumba” ao som do qual as pessoas que querem entoam cantigas em língua africana e dançam uma espécie de fado no fim do qual José Rosa que estava no meio dos dançantes caía como morto e era então que se dizia estar com espírito na cabeça Rosa que então era levado naquele estado para dentro de um quarto onde as pessoas que denominava suas filhas o iam consultar sobre as ocorrências de sua vida; que quando Rosa acabava as consultas e saía do quarto já vinha sem o espírito ou Santo na cabeça e vestido tal qual se acha na fotografia que lhe é apresentada. Que Rosa no quarto aconselhava e fazia as pessoas que o consultavam beberem vinho, aguardente pondo dentro do copo da bebida

umas raízes que conservava sobre o altar e que na ocasião lhe eram trazidas do altar para o lugar em que se achava pelo réu Lúcio e uma sua tia por nome Emereciana conhecida pelo nome de “samba”, que ela testemunha ignora o fim da beberagem sabendo-o porém que Rosa só a dava àquelas moças que eram suas filhas. Que findas as consultas vinha Rosa para a sala onde se continuava a dança e o toque da macumba acabando tudo por uma ceia ou jantar em que tomavam parte todas as pessoas presentes que se reuniam sempre em tal número a encher a casa; que também iam alguns convidados [...]. Que ela testemunha era por Rosa considerada sua filha visto como diz Rosa que desde que se come um pó que dá a comer e que se chama “pemba” fica-se sendo sua filha.<sup>75</sup>

As descrições de Emília são muito semelhantes às de Leopoldina e às de várias outras testemunhas. Contudo, há uma diferença interessante: Emília diz que Rosa, quando ficava “com o santo na cabeça”, era levado para o quarto e lá permanecia, recebendo as pessoas e dando as consultas, só voltando para a sala quando retornava ao seu estado normal. O que difere da versão de Leopoldina, que afirma ter ido Juca atendê-la na sala. A versão de Emília parece ser a mais próxima da realidade, pois é a que mais se repete nos depoimentos ao longo do caso. Isso leva a crer que Rosa se protegesse, e não aparecesse a todos com o santo na cabeça, mas apenas às filhas e aos que fossem consultá-lo, pagando para isso. Afinal, além das filhas, havia sempre novos convidados nas celebrações, o que faz pensar que era importante, de acordo com a crença de Rosa, que se mantivessem em segredo alguns dos rituais de sua religião, principalmente as consultas feitas com os santos. Provavelmente, Leopoldina disse que Rosa apareceu na frente de todos com o santo incorporado apenas para negar que fosse filha, diminuindo assim seu envolvimento com o líder. Nas descrições do candomblé atual, os pais-de-santo costumam ficar em um quarto especial para darem consultas, e não no meio da sala onde acontecem as danças e a música.

Quanto ao “trabalho” feito por Juca para que Emília conseguisse manter o amante em sua companhia, ela descreve em seu testemunho à polícia, como também as outras instruções que ela recebeu do Pai com o mesmo fim:

[...] que em dias posteriores recebeu do próprio Rosa um breve para trazer ao pescoço para dizia Rosa dar-lhe felicidade com a condição porém de tirá-lo sempre que deitasse com tal ou qual

homem. Que ela ouviu dizer que a infração desta ordem[,] isto é[,] de não tirar o breve nesta ocasião traria aplicação de um castigo por José Rosa quando este tinha o espírito na cabeça e que ela mesma viu o acusado Lúcio e mais um ou outro sofrerem bolos pela dita infração que era adivinhada pelo dito Rosa quando se achava com os espíritos na cabeça; que não sabe nem ouviu falar da substituição dessa pena por dinheiro.<sup>76</sup>

Observa-se que os cuidados ao se usar os breves não eram restritos às mulheres, os homens também deviam ter respeito aos tabus impostos pelo Pai. Um dos integrantes da seita, Rodrigo Militão, contou:

[...] que José Rosa deu-lhe um breve para trazer consigo que é o que ora apresenta em juízo, que este breve nada lhe custou, entretanto fez-lhe José Rosa recomendação de que enquanto o trouxesse ao pescoço não praticasse ato algum ilícito sem dar-lhe notícia a fim de ter o devido castigo, que tendo ele testemunha incorrido na falta de praticar ato reprovado tendo em si o breve comunicou-lhe a José Rosa que deu-lhe a escolher ou o castigo de uma dúzia de bolos ou o pagamento da multa de 5 mil réis que ele testemunha preferiu o pagamento da multa e efetivamente pagou os 5 mil réis a Rosa. Que o breve tinha por fim evitar a quem o trouxesse consigo que qualquer outro feiticeiro lhe fizesse qualquer mal. [...] Que igual recomendação fez Rosa a Generosa Campos quando lhe deu uma porção de breves, parte dos quais tinha por fim dar fortuna e a outra livrar de quebranto.<sup>77</sup>

