



Recebido em: 31/11/2019

Aceito em: 12/12/2019

A Cidade do Feitiço

***Belle Époque* e a “Marca da Degeneração”: Candomblé e o Islamismo Malê**

The City of Spell

***Belle Époque* and the “Mark of Degeneration”: Candomblé and Islam Malê**

Mestranda Thamires Guimarães¹

PPGECC- UERJ/FEBF

<http://lattes.cnpq.br/5431895175779049>

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar o conjunto de crônicas de João do Rio, “As Religiões no Rio”, de 1904, e entender a visão que se tinha das religiosidades negras em face ao ideal civilizatório europeu, o qual excluía qualquer manifestação da cultura negra dos planos da Primeira República em modernizar a então capital do país, Rio de Janeiro. Aqui abordarei as duas maiores religiões negras da época: o Candomblé e o Islamismo Malê², que compartilhavam diversos traços em comum, mas o principal deles era a perseguição institucionalizada da República higienista, bases da intolerância religiosa.

Palavras-chaves: Belle Époque- Religiosidades Negras- Higienismo

Abstract: This article aims to analyze João do Rio's set of chronicles, “Religions in Rio”, from 1904, and to understand the view of black religiosities in the face of the European civilizing ideal, which excluded any manifestation of black culture. of the plans of the First Republic to modernize the then capital of the country, Rio de

¹ Mestranda do programa de Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas da UERJ/FEBF. Atualmente desenvolve a pesquisa “A Cidade do Feitiço: João do Rio entre os Feiticeiros Cariocas”, orientada por Nielson Bezerra.

² Opto por utilizar esse termo visando diferenciar o Islamismo tradicional do que era praticado no Rio de Janeiro deste período. Segundo Reis (2003) era o termo ao qual os africanos muçulmanos eram conhecidos no Brasil, os africanos de etnia Yorubá chamavam assim aqueles que praticavam o Islã.

Janeiro. Here I will address the two major black religions of the time: Candomblé and Islam Malê, which shared several common features, but the main one was the institutionalized persecution of the hygienist Republic, the basis of religious intolerance.

Key Words: Belle Époque-Black Religiosities- Hygienism

De tudo isso resultou que, obrigados à vida inteira a dissimular e a ocultar a sua fé e as suas práticas religiosas, subsiste ainda hoje na memória do negro e subsistirá por largo tempo a lembrança das perseguições de que foram vítimas nas suas crenças, intimamente associada no seu espírito ao temor de confessá-la e dar explicações a respeito (NINA RODRIGUES, 1935: 11).

No ano de 1904, em pleno período da chamada *Belle Époque* carioca, a mais completa e detalhada obra sobre o cotidiano e as práticas religiosas dos negros da cidade do Rio de Janeiro foi publicada. O conjunto de crônicas intitulada “As Religiões no Rio” de autoria do famoso jornalista João do Rio³, fez um estrondoso sucesso, abrindo as portas para um novo tipo de jornalismo, a reportagem.

Neste conjunto de crônicas, João do Rio descreve suas experiências na investigação das diferentes religiões existentes na cidade, o destaque que darei é quanto as religiões praticadas pelos negros e como o jornalista, ao descrevê-las, ajuda na construção do ideal civilizatório da Primeira República, de um país que se via caminhando à um modelo europeu de civilização.

Era preciso colocar o país no rumo dessa modernidade e para isso era preciso reprimir quaisquer sinais de barbárie, ou seja, tudo o que não era branco, europeu e com valores burgueses. O país deveria ser “limpo” e normatizado segundo as regras civilizatórias vigentes, tendo João do Rio como um dos principais denunciadores das desgraças que acometeriam a elite, se continuassem a manter “esse tipo de gente” na cidade.

