



“FIRMA O TAMBOR PARA A RAINHA DO TERREIRO”:

MULHERES PLURAIS E AFRO-RELIGIOSIDADE OITOCENTISTA

“FIRMA O TAMBOR PARA A RAINHA DO TERREIRO”: PLURAL WOMEN AND AFRO-RELIGIOSITY IN THE NINETEENTH CENTURY

Hanna Katherine Ferreira Gomes¹

RESUMO

O protagonismo feminino negro nas religiões afro-brasileiras é um campo de possibilidades para os estudos das experiências de mulheres racializadas em diversas temporalidades. O presente trabalho tem como objetivo analisar as casas afro-religiosas, entre 1870 e 1889 no Rio de Janeiro, como espaços de sociabilidade feminina. As chamadas casas de dar fortuna despontam na imprensa carioca como locais de articulação da religiosidade negra em uma cidade escravista. Rainhas, mães, filhas e frequentadoras se tornaram figuras marcantes para a compreensão desse objeto de estudo. A partir da leitura de documentos, à primeira vista repletos de distorções, buscamos desvendar pistas e indícios sobre a participação de mulheres plurais nesses encontros. Sob a lógica do paradigma indiciário proposto por Carlo Ginzburg (1989), analisaremos matérias publicadas nos periódicos que circulavam no período estudado, além do processo criminal de José Sebastião da Rosa (1872). Foi possível perceber, a partir da interseccionalidade (Crenshaw, 2002), diferentes experiências femininas que se cruzavam na afro-religiosidade. Mulheres negras livres, libertas ou escravizadas, brancas trabalhadoras ou das elites se encontravam nessa encruzilhada em busca de autonomia e transformação.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres. Interseccionalidade. Afro-religiosidade.

ABSTRACT

The role of black women in Afro-Brazilian religions is a field of possibilities for studying the experiences of racialized women in different temporalities. This paper aims to analyze Afro-religious houses between 1870 and 1889 in Rio de Janeiro as spaces of female sociability. The so-called houses of fortune emerge in the Rio de Janeiro press as places where black religiosity was articulated in a slave city. Queens, mothers, daughters and frequenters become important figures for understanding this object of study. By reading documents that at first glance are full of distortions, we seek to uncover clues and indications about the participation of plural women in these meetings. Under the logic of the indicative paradigm proposed by Carlo Ginzburg (1989), we analyzed articles published in the periodicals that circulated during the period studied, as well as the criminal trial of José Sebastião da Rosa (1872). Based on intersectionality (CRENSHAW, 2002), it was possible to perceive different female experiences that intersected with Afro-religiosity. Free, freed or enslaved black women, white workers or elite women found themselves at this crossroads, in search of autonomy and transformation.

KEYWORDS: Women. Intersectionality. Afro-religiosity.

¹ Discente de mestrado no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH/UFF). Graduada em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: hanna.katherine11@gmail.com



1 INTRODUÇÃO

No carnaval de 2018, a escola de samba Salgueiro desfilou com o enredo *Senhoras do ventre do mundo*, produzido pelo carnavalesco Alex de Souza. A sinopse caminhava da África até a América, apresentando mulheres negras que se tornaram “matriarcas nestes cafundós coloniais e imperiais” (Carnavalize, 2017). Dentre as articulações dessas agentes, estavam a organização de espaços da afro-religiosidade representados em diversos momentos do samba-enredo, inclusive no seu refrão: “Firma o tambor pra rainha do terreiro [...]” (Carnavalize, 2017).

Não só no sambódromo da Marquês de Sapucaí esse tema ganhou relevância. A presença feminina em espaços afro-religiosos já havia sido alvo de análises de diversos autores, principalmente em relação ao candomblé da Bahia no século XX. Edison Carneiro (1948), por exemplo, ao analisar o terreiro do Engenho Velho, em atividade na década de 1930, defendeu que o candomblé era um ofício de mulher. Ele marcou que, para os candomblés baianos, existia uma tradição de iniciar no culto apenas com mulheres, algo que já no seu tempo estava sendo transformado (Carneiro, 1948). No mesmo período em que Carneiro escrevia, a antropóloga norte-americana Ruth Landes chegava ao Brasil para investigar as relações raciais. Acompanhada por ele, a pesquisadora visitou os candomblés da Bahia e, como resultado de suas observações, redigiu *A cidade das mulheres* (1947). A maioria feminina nos terreiros de candomblé se tornou central em sua obra, observando que longe de ser uma herança cultural africana, tal característica se dava por conta da mobilização de mulheres negras na diáspora.

Também se debruçando sobre o papel das mulheres nos candomblés, Sueli Carneiro e Cristiane Cury (1993) realizaram, entre os anos de 1980 e 1982, uma pesquisa com filhas de santo de diversas casas de São Paulo. A partir delas, as autoras apontaram para uma noção de equidade entre homens e mulheres, ambos estariam elegíveis para a posição de liderança na organização religiosa, perspectiva que seria estendida para o mundo fora do terreiro (Carneiro; Cury, 1993, p. 28). Compartilhando das reflexões das autoras, Teresinha Bernardo (2005) chamou atenção para o lugar do feminino como responsável pelo poder religioso, enquanto um elemento que diferenciava a afro-religiosidade das outras filosofias e práticas de fé.