O que seriam, exatamente, esses breves? Não há, nos depoimentos que constam do processo, descrições desses objetos. Percebe-se, pelo que contam os filhos, que eram considerados sagrados, por isso era preciso que, ao usá-lo consigo, quem o carregasse se conservasse puro ou não praticasse qualquer “ato reprovado”, incluindo relações sexuais. Parece que Juca usava os breves também como maneira de controlar seus fiéis, suas vidas e as relações que mantinham com outras pessoas. Em textos sobre a religião umbandista atual, encontram-se recomendações aos fiéis no sentido de manterem o “corpo limpo”, em oposição ao “corpo sujo”, aquele que praticou ato sexual; mas o que é mais reforçado na noção de corpo limpo é a pureza espiritual, livre de pensamentos negativos.<sup>78</sup> Ao investigar um pouco mais, entretanto, encontra-se em diversas práticas mágico-religiosas a presença de elementos como os breves ou amuletos usados em torno do pescoço, com o objetivo de proteger contra malefícios, o que ajuda a refletir sobre o papel e a importância desta prática de feitiçaria utilizada por Juca Rosa.

Um dos sinônimos para breve pode ser “bentinho”, que significa “escapulário de dois pequenos quadrados de pano bento, com orações escritas, que os devotos trazem ao pescoço”.<sup>79</sup> Tal definição remete à tradição católica, em que se verifica o uso de objetos sagrados para se obter boa sorte, tradição que se perpetua até os dias de hoje. No caso dos bentinhos, acredita-se que, ao se carregar junto ao corpo pedaços de pano utilizados e benzidos por padres, se está protegido contra acidentes e doenças.<sup>80</sup> Já no dicionário Moraes, do século XIX, o breve aparece como “carta, recrito ou boleto apostólico, dado pelo papa”, ou “oração considerada milagrosa, que os supersticiosos cosem dentro de um saquinho e trazem ao pescoço, para os livrar do mal, bentinho, escapulário” e “papel com orações, que serve de capa a relíquias ou a flores bentas”.<sup>81</sup>

Durante o período colonial, segundo Laura de Mello e Souza, a forma de feitiçaria mais comum no Brasil, ou “tipicamente colonial”, era a “bolsa de mandinga”, ou simplesmente “mandinga” ou “patuá”, usada tanto por escravos como por outros habitantes da colônia, inclusive os senhores europeus, de norte a sul. Tratava-se de algo muito semelhante aos bentinhos: pequenas bolsas de couro ou tecido, contendo uma variedade de elementos rituais, usadas junto ao corpo. O uso de bentinhos ou de escapulários, no entanto, era aceito, enquanto as bolsas de mandinga eram consideradas práticas supersticiosas e condenadas pela Inquisição.

Segundo a historiadora, as mandingas congregavam hábitos culturais europeus, africanos e indígenas, o que seria um dos motivos de sua popularidade no Brasil colonial. Em seu estudo, Laura de Mello e Souza faz um rastreamento das origens e da presença dessas bolsas em outros países e contextos, principalmente na Europa Medieval, mostrando que tinham relação com uma forte tradição européia do uso de amuletos, “milénar” no entender da autora. Ao examinar documentos da Inquisição, Souza encontrou diversos casos de brasileiros, portugueses e africanos, na colônia e em Portugal, presos por fabricarem bolsas de mandingas. Essas bolsas eram quase sempre feitas de pano branco, e continham as mais variadas combinações de elementos, como orações escritas em pedaços de papel, lascas de pedra d’ara<sup>82</sup> e outros tipos de pedra, raízes, ervas, enxofre, pólvora, balas de chumbo, ossos de defunto, cabelos, unhas, grãos, hóstias. Os motivos alegados para o uso das bolsas de mandinga eram, em geral, a proteção contra malefícios ou a garantia do “corpo fechado”, isto é, protegido contra doenças e acidentes. Além de terem origens européias, a autora afirma que as bolsas de

mandinga se aproximavam também do “fetichismo ameríndio”, ou seja, a prática da adoração de objetos devido à crença na força e no seu poder e materialidade, e de costumes de populações da África.

Dissertando sobre o tema, Rachel Harding vai atrás das bolsas de mandinga para estudar a formação do candomblé no século XIX, na Bahia.<sup>83</sup> Ela busca os usos específicos desses amuletos e os elementos que os formavam, especulando sobre seus significados. O termo “mandinga”, como ela mostra, citando Souza e Bastide,<sup>84</sup> diz muito sobre o objeto. Refere-se aos Mandingos, africanos originários da região da Senegâmbia, na África Ocidental, que estavam entre os primeiros cativos trazidos para o Brasil. Muitos deles eram muçulmanos e tinham o costume, tradicional na África, de carregar versos do Alcorão em pequenos pacotinhos junto ao corpo. No Brasil, onde eram conhecidos como malês, eram respeitados por suas fortes habilidades como feiticeiros. Assim, o termo *mandinga* com o sentido de feitiço revela a influência desse povo no desenvolvimento de práticas mágicas e religiosas de descendentes de africanos no Brasil, e também em outros países da América Latina. A autora cita vários casos em que as mandingas ou patuás estavam presentes durante a colônia e o período imperial, enfatizando sua forte relação com as tentativas dos escravos de se protegerem contra a violência excessiva de senhores e tantas outras humilhações da escravidão.