Nas modernas sociedades a mídia ocupa um lugar privilegiado na criação e manutenção dos valores republicanos, da identidade nacional. Segundo Muniz Sodré (1996) A mídia se torna o *locus* primordial de moldagem ideológica do mundo, ou seja, a mídia foi a responsável por criar os códigos de pertencimento nacional, a partir das relações sociais, com o claro objetivo de homogeneizar e unificar a sociedade dentro de um padrão cultural aceitável, civilizado.

Os objetivos destas crônicas eram a condenação total dos hábitos e cultura de tudo o que fosse relacionado as classes subalternas, junto com a negação de qualquer elemento que viesse remeter à cultura popular, fortemente concentrada na figura do negro. Para isso, era preciso reacender o clima de medo e rejeição que a sociedade burguesa branca tinha de tudo o que fazia parte desse universo negro.

Segundo Serafim e Santos (2015) o jornalista procurou separar as religiões pesquisadas com um claro objetivo de diferenciá-las entre aquelas que contribuiriam

³ João do Rio era o pseudônimo que João Paulo Alberto Coelho Barreto adota em 1903 (quando começa a atuar no jornal *Gazeta de Notícias*), aos 22 anos. Famoso jornalista carioca do início do século XX, que nasceu em 5 de Agosto de 1881, na rua do Hospício, no Rio de Janeiro, filho de uma mulata com um positivista, e até o ano de sua morte, 1921, fez muito sucesso com suas crônicas acerca do cotidiano da cidade.

positivamente para o ideal de civilização da nova República com a “bondade”, a “honestidade”, etc., e aquelas que seriam o motivo da incivilidade e um problema para a “evolução” da sociedade, ao passo que eram ligadas a exploração da fé, crimes, perversões, vícios, loucura e histeria.

É importante salientar que dentre as religiões descritas por João do Rio, o catolicismo não foi posto em análise, desta maneira o jornalista se propõe a relacionar as religiões que estariam mais próximas ao catolicismo e conseqüentemente mais próximas do ideal de civilização. Esta ideia fica mais clara quando se observa sua análise sobre a experiência que teve com os evangélicos, na época representavam um pequeno grupo:

A única religião compatível com a nossa República é exactamente o evangelismo christão. Submette-se ás leis, préga o casamento civil, obedece o código e é, pela sua pureza, um esteio moral [...] os evangelistas serão muito brevemente uma força nacional, com chefes intellectuaes, dispondo de uma grande massa (JOÃO DO RIO, 1976: 104).

Bem diferente da abordagem que ele faz das religiões africanas. Demonstrando claramente que o seu discurso visava encontrar nas ruas da cidade o que seria de bom proveito para a República e conseqüentemente para o progresso do país. Totalmente de acordo com os ideais higienistas do período, que encontravam suas bases nos homens da ciência europeus.

Essa posição de João do Rio seria uma tentativa de identificar a quais grupos cada religião estava ligada, para assim traçar um panorama de civilidade dentro de cada crença. O que se assemelha ao “processo civilizador” de Norbert Elias (1994) que vê o mesmo procedimento ocorrendo na França quando a classe burguesa busca padrões de condicionamentos de comportamentos visando se afastar das classes baixas, “inferiores” e “primitivas”, segundo o autor essa padronização serviria para:

(...) expressar a auto-imagem da classe alta europeia em comparação com outros, que seus membros consideravam mais simples ou mais primitivos, e ao mesmo tempo caracterizar o tipo específico de comportamento através do qual essa classe se sentia diferentes de todos aqueles que julgava mais simples mais primitivos (ELIAS, 1994: 54).

É interessante notar que João do Rio está sempre preocupado em apontar a procedência dos crentes de cada religião, e com as religiões africanas não é diferente. Os frequentadores destes cultos eram tidos como falsificadores e criminosos, e os sacerdotes estariam preocupados unicamente com o ganho financeiro. Um exemplo disso é a avaliação que o jornalista faz em uma dessas crônicas, chamada “O Satanismo”. Observem abaixo como ele trata o “satanista” branco e os “satanistas” negros, no primeiro exemplo ele conta a entrevista que fez com um certo Dr. Justino, um homem branco de classe média, que explicou como os “feitiços” eram feitos:

-Animado do seu ódio, o mago dominava as partículas fluídicas do odiado, e praguendo acabava atirando a boneca ao fogo, depois de trespassal-a com uma faca. Nessa ocasião o odiado morria.