O protagonismo feminino dentro desses espaços de manifestação da afro-religiosidade no Brasil pode ser identificado desde pelo menos o século XVIII. Na Minas Gerais oitocentista, o Tribunal do Santo Ofício moveu um processo contra a angolana liberta Luzia Pinta, depois de diversas denúncias pela prática de seus calundus, cerimônias afro-religiosas, que envolviam rituais

de adivinhação e cura (Marcussi, 2015). Na Bahia, o terreiro da Barroquinha teria sido fundado, provavelmente em 1788 ou 1830, por três mulheres africanas libertas, Adêta, Iyá Kalá e Iyá Nassô (Silveira, 2006, p. 391). Nos primeiros anos do século XIX, o candomblé do *Alaketo* também teria duas mulheres africanas como fundadoras, Otampê Ojarô e Obokô Mixôbi (Silveira, 2006, p. 388). O protagonismo feminino de mulheres africanas é um aspecto marcante das manifestações afro-religiosas.

No Rio de Janeiro, também destacaram outras mulheres que desempenharam papéis centrais em organizações afro-religiosas. De acordo com a tradição oral, Obá Sanyá e Mãe Aninha teriam fundado, junto de Bamboxê Obitikô, no final do século XIX, uma das primeiras casas de candomblé na cidade, o Ilê Axé Opô Afonjá (Castillo, 2016, p. 139). Durante a Primeira República, na capital brasileira, Zebinda despontava como uma importante liderança religiosa feminina, protagonista de uma sociabilidade que envolvia festas, danças e os candomblés (Moraes, 2017, p. 53). Nesse sentido, as manifestações afro-religiosas possibilitam o desempenho do poder e autoridade por mulheres negras, ocupando os cargos de saber religioso e liderança.

Tendo em vista esse panorama, o presente trabalho tem como objetivo analisar as chamadas casas de dar fortuna, com destaque para as décadas de 1870 e 1880. Tais espaços de manifestação afro-religiosa, no Rio de Janeiro oitocentista, possuíam também grande circulação feminina. Através de uma perspectiva de gênero é possível lançar luz sobre a afro-religiosidade como possibilidade de empoderamento de mulheres que se viam em diferentes situações de limitação e exploração. Para tanto, partiremos da análise de indícios e sinais nas entrelinhas dos documentos escritos através do paradigma indiciário, uma metodologia que possibilita alcançar realidades complexas, decifrando e lendo pistas (Ginzburg, 1989, p. 152). Essa abordagem se torna importante, tendo em vista a natureza das fontes. Redigidas sob o juízo de valor de homens brancos letrados, elas chegaram ao historiador repletas de distorções, mas é possível utilizar esses registros de forma crítica (Reis, 1988, p. 58).

2 AS EXPERIÊNCIAS DAS CASAS DE DAR FORTUNA

Em novembro de 1870, chegava ao 2º Delegado de Polícia da Corte, Miguel José Tavares, uma denúncia, repassada pelo inspetor de quartirão do 2º Distrito da Freguesia do Sacramento sobre José Sebastião da Rosa, que “inculcando-se feiticeiro e auferindo grandes lucros com o preço que por suas feitiçarias faz pagar as vítimas [...]” (Processo de José Sebastião da Rosa. Supremo



Tribunal de Justiça, Corte de Apelação, nº 1081, p. 11). Ao longo do texto, o autor pontua que existiam outras pessoas conhecidas vulgarmente como “feiticeiros ou macumbeiros”, que, por sua vez, “exercem funesta influencia principalmente e quase exclusivamente sobre as mulheres, de cujo espírito fraco e exaltável se apoderam tornando-se vítimas [...]” (Processo de José Sebastião da Rosa. Supremo Tribunal de Justiça, Corte de Apelação, nº 1081, p. 12). Esse trecho nos mostra uma percepção sobre os espaços de práticas afro-religiosas como alvo de atração de mulheres, algo que ficou evidente durante todo o caso do, posteriormente, réu por crime de estelionato.

O episódio ganhou grande atenção da imprensa, sendo vastamente documentado por meio de notícias e crônicas. As mulheres despontam como frequentadores e filiadãs ao culto, elas eram as principais clientes de Juca Rosa (Sampaio, 2000, p. 79). Sob o título “Coisas espantosas”, o Diário de Notícias destacou esse traço, apontando para a prisão de várias sacerdotisas, dentre elas: “[...] há seis mulheres de cor, com os nomes Belmira, Marcolina, Henriqueta, Generosa, Leocádia e Angélica, que compunham o supremo conselho de deliberação” (Diário de notícias, 1870, p. 1). Tais mulheres, descritas como sacerdotisas, eram filiadãs ao culto de Rosa e realizavam um juramento de fidelidade sobre um copo com água (Processo de José Sebastião da Rosa. Supremo Tribunal de Justiça, Corte de Apelação, nº 1081, p. 19). Uma delas, Henriqueta Maria de Melo, de 38 anos, solteira e costureira, era a pessoa que conservava em sua casa, na rua Larga de S. Joaquim, os objetos utilizados nas cerimônias, além de sediá-las (Processo de José Sebastião da Rosa. Supremo Tribunal de Justiça, Corte de Apelação, nº 1081, p. 16). Ou seja, ela era um agente importante e ocupava uma posição de confiança com relação à liderança do culto.