Para esta autora, as mandingas, assim como os calundus, foram os predecessores do candomblé. Para melhor entender a formação desta religião no Brasil, ela investiga a importância de certas orientações tradicionais africanas, que permaneceram em grande medida com os cativos, apesar das diferenças e especificidades destas orientações em cada contexto, e das transformações que ocorreram com a mudança forçada para as Américas. Rachel Harding faz uma análise da força do fetiche em tradições religiosas da África Central e Ocidental, tendo sempre em mente os vários sentidos que o termo poderia assumir, de acordo com os diferentes lugares e períodos: sua materialidade ou o poder conferido ao objeto material, isto é, a crença de que fluidos benéficos emanavam dele, e não a algum tipo de realidade transcendente que ele pudesse representar; seu valor social, já que era capaz de interferir e modificar acontecimentos e relações estabelecidas entre as pessoas; e na relação com o corpo, em que, como visto, era preciso o contato físico, a proximidade dos corpos de quem almejasse os resultados prometidos e de quem fazia e vendia o patuá. Fundamentais nas práticas religiosas africanas, esses valores es-

tavam certamente difundidos nas práticas dos afro-brasileiros, as quais estavam na base da formação do candomblé.

Para Harding, no entanto, o mais importante é ressaltar que a presença dessas orientações de origem africana nas bolsas de mandinga tinha um sentido muito específico, no contexto da escravidão colonial, ligado às tentativas dos negros de sobreviver em um ambiente hostil e violento como o que enfrentavam no Brasil. As bolsas e seus propósitos representariam muito das relações de poder da colônia. Seu sentido seria bastante diferente na África ou em Portugal, pois aqui esses fetiches estavam direcionados principalmente, segundo ela, à defesa dos escravos, às suas estratégias de sobrevivência. A análise da autora, embora bastante interessante e elucidativa, fica empobrecida com a insistência em tratar a religião primordialmente como resistência, em mostrar que o principal papel do candomblé era a construção de espaços alternativos para os escravos poderem afirmar suas identidades e se humanizar, já que no espaço da escravidão havia só exploração e violência. Nesse sentido, avança pouco em relação aos trabalhos clássicos de Roger Bastide sobre o candomblé, da década de 1960, que entendem a religião como uma forma de resistência dos negros, apesar de este autor criticar uma análise funcionalista da religião. Estudos posteriores, como os de Karasch, Craemer, Vansina, Fox, Janzen, já aqui citados, e outros, mostraram o papel central da religião em movimentos culturais de origem centro-africana. Sabe-se que a religião não ocupa apenas o papel de resistência, ela é central na maneira de organizar a vida das pessoas e tem uma dimensão fundamental no cotidiano. A autora não leva em conta, em sua análise, o fato de que já havia escravidão na África, antes do tráfico para o Brasil, isto é, o papel da religião como forma de luta contra a escravidão não pode ser interpretado como algo que tenha ocorrido no Brasil apenas.<sup>85</sup> Além disso, uma análise que pensa a religião de forma tão marcada como resistência do negro acaba desconsiderando outras estratégias diárias de luta, as disputas e os conflitos travados no cotidiano pelos escravos, suas ações negociando condições possíveis de sobreviver, mesmo no ambiente extremamente humilhante e violento da escravidão, como tantos historiadores vêm mostrando em trabalhos recentes.<sup>86</sup>

Agora, quanto aos breves usados por Generosa, Leopoldina, Militão, entre outros filiados de Juca Rosa, pode-se dizer que se tratava de um tipo de bolsa de mandinga ou patuá, um amuleto fabricado pelo líder e vendido aos que o procuravam. Eram, provavelmente, pequenos pedaços de tecido

costurados, formando um saquinho de pano, dentro do qual se colocavam folhas, palavras mágicas e outros objetos sagrados, que se trazia junto ao corpo, num colar ao pescoço, para evitar feitiços ou proteger contra malefícios.<sup>87</sup> Como afirmou Militão, os breves o guardariam de “qualquer outro feiticeiro lhe fizesse qualquer mal”, e serviam também para “dar felicidade”, “dar fortuna” e “livrar de quebranto”, como no caso de Generosa, funcionando como um “contra-feitiço”. Os pontos mencionados anteriormente, citados no estudo de Harding, estão presentes no caso dos breves de Rosa: materialidade, valor social, relação com o corpo – lembre-se também que os filhos tinham que tirar os breves do pescoço ao terem relações sexuais. O que traz elementos para entender melhor a natureza dos rituais conduzidos por Rosa e a ligação com tradições culturais de povos da África Central e Ocidental, como também com tradições européias e indígenas.