-E o choque de volta?

-Quando o enfeitado percebia, em lugar de consentir nas perturbações profundas do seu ser, aproveitava os fluidos contra o assassino e havia conflagração.

O magico, porém, podia envenenar o dente da pessoa, distender-se no ether e ir total-a (JOÃO DO RIO, 1976: 159).

Agora, mais à frente na mesma crônica, João do Rio destaca que o Satanismo agora era uma religião de negros, que teria sido degenerada pelos africanos e seus descendentes: “Hoje, os feiticeiros são negros, os fluidos de uma raça inferior destinados a um domínio rápido. Os malefícios satânicos estão inundados de azeite de dendê e de ervas de caboclos (JOÃO DO RIO, 1976: 160) ”.

Observem como são tratados os dois lados do “Satanismo”, coloco entre aspas porque claramente João do Rio, quando se refere aos negros, está tratando possivelmente do Candomblé. Percebam a diferença com que o jornalista trata de dois supostos seguidores do “Satanismo”. O primeiro, Dr. Justino, um homem branco de classe média, é chamado de “mago” e “mágico”, quando vai falar dos negros o tom muda e ele os chama de “feiticeiros”, “satânicos”, “raça inferior”. Aqui ele salienta as bases da República, o racismo estrutural que se apoiava no cientificismo para se tornar uma força estruturante dos países que se industrializavam e desejavam seguir em rumo ao progresso nos moldes europeus.

Essa diferença de tratamento vai muito além das páginas dos jornais. Lembro aqui que, visando se aproximar do ideal europeu, o Brasil adotou o princípio da laicidade do Estado, garantindo a liberdade de culto. Entretanto, as práticas religiosas africanas encontravam no Código Penal de 1890 uma barreira, que tinha como objetivo deixar claro que nada ligado aos negros seria tolerado no país, principalmente na então capital, o Rio de Janeiro, que via seu centro se modernizando nos moldes franceses. Essa perseguição vai desde o início da expulsão dessa classe empobrecida e negra do Centro da cidade com os “bota-abaixo” dos cortiços, até a criminalização da prática das religiões de matriz africanas, que neste período estavam divididas entre o Islamismo malê e o Candomblé. Essa criminalização constava diretamente no Código Penal, mas estava nas entrelinhas:

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos.

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor,

inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo 1^a Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas.

Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Parágrafo 2^o Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir as responsabilidades deles. (...)

Art. 158 – Ministras ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo.

Penas – de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar à pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade:

Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000.

Se resultar morte:

Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos

(COLEÇÃO DE LEIS DO BRASIL, 1890: 69).

A liberdade de culto era assegurada, porém era ilegal praticar o “espiritismo” a “magia” e “sortilégios”, assim como “praticar a medicina ilegalmente”, todas essas práticas eram relacionadas aos costumes religiosos de origem africana espalhados pela cidade. A medicina científica travou uma intensa perseguição contra curandeiros negros da cidade. Segundo Santos (2018) essa situação se deu pela reivindicação dos médicos ao monopólio da cura, entretanto, encontraram uma grandiosa barreira: a crença na feitiçaria era legitimada pelo imaginário popular, ou seja, a procura pela cura por meios “alternativos” era comum, ainda se levarmos em conta a dificuldade de acesso aos médicos neste período. João do Rio (1976) já tinha percebido isso em 1904, tanto que deixa transparecer sua insatisfação com essa situação:

Nós dependemos do feitiço. [...] Nós continuamos fetiches no fundo, como dizia o philosopho, mas rojando de medo deante do Feitiço africano, do Feitiço importado com os escravos, e indo buscar tremulos a sorte nos antros, onde gorillas manhosos e uma sucia de pretas cynicas ou hystericas desencavam o futuro entre kagados estrangulados e penas de papagaio. [...] O Feitiço é o nosso vício, o nosso goso, a degeneração. Exige, damos-lhes; explora, deixamos explorar, e, seja elle *maitre-chanteur*, assassino, larapio, fica sempre impune e forte pela vida que lhe empresta o nosso dinheiro (JOÃO DO RIO, 1976: 25-26)

João do Rio (1976), inclusive, descreve em algumas de suas conversas com valorixás e babalorixás da cidade, o quanto a população branca, alguns da alta sociedade, ia em busca da cura africana. Esta situação também é notada por Sampaio

(2000) quando mostra que clientela de Jucá Rosa⁴ incluía membros das elites brancas, que compartilhavam das mesmas crenças nas “magias africanas”.

Segundo Santos (2018) a citação desse Código Penal ao “baixo espiritismo” se dá em face de muitas figuras da política começarem a se juntar ao movimento kardecista, mais bem aceito do que as “magias africanas”, por se tratar de uma religião de origem francesa, portanto, ligada ao ideal civilizatório tão esperado pela sociedade burguesa do país. Maggie (1992) aponta que, nos processos analisados por ela, o que estava sendo criminalizado e perseguido era o uso desse espiritismo para “o mal”, visando a substituição da medicina científica pelo curandeirismo africano. Esta perseguição foi estampada nos jornais da época, que “comemoravam” a “limpeza” feita pela polícia na cidade.

O Candomblé da Rua de S. Cláudio

Com vista à polícia do 9º Districto

Agora que a polícia parece estar empenhada em sanear a cidade dos péssimos elementos que a infestam, configura-se-nos opportuno solicitar immediatas e energicas providencias no sentido de ser dado paradeiro ás scenas ignobeis e indecorosissimas de que é theatro a casa da rua de S. Cláudio n. 13, em que reside Salustiano de tal, empregado na Repartição Geral dos Télégraphos.

O referido individuo, associado a um tal Benedicto Ramos, um typo desocupado e perverso, entrega-se todas as segundas, quartas e sextas-feiras, á pratica das mais exquisitas feitiçarias, que é sempre acompanhada de defumadores e de uma barulhada infernal.

A vizinhança, já não podendo supportar os inconvenientes advindos de tão perigoso antro, pede por nosso intermédio, urgentes medidas das autoridades do 9º districto, afim de que seja dado cabo nos inquantificáveis abusos que praticam na casa em questão (*Gazeta de Notícias*, 2 de Abril de 1918: 2).

Nesta reportagem do jornal *Gazeta de Notícias* é possível notar o caráter denunciativo da tal casa de Candomblé da rua de S. Cláudio. Esta notícia leva à discussão da higienização da cidade, os “péssimos elementos que infestam” a cidade era a população negra, que deveria ser afastada das áreas centrais, e sua religiosidade reprimida e condenada por aqueles que desejavam se ver livres da barbárie e incivilidade estampadas na cor da pele dos “indesejáveis”.

A todo momento é defendida a visão dos cultos africanos como uma farsa para enganar os “brancos ingênuos”. João do Rio (1976) também acredita que estes cultos são falsificações, com o único intuito de arrecadar dinheiro. Em uma passagem ele diz: “o culto precisa de mentiras e de dinheiro. Todos os cultos [africanos] mentem e absorvem dinheiro. Os que nos desvendaram os segredos e a machinação morreram. Os africanos também matam (JOÃO DO RIO, 1976: 47)”. Com isso ele deixa clara sua crença no envolvimento destes africanos com a criminalidade e a falsificação.

⁴ Célebre feiticeiro negro do Rio de Janeiro Imperial, famoso por enfrentar a medicina científica com seu curandeirismo (SAMPAIO, 2000).