Para além desse caso citado, a imprensa também pontuava a circulação feminina em outros espaços afro-religiosos oitocentistas. No Diário do Commercio, de 10 de fevereiro de 1889, foi publicada uma matéria que apontava o Brasil como um lugar em que a “feiticeira só é exercida por pretos e pretas minas e gente sem a menor instrução”, nas chamadas, pelos contemporâneos, casas de dar fortuna (Diário do Commercio, 1889, p. 2). O autor exaltava a ação policial na corte que invadia tais reuniões e prendia os seus agentes, além de destruir seus objetos religiosos. Ressaltava que, apesar disso, eles continuavam exercendo suas práticas, inclusive “escondendo-se e disfarçando-se como empregados em outros misteres da vida”.

O autor cita, então, uma casa específica em uma das ruas vizinhas do Morro da Conceição, formada por um preto mina e quatro negras quitandeiras de frutas.² O primeiro seria o detentor

² Mina era a nomenclatura dada aos africanos provenientes da região Ocidental, no contexto do tráfico internacional de escravos (FARIAS, 2020). Para mais informações sobre as categorias de nação, ver: Soares (2004).



dos saberes de dar fortuna, enquanto elas agenciavam fregueses: “Esse casebre era misteriosamente frequentado por muitas mulheres da plebe, e por gente que, apesar de viver na abundância, era ignorante” (Diário do Commercio, 1889, p. 2). É possível observar que a circulação feminina foi alvo de destaque na presente notícia.

É importante destacar que o nome, casa de dar fortuna, foi usado pela imprensa e pelo aparelho repressivo para classificar de forma geral as práticas afro-religiosas no contexto carioca, ou seja, foi um nome dado pelo outro. Esses espaços englobavam manifestações plurais afro-diaspóricas com destaque para a influência centro-africana.³ O Rio de Janeiro do período escravista compreendia uma maioria de africanos vindos da região Centro-Oeste da África, parte fundamental para a formação cultural da cidade (Karasch, 2000, p. 36). Elementos culturais elaborados por esses grupos podem ser encontrados nas notícias sobre tais espaços, marcando essa influência.

O termo “manipanso”, por exemplo, é repetido inúmeras vezes pela imprensa, como parte dos objetos apreendidos ou até como uma deidade. Eles podem ser identificados como esculturas sagradas em formato de estatuetas humanas, feitas de madeira e compostas por elementos como panos e miçangas (Possidônio, 2015, p. 125). Essas figuras podem representar um elemento de continuidade com as tradições centro-africanas, relacionando-se com o *minkisi*, objetos sagrados usados para garantir boa sorte e proteção da desventura ou levar o infortúnio a outros (Slenes, 1992).

N^o A Folha Nova de 15 de março de 1883, é relatada a atuação da polícia nas ruas do Costa e Barão de S. Félix e tais elementos despontam dentre os objetos apreendidos (A folha nova, 1883, p. 2). Em outra ocasião, manipanso foi traduzido como uma divindade que seria cultuada nesses espaços: “[...] um tabernáculo do deus manipanso” (Gazeta de Notícias, 1884 p. 1).

Outra perspectiva que marca a presença de noções centro-africanas nas ditas casas de dar fortuna é sua própria nomenclatura. Eduardo Possidônio (2020) considera o século XIX como central para a organização das religiões hoje compreendidas como de matrizes africanas no Brasil. Para o panorama carioca, ele advoga pela ideia de uma gramática cultural centro-africana, que estabeleceu um repertório comum para as casas e estalagens oitocentistas nas suas práticas coletivas (Possidônio, 2020).

Parte dessa noção, já desenvolvida pelo autor, repousa no complexo de ventura e desventura, paradigma central das manifestações religiosas. O sistema cósmico da África Central

³ Para maiores análises das casas de dar fortuna, ver: Possidônio (2015) e Possidônio (2020).



compreende as experiências desejáveis enquanto parte da ventura como a saúde, fecundidade e prosperidade. No entanto, também existe a desventura, situações causadas por forças maléficas, desencadeando eventos considerados ruins, experiências trágicas e doenças (Craemer; Vansina; Fox, 1976). O bem e o mal são polos opostos dentro dessa filosofia e os rituais mágico-religiosos são formas de ajudar na restauração do estado de ventura de determinada coletividade (Craemer; Vansina; Fox, 1976). Nesse cenário, a própria nomenclatura dada a tais espaços pode fazer referência à função delas dentro desse repertório (Almeida, 2017, p. 41).

Longe de levar em conta uma transposição de práticas africanas para a América, ressaltamos a noção de princípios compartilhados que podem ter pautado a criação de novas instituições e comunidades na diáspora africana (Mintz; Price, 2003, p. 33). Nesse sentido, a visão de mundo proveniente do complexo de ventura e desventura é um dos aspectos que parece estar presente nesses espaços. Uma das buscas constantes que levaram frequentadores para essas casas eram as doenças. Em 16 de abril de 1881, O Corsário publicou uma reclamação sobre uma padeira que receitava remédios, o autor se mostrou indignado e citava as lideranças das casas de dar fortuna como parte desse cenário de práticas de cura. Na notícia, o jornal pedia pela ação da junta de higiene a fim de coibir a prática daquela mulher e questionava o porquê de ela estar atuando impune: “Com tais precedentes, porque diabo perseguem uma pobre quitandeira, que, com nabos, batatas e tomates, procura também impingir o remédio para dar fortuna, a raiz do pau para tudo, os pós para cativar os amantes, e as agulhas de coser corações etc?” (O Corsário, 1881, p. 3).