Entretanto, os breves de Rosa não têm, necessariamente, o sentido primordial indicado por Harding, de defender escravos de maus-tratos ou minorar os efeitos humilhantes da escravidão. Aparecem vinculados à fortuna, sorte, proteção contra outros feiticeiros, felicidade, enfim, de quem os comprasse, fosse branco ou negro, escravo ou livre, pobre ou rico. E, no caso do processo Juca Rosa, apesar de haver alguns indícios de que ele tivesse relações com escravos, sua clientela majoritária é de negros livres, trabalhadores pobres, homens e mulheres. Dessa forma, buscavam sim a proteção contra malefícios, contra as adversidades que enfrentavam no dia-a-dia, sem que buscassem *apenas* isso. Não havia apenas resistência, como que uma vigília constante, uma militância permanente contra o opressor. Havia conflitos, sim, diários, mas também negociações e momentos de tregua. Buscavam-se nos encontros na casa do líder não apenas cura para doenças ou proteção contra malefícios, mas também diversão, bebida, dança, festa, mulheres bonitas, homens interessantes, gentis e cheios de contos de réis, de preferência. E, aí, os breves, e também as outras atividades conduzidas por Juca, tinham um papel muito importante.

### Amarração

Além dos breves, havia outros rituais mais elaborados, praticados por Juca Rosa e seus fiéis, com a finalidade de realizar objetivos como os de Leopoldina e Emília, e também de Generosa, Júlia, Mariquinhas e da maioria das mulheres que procuravam o líder: o de conquistar amantes, de preferência ricos e apaixonados, ou manter a estima e o amor dos mesmos, evitando que fossem abandonadas no futuro. Mais de uma testemunha

usou o termo “amarração” para descrever o trabalho realizado por Rosa para fazer com que Mariquinhas mantivesse junto a si um rico comerciante, o senhor Boaventura Gonçalves Roque, como foi visto no primeiro capítulo. Os filhos Generosa e Rodrigo Militão fizeram descrições mais detalhadas e precisas deste ritual. Ambos, curiosamente, contam que procuraram Rosa inicialmente por motivo de doença, e não por questões amorosas, conforme se viu no primeiro capítulo. Militão contou que

[...] fez parte de sua irmandade assistindo pela primeira vez a uma cerimônia por ele (Juca) celebrada na rua do Cabuçú nº 2 no Engenho Novo. Que esta cerimônia é celebrada no meio das diversas bugangas que viu nesta delegacia estando o celebrante Rosa descalço e sem paletós e tem por fim ou converter em afeição a inimizade de um desafeto, o que se faz por um trabalho chamado *amarração*, ou aconselhar meio de alguém vencer dificuldades da vida. [...] Que assistiu também a uma cerimônia à rua da Carioca nº 36 na casa em que residia uma moça branca, portuguesa, por nome Maria Thereza Ferreira vulgarmente conhecida por Mariquinhas da Europa, que então tinha em vista esta moça atrair à sua casa cada vez mais um negociante opulento desta praça que então a freqüentava; que aí fez-se o serviço da *amarração* que consiste: na colocação de cövado<sup>88</sup> e meio de pano branco estendido no chão e sobre este em forma de cruz um pano preto e encarnado, pondo-se sobre tudo um bagre de papo amarelo, azeite de dendê, obi, orobô, atá, farinha, feijão, milho e outras coisas de que se não recorda, tudo em quantidade de uma mão ou punhado, que feito isto apareceu na sala a consultante que era a referida Maria Thereza e Rosa depois de passar-lhe um galo por todas as partes do corpo e por todas as formas, isto por cima das vestes, cortou o pescoço do galo e repetidas por Maria Thereza diversas palavras que proferia Rosa a meia voz esquartejava a mesma Maria Thereza esse galo pondo-se dentro dele também dendê, obi, atá e etcetera com o bagre foi amarrado nos panos de que já falou e mandou Rosa que ele testemunha fosse lançar aquele embrulho à porta de uma igreja o que efetivamente ele testemunha o fez pondo-o à porta da de São Francisco de Paula. (grifos meus)

Generosa também falou sobre esta prática, contando que Rosa

[...] comprava também em pequena quantidade feijão, farinha, milho o que tudo servia para por cada um dos circunstantes ser posto um pouco dentro de um galo que se achava em cima de um pano branco preto e encarnado; que depois de tudo isso era amarrado naqueles panos que com o galo era levado não sabe ela