A restauração da saúde fazia parte do campo da ventura e dos ideais de boa vida que o complexo cultural centro-africano propunha. Recorrer às lideranças dessas casas em caso de enfermidade também se relaciona com outra dimensão da prática religiosa, o culto de aflição. Como o próprio autor d’O Corsário apontava, os agentes afro-religiosos eram procurados para a transformação de uma realidade de amor ou de enfermidade. O conceito de ritual de aflição faz referência às organizações que podem ser compreendidas como instituições terapêuticas, difundidas pela África Central e austral, ainda que com variações, lideradas por sujeitos que auxiliavam na resolução de alguma questão (Janzen, 1992, p. 4). De forma geral, o mote de tais práticas era a concretização da vida a partir da remoção dos obstáculos, envolvendo-se nas esferas da vida pessoal, social, política, econômica e ecológica (Djik; Reis; Spierenburg, 2000, p. 6).

Considerando que as novas instituições criadas no Rio de Janeiro como fruto das trajetórias da diáspora africana acessavam tais saberes readaptados em uma nova realidade, então, a noção do culto de aflição se torna valiosa na presente análise. A ideia de recorrer à prática afro-religiosa por



conta de um infortúnio, inclusive, aproxima-se de outros grupos culturais. Para os candomblés que se entendiam como nagô, fazendo uma referência à tradição iorubá, suas iniciações eram provocadas por um chamado do Orixá, seja um sonho, o achado de um objeto estranho ou por doenças e contrariedades (Verger, 1981, p. 45).

Vale ressaltar que o termo candomblé não era popularmente usado para fazer referência às práticas afro-religiosas no Rio de Janeiro, sendo comum na Bahia ao longo do século XIX (Parés, 2007, p. 126). No contexto baiano, os grupos de culto organizaram suas identidades em torno dos discursos de nações, sendo as principais a nagô, a jeje e a angola, cada uma mantendo características rituais, compreendidas como sinais de uma continuidade com um passado africano e determinada tradição religiosa (Parés, 2010).

É possível traçar aproximações e diálogos entre as duas formas de entrar em contato com as tradições afro-religiosas. Na perspectiva centro-africana, a restauração da boa ventura e a busca pela eliminação da aflição impulsionava as mobilizações em torno do rito. Em muitos casos, antigos aflitos se tornavam membros e adeptos do culto em associações que iam de vilas, vizinhanças e famílias (Turner, 1981). Na visão dos candomblés que reivindicavam uma continuidade africano-ocidental, o infortúnio também pode ser uma das formas de busca pelos rituais, sendo a doença um dos catalizadores das iniciações no culto de orixá na diáspora.

É importante pontuar que também são encontrados grupos de africanos ocidentais, como os denominados minas, que se organiza em torno das casas de dar fortuna. Aqui, nos pautamos por uma perspectiva de cultura que permite diálogos, mesclas e imbricações. A força dos centro-africanos no contexto carioca já foi pontuada, permitindo com que tais espaços fossem percebidos sob suas visões de mundo, o que não exclui um possível diálogo com outras práticas afro-religiosas e perspectivas. O termo “casa de dar fortuna” era um guarda-chuva que abrigava diversas tradições e práticas de culto, sendo seu aspecto central o complexo de ventura/desventura.

Tais espaços, como instituições da diáspora, tinham como mote o alívio da aflição, pautada numa perspectiva de transformação da realidade material dos sujeitos. Os espaços afro-religiosos eram, portanto, também centros de apoio e catalizadores de redes de sociabilidade. Assim, é possível levantar hipóteses sobre a marcante presença feminina nesses espaços, lá elas encontravam auxílio e suporte para as suas agruras. As mulheres negras se posicionam como centrais na articulação dessas mobilizações, como foi evidenciado pelas publicações da imprensa até aqui analisadas. Outras mulheres, com experiências semelhantes, negras, africanas ou brasileiras, livres, libertas ou escravizadas, eram recebidas por pessoas que partilhavam de aflições parecidas. Longe

de presumir uma natureza feminina que supera todas as diferenças, buscamos ressaltar o poder da solidariedade entre mulheres que estão nas encruzilhadas de desempoderamento. E também é importante ressaltar que não só mulheres negras frequentavam esses espaços, mulheres brancas trabalhadoras e das elites também viam nas casas de dar fortuna uma oportunidade de ter suas aflições sanadas.

3 A PRESENÇA DAS MULHERES

Considerando a perspectiva interseccional, é possível pensar as experiências das mulheres negras no Rio de Janeiro escravista do século XIX a partir do cruzamento de pelo menos três eixos de subordinação, além da escravidão: gênero, raça e classe⁴. A circulação de mulheres negras trabalhadoras pelas ruas fazia parte da dinâmica cidadina. Não à toa, as notícias até aqui analisadas marcam a presença das quitadeiras nas articulações que envolviam as reuniões nas casas de dar fortuna. A atividade da venda de quitandas era muito comum entre as mulheres livres, libertas ou escravizadas. Nesse ramo, existia uma predominância feminina (Popinigis, 2012, p. 2). O cotidiano da venda nas ruas era pautado por estratégias de convencer e manter seus fregueses, interagindo com diversas pessoas, proporcionando a construção de grandes redes de sociabilidade. Em torno das vendedoras de angu, por exemplo, diversas pessoas se aglomeravam enquanto comiam ao ar livre (Soares, 1998). Assim, é importante destacar o protagonismo dessas mulheres na construção de redes de solidariedade na cidade.

Outro setor do trabalho que teve grande atuação das mulheres nesse período foi o do serviço doméstico. De acordo com o censo de 1872, relativo à Corte, o serviço doméstico era a classe com mais trabalhadores dentre as profissões listadas para o Município Neutro cuja maioria era composta por mulheres (Rio de Janeiro, Censo do Município Neutro, 1872). Uma área de grande inserção feminina no século XIX, o serviço doméstico era composto por atividades plurais, em espaços para além da casa, mas também na rua e estabelecimentos comerciais.

O que definia tal área de trabalho, então, era o caráter de prestação de serviço a alguém, parte fundamental da relação entre seus trabalhadores e os patrões, amos ou senhores (Souza, 2017,

⁴ O conceito de interseccionalidade foi formulado pela jurista norte-americana Kimberlé Crenshaw. Ela propõe um quadro analítico para pensar as experiências de mulheres racializadas e as consequências das dinâmicas de interação entre dois ou mais eixos de subordinação. Crenshaw argumenta que as mulheres racializadas são os sujeitos posicionados nas intersecções de diversos eixos de poder, produzindo uma experiência diferente do desempoderamento ou de violência (Crenshaw, 2002).



p. 69). Assim, as relações de submissão e dependência com relação ao trabalhador e seu patrão eram marcantes. O serviço doméstico fazia parte da rede de atividades urbanas que eram realizadas por escravizados, principalmente, no início do período escravista, por conta da aversão da população livre ao trabalho manual, considerada desonrosa (Soares, 2007, p. 107). Por vezes, tais trabalhadores desempenhavam uma infinidade de tarefas dentro das casas de seus senhores, além de possivelmente saírem ao ganho. Eram essas mulheres trabalhadoras compunham as casas afro-religiosas, não só como frequentadoras, mas exercendo papel de autoridade.

No Diário do Rio de Janeiro, de 1871, foi publicada, na primeira página, mais uma notícia sobre a invasão da polícia aos espaços afro-religiosos. A casa ficava na Rua da Passagem na Freguesia da Lagoa e as reuniões aconteciam aos sábados. Ao elogiar a atitude da força policial, o autor ironizava: “Era uma casa de dar fortuna que pouco deu aos seus frequentadores, que foram presos e com eles a rainha.” (Diário do Rio de Janeiro, 1871, p. 1). O título de rainha para certas mulheres presentes nesses espaços era algo comum na imprensa. Outro caso, com bastante repercussão na época, foi o de Leopoldina Jacques da Costa, presa em setembro de 1879, na rua Príncipe dos Cajueiros, onde aconteciam suas celebrações ritualísticas. A Gazeta de Notícias, que cobriu o acontecimento, relatou que foram encontradas cinco mulheres reclusas, com as cabeças raspadas em um quarto, que se recusaram a falar com a polícia. O autor então seguiu: “A preta Leopoldina Jacques da Costa, que era a dona da casa, intitulava-se ministra mãe dos santos – chefe da mandinga – e rainha” (Gazeta de Notícias, 1879, p. 2). Além de Leopoldina e das cinco moças, foram presas duas mulheres negras, que foram denominadas ajudantes, o preto mina Quintino e “um casal de pretos velhos” que morava no quarto ao lado. A Gazeta apontava que depois da prisão, “apresentaram-se na polícia, para ali mesmo prestar homenagem à Rainha, 33 súditos de Sua Magestade, os quais foram mandados retirar pela autoridade.” (Gazeta de Notícias, 1879, p. 2).

É importante observar que a eleição de reis negros era uma tradição das comunidades formadas na diáspora africana, relacionando-se com associações étnicas, comemorações e festividades (Souza, 2006, p. 167). Leopoldina se intitulava rainha, possuía uma gama de pessoas que viam nela um símbolo de autoridade e respeito, afinal, 33 indivíduos foram prestar solidariedade àquela liderança. Na casa da Rua da Passagem não temos um nome, mas é possível inferir que a mulher presa, denominada pelo jornal como rainha, tenha sido a liderança. Existiam, portanto, espaços afro-religiosos que eram formados a partir do protagonismo de mulheres negras. O uso dessa nomenclatura pode sugerir uma conexão com o fenômeno de escolha de autoridade para determinado grupo através de um título de realeza, no presente caso, o de rainha.



Em algumas casas estavam presentes tanto os termos mãe quanto nomenclaturas ligadas à realeza. No dia 22 de maio de 1887, uma casa na rua General Pedra teve sua reunião interrompida às 22 horas. Conforme foi relatado no Diário de Notícias dois dias depois, na ocasião, encontravam-se 21 pessoas, dentre elas “achavam-se 2 homens e 2 mulheres que eles denominavam – Príncipe e Princesa, a mãe de dar fortuna e sua ajudante.” (Diário de Notícias, 1887, p. 1). O uso de nomenclaturas como Pai e Mãe dentro das tradições afro-religiosas pode se conectar com uma busca dos escravizados pela reconstrução de laços familiares. Por conta da sua condição de coisificação, o estabelecimento de laços familiares de sangue foi dificultado, o que possibilitou a busca por novas relações de fraternidade, uma constante na história de escravos e libertos, sejam eles africanos ou crioulos que viviam no Rio de Janeiro do século XIX (Soares, 2004, p. 216). Também é possível entender a casa de dar fortuna sob essa lógica exposta. A ventura, tão procurada pelos africanos, ficou cada vez mais distante devido à escravidão. Não possuir a família consanguínea ao seu lado caracterizava mais uma desventura trazida pelas encruzilhadas do Atlântico. Nessa perspectiva, a religiosidade afro-brasileira podia ser um catalisador dessas relações, aspecto observado pela presença de títulos como “pai” e “mãe” para os chefes desses cultos. Expressões como “mamãe”, “mãe de terreiro” ou “papai” e “pai de terreiro” eram usadas desde meados do século XIX no candomblé baiano para designar as lideranças religiosas (Parés, 2019, p. 5).

Seja como mães ou rainhas, tais mulheres posicionadas nos entrecruzamentos de opressões, no chão que restaurava a fortuna e eliminava a aflição, eram autoridades e lideranças. Subvertendo os papéis a elas designados pelas elites brancas e masculinas, a mulher negra saía da posição de subserviência e assumia papel de detentora de saberes, recorridos não só por seus companheiros negros e negras. A imprensa tratou de desdenhar das rainhas negras dos espaços afro-religiosos. Leopoldina foi quem teve seu título diversas vezes alvo de zombaria por parte dos autores e redatores de periódicos. A Gazeta de Notícias, de 25 de setembro de 1879, relatou a busca feita em sua casa, levada a cabo pelo Sr. Dr. Possolo, 2º delegado de polícia. No final do texto, o autor mencionava: “A rainha mandinga acha-se em adiantado estado de gravidez. Receia-se que este acontecimento não ponha em risco a dinastia, pois que ela se acha muito impressionada.” (Gazeta de Notícias, 1879, p. 2). O desdém com relação a gravidez de Leopoldina é algo que desponta no trecho, além do claro deboche ao uso do título de realeza. No pasquim O mequetrefe, do mesmo ano, ficou explícito essa perspectiva com relação à gravidez da mãe de santo: “Pela polícia acaba de ser profanado o palácio da rainha Mandinga, que é lá para os lados da rua do Príncipe. Teme-se



que S. M, que se acha em adiantado estado de gravidez, não vá por isso ter um aborto. É uma grande desgraça para a dinastia.” (O Mequetrefe, 1879, p. 6). A desumanização de Leopoldina e de sua maternidade é um aspecto evidente.

Vale ressaltar que a maternidade negra foi uma pauta recorrente nos últimos anos da escravidão, inclusive nos discursos abolicionistas, pautada por uma retórica da equidade que culminaram na Lei do ventre-livre na década de 1870. Nesse contexto, a maternidade foi mobilizada para gerar um sentimento de empatia e igualdade humana entre brancos e negros, de forma geral. Nos discursos abolicionistas, a negação dos direitos à maternidade daquelas mulheres negras foi retratada como uma das maiores crueldades da escravidão, buscando sensibilizar especialmente as mulheres brancas da elite (Cowling, 2018, p. 187). Ora, a maternidade para esse grupo era um dos definidores de suas personalidades e funções, tanto na família quanto na sociedade como um todo.

O ideal de feminilidade gestado na modernidade burguesa era o da reclusão ao espaço da família, ao lar doméstico. Assim, as características esperadas de uma mulher ideal eram o recato, a docilidade e a passividade com relação aos homens e aos filhos (Kehl, 2008, p. 48). Nesse sentido, a maternidade se torna um aspecto constituinte do que se espera de uma mulher que respeitasse os padrões da moral e dos bons costumes. A relação entre mães e filhos foi mobilizada, portanto, como algo que unificaria as experiências das mulheres independente do estatuto jurídico, raça ou classe social.

Contudo, a maternidade de Leopoldina não foi respeitada nos trechos apresentados. Isso é um reflexo da interseção entre raça e gênero ao contrário do discurso essencialista da mulher e sua relação no materno. No trecho, à Leopoldina é negada qualquer empatia ou humanidade. Isso porque a maternidade racializada, naquele contexto, era vista como inapropriada por setores da elite letrada. Um discurso frequente marcava a suposta incapacidade materna de mulheres pobres, apontadas como imorais, enquanto as verdadeiras mães seriam aquelas que seguiam os moldes burgueses, capazes de criar uma criança, o futuro cidadão (Ariza, 2017, p. 121). Quando o autor do Mequetrefe marcou de forma jocosa que o aborto seria a desgraça para a dinastia, o que está imbuída na frase é: Que tipo de criança seria criada por essa mulher?

No horizonte de uma sociedade civilizada, o gênero também era mobilizado, reforçando os padrões de feminilidade lançados pelas elites brancas e masculinas. Em conferências públicas, esse sentido se tornava evidente com discursos que visavam instruir as mulheres dentro da concepção de maternidade científica, que levaria a uma nação desenvolvida e futuros cidadãos com boa educação (Carula, 2012, p. 33). Tratando-se de corpos femininos negros, o marcador da cor já



estipulava a associação entre mulheres negras, desonra e inferioridade (Kilomba, 2008, p. 75). Assim, a maternidade de Leopoldina não foi tratada da mesma forma que a maternidade de mulheres brancas da elite. Essas experiências também se cruzavam nos espaços afro-religiosos, tornando-se um lócus de encontro entre mulheres plurais e suas questões.

Além da maternidade, o casamento também era um aspecto presente com relação às chamadas casas de dar fortuna. No caso já citado de José Sebastião da Rosa, O do Diário de Notícias defende que ele “explorava a desgraça do lar doméstico” (Diário de Notícias, 1870, p. 1). Como evidência, o autor apresentava a história de uma moça “cuja educação foi cultivada com todo esmero, casou-se, e não encontrou no marido o verdadeiro amigo que devia” (Diário de Notícias, 1870, p. 1). A mulher suspeitava de traição e foi em busca de auxílio, chegando a Juca Rosa. Ele lhe entregou pós que deveriam ser colocados no travesseiro e nas roupas do marido, orientando que nada poderia ser dito e que ela se negasse aos carinhos do cônjuge. A moça assim o fez: “Habitando o esposo a encontrar o perdão sempre pronto às suas faltas estranhou a relutância da mulher e o silêncio desta às suas perguntas”. Quando foi se deitar, sentiu vertigens e um cheiro forte desconhecido, ao se queixar, ela acabou confessando tudo (Diário de Notícias, 1870, p.1).

Ainda tendo experiências permeadas por privilégios de classe e raça, é possível pensar na frustração dessas mulheres, que assim como a moça da história, não tiveram as expectativas sobre matrimônio atendidas. O casamento era uma instituição, alicerce da família nuclear burguesa, baseada em expectativas de fidelidade e idealizações sobre o amor e felicidade no matrimônio (Araújo, 2002). A aproximação entre os pretendentes no oitocentos era marcada pela iniciativa masculina. O homem escolhia e identificava a mulher com quem gostaria de engajar nas relações amorosas, ela poderia cruzar esse olhar, mas sem excessos, sob o risco de ser confundida com uma mulher obscena (Del Priori, 2005). Ou seja, a mulher ideal, de acordo com o padrão burguês gestado pelos homens das elites, deveria ser recatada e submissa. O casamento é uma expressão disso, como a instituição que adequaria esses papéis do homem ativo e provedor e a mulher passiva e responsável pela casa e filhos.

No entanto, nesse acordo também constava a fidelidade. O que fazer quando esse compromisso não era cumprido? No caso da jovem da notícia publicada, ela se aconselhou com José Rosa, que lhe forneceu escuta e ferramentas para conseguir restaurar sua ventura, ou até mesmo se vingar. É importante observar que existia uma desigualdade de gênero, quando o assunto é infidelidade. Era comum discursos que o legitimavam quando praticado pelo homem, desde que



não ameaçasse o patrimônio familiar (Soihet, 1989). Talvez, tal moça não encontrasse apoio entre seus familiares próximos e, num momento de fragilidade, viu na casa afro-religiosa uma forma de intervenção na sua realidade de aflição. Buscar por remédio para vingança ou para restaurar seu casamento eram comportamentos que se distanciavam dos padrões de passividade imposto a mulheres abastadas.

A busca pela resolução da aflição perpassava, portanto, questões pessoais, como a infidelidade do marido dentro do casamento. O espaço afro-religioso se tornava um lugar de cruzamento de experiências de mulheres plurais, posicionadas nas encruzilhadas das identidades. Lá, a mulher negra, compreendida como subalterna e alvo de desumanização, poderia se tornar rainha ou mãe, liderando uma comunidade. Elas poderiam exercer papéis essenciais para a construção da sociabilidade afro-religiosa, mobilizando frequentadores e frequentadoras. Ao mesmo tempo, a casa que prometia restaurar a fortuna fornecia possibilidades para que outras mulheres, com experiências diferentes de desempoderamento de gênero, também encontrassem autonomia.

4 CONCLUSÃO

Nas encruzilhadas da diáspora africana, as mulheres se destacam como referências para as práticas afro-religiosas em suas diversas denominações. Seja no candomblé, no calundu ou nas ditas casas de dar fortuna, elas tinham a possibilidade de desempenhar papéis de liderança como detentoras de saberes religiosos. Como apresentamos, esse foi um tópico de debates de estudiosos por todo o século XX, assim como chamou atenção da imprensa carioca oitocentista e do carnaval carioca em 2018. O trecho do samba-enredo da Acadêmicos do Salgueiro é por nós apropriado no título para anunciar a posição de prestígio de mulheres negras que se denominavam rainhas e se tornavam referência na busca pela ventura. Destacamos também a articulação de mulheres que, mesmo não sendo líderes do culto, contribuíam para o funcionamento das casas, mobilizando seus frequentadores ou aconselhando a liderança. Mulheres negras, nacionais ou africanas se destacaram, portanto, como agentes de redes de solidariedade e manutenção de espaços afro-diaspóricos.

Nesse cenário, podemos vislumbrar reinados que organizavam a busca pela ventura, saúde, prosperidade e pela boa vida. A rainha Leopoldina e tantas outras que não tiveram seus nomes divulgados representavam essa realeza feminina negra que se dividia entre o trabalho, a maternidade

e a religiosidade. Apesar de ser um espaço marcadamente afro-religioso, com o protagonismo de negros e negras de vários estatutos jurídicos, é importante sublinhar a presença de outras mulheres nos rituais. O corpo de frequentadores também era composto por mulheres brancas e das classes médias, que enxergavam naquelas práticas possibilidades de conquistar certa autonomia ou resolver uma situação que lhes desfavorecia. Assim, as casas afro-religiosas oitocentistas se tornavam uma encruzilhada onde mulheres de experiências distintas e plurais se encontravam em busca de realizações e transformações.

REFERÊNCIAS

Fontes impressas

Processo de Sebastião da Rosa. Supremo Tribunal de Justiça. BU.0.RCR.0470. Arquivo Nacional. RIO DE JANEIRO. Censo do Município Neutro. 1872.

A Folha Nova, 15 de março de 1883.

Diário do Commercio, 10 de fevereiro de 1889.

Diário de Notícias, 25 de novembro de 1870; 24 de maio de 1887; 23 de novembro de 1870.

Diário do Rio de Janeiro, 21 de janeiro de 1871.

Gazeta de Notícias, 27 de janeiro de 1883; 25 de setembro de 1879; 22 de abril de 1884.

O Corsário, 16 de abril de 1881.

O Mequetrefe. Ano 5, nº 185, 1879.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Carolina Cabral Ribeiro de. **Da Polícia ao Museu: a formação da coleção africana do museu nacional na última década da escravidão**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2017.

ARAÚJO, Maria de Fátima. Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. *In: Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 22, n. 22, Brasília, p. 70-77, jun. 2002.

ARIZA, Marília Bueno de Araújo. **Mães infames, rebentos venturosos: Mulheres e crianças, trabalho e emancipação em São Paulo (século XIX)**. São Paulo, 2017. (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

BERNARDO, Teresinha. O Candomblé e o Poder Feminino. **Revista de Estudos da Religião**, n. 2, p. 1-21, 2005.

CARNAVALIZE. Acadêmicos do Salgueiro: “Senhoras Do Ventre Do Mundo”. **Carnavalize**, 29 maio 2017. Disponível em: <http://www.carnavalize.com/2017/05/sinopse-academicos-do-salgueiro.html>. Acesso em: 30 jan. 2023.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos orixás. In: **Caderno IV. Cadernos Geledés**. Edição comemorativa de 23 anos. 1993.

CARULA, Karoline. **Darwinismo, raça e gênero: conferências e cursos públicos no Rio de Janeiro (1870-1889)**. 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CASTILLO, Lisa Earl. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. **Tempo**, v. 22, n. 39, jan.-abr., 2016.

CRAEMER, de Willy; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. **Comparative Studies in Society and History**, v. 18, n. 4, p. 458-475, 1976.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist Critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of Chicago Forum**, v. 1989, issue 8, 1989.

COWLING, Camillia. **Concebendo a liberdade: mulheres de cor, gênero e abolição da escravidão nas cidades de Havana e Rio de Janeiro**. Campinas: Editora Unicamp, 2018.

DEL PRIORE, Mary. **História do Amor no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto. 2005.

DIJIK, Rijk van; REIS, Ria; SPIERENBURG, Marja. **The Quest for the Fruition Through Ngoma**. Ohio: University Press, 2000.

FARIAS, Juliana Barreto. No governo dos mercados: experiências e representações de “pretas minas” no Rio de Janeiro dos séculos XIX e XX. In: RODRIGUES, Aldair; LIMA, Ivana Stolze; FARIAS, Juliana Barreto (org.). **A Diáspora Mina**. Rio de Janeiro: Editora NAU, 2020.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas e sinais: Morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

JANZEN, John M. **Ngoma: discourses of healing in central and Southern Africa**. University of California Press, 1992.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2008.

KILOMBA, Grada. **Memórias de Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2008.



LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo. USP, São Paulo, 2015.

MORAES, Caio Sergio de. **A cidade do feitiço – Feiticeiros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira República – 1890 a 1910**. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2017.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana**. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. O mundo atlântico e a construção da hegemonia no candomblé baiano. **Esboços**, v. 17, n. 23, 2010.

PARÉS, Luis Nicolau. “Libertos Africanos, Comércio Atlântico e Candomblé: a história de uma carta que não chegou ao destino.”. **Revista História**, São Paulo, n. 178, p. 1-34, 2019.

POPINIGIS, Fabiane. “Aos pés de pretos e pretas quitandeiras”: experiências de trabalho e estratégias de vida em torno do primeiro mercado público de desterro – 1840-1890. **Afro ásia**, v. 46, 2012.

POSSIDÔNIO, Eduardo. **Entre Ngangas e Manipansos: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)**. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Salgado de Oliveira. Niterói, 2015.

POSSIDÔNIO, Eduardo. **Caminhos do Sagrado: ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro do Oitocentos**. Tese de Doutorado em História – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2020.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu de pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, 1988.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **A história do Feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial**. Tese de Doutorado em História – Universidade Estadual de Campinas, Campinas: 2000.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano keto**. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SLENES, Robert. “Malungo, ngoma Vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. In: **Revista USP**. São Paulo: n.12, 1992.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. **No Labirinto das nações:** africanos e identidades no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Zungú:** Rumor de muitas vozes. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Rio de Janeiro, 1998.

SOARES, Luiz Carlos. **O povo de Cam na capital do Brasil.** Rio de Janeiro: Faperj – 7 Letras, 2007.

SOARES, Mariza de Carvalho Soares. A ‘nação’ que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. **Estudos Afro-asiáticos**, ano 26, n. 2, 2004.

SOIHET, Rachel. **Condição feminina e formas de violência:** mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

SOUZA, Flavia Fernandes de. **Criados, escravos e empregados:** O serviço doméstico e seus trabalhadores na construção da modernidade brasileira (cidade do Rio de Janeiro, 1859-1920). Tese de Doutorado em História – Universidade Federal Fluminense. 2017.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

TURNER, Victor W. **The Drums of affliction.** Cornell University Press, 1981.

VERGER, Pierre. **Orixás:** Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Editora Corrupio, 1981.

Enviado em: 25/03/2023

Aceito em: 23/06/2023