A perseguição ao Candomblé neste período era institucionalizada. Júlio Braga (1995) enxerga o Candomblé como um suporte permanente do processo de revitalização da identidade do negro, por conta disso a intensa repressão não pode somente ser vista como uma mera proibição religiosa, o que estava em jogo eram as forças civilizatórias negro-africanas que estavam sendo restauradas a partir do viés religioso destas pessoas.

A repressão ao Candomblé era um instrumento de poder da classe dominante contra a presença dos valores culturais considerados “primitivos” e que entravam na contramão do projeto civilizatório ocidental. Mesmo com a intensa repressão policial, os adeptos resistiam com a crença nos orixás por meio de diferentes estratégias, que, segundo Braga (1995) variavam entre o enfrentamento e a negociação, o que resultou em uma forma típica de resistência cultural, com a absorção de práticas e valores não tradicionais africanos, como foi o caso do Islamismo malê⁵ dentro dos Candomblés.

Sobre a religião malê, muito se tem mencionado sobre as comunidades formadas na Bahia, mas aqui será tratado sobre os grupos muçulmanos negros que habitavam ao Rio de Janeiro em conjunto com os seguidores do Candomblé. Um número alto de mestres malês chegou ao Brasil para serem escravizados, durante o século XIX. O que possibilitou a organização da religião, dentro das limitações do cativo, assim como sua sobrevivência e a propaganda. De acordo com Reis (2003) estes mestres malês foram os responsáveis pela abertura de escolas e casas de oração voltadas ao aprendizado da doutrina Islâmica.

Freyre (1995) observa que nestes espaços era comum a utilização de tintas azuis, importadas da África, que serviriam para os “feitiços e mandingas”. Eram utilizadas para escrever sinais cabalísticos em tábuas de madeira, que depois seriam lavadas e a água oferecida aos fiéis, que bebiam para “fechar o corpo”. A água também poderia ser lançada no caminho da pessoa que se quisesse enfeitiçar. Sobre esta prática Reis, Gomes e Carvalho (2010) ressaltam que eram comuns aos negros malês, como também a preparação de amuletos com inscrições do alcorão, figuras cabalísticas e encantações. Ao ser questionado sobre estas práticas Rufino⁶ descreve a conduta comum aos mestres malês: “para tanto, escrevia o nome do moço de frente para o da moça num dos lados de sua prancha de orações e encantos e ‘rezava’

⁵ Termo ao qual os africanos muçulmanos eram conhecidos no Brasil. Segundo Reis (2003) os africanos de etnia Yorubá chamavam assim aqueles que praticavam o Islã. No Rio de Janeiro eram conhecidos como mina.

⁶ Rufino José Maria foi preso em 3 de Setembro de 1853, em sua residência em Pernambuco. Ele era liberto de nação nagô, origem iorubá, era muçulmano, chamado de Abuncare (REIS; GOMES; CARVALHO, 2017: 9).

sobre o outro lado da mesma, quer dizer, escrevia fórmulas para amarrar casais (REIS; GOMES; CARVALHO, 2010: 310) ”.

Quando Rufino ou Abuncare foi preso, descreve Reis, Gomes e Carvalho (2010), foram encontradas em sua casa pranchetas, rosários (*tessubá*), papéis e livros manuscritos em árabe, além de penas de escrever e tintas de diversas cores, juntamente com um exemplar do Alcorão, livros de rezas, etc. Exatamente os mesmos objetos que João do Rio descreve na casa de um dos mestres malês em que ele este presente:

[...] vestem o *abadá* uma tunica branca de mangas perdidas, enterram na cabeça um *filá* vermelho, donde pende uma faixa branca [...]. Essas criaturas contam à noite o rosário ou *tessubá*, têm o preceito de não comer carne de porco, escrevem as orações numas taboas, as *atô*, com tinta feita de arroz queimado, e jejuam como os judeus quarenta dias a fio, só tomando refeição de madrugada e ao pôr do sol (JOÃO DO RIO, 1976: 5,6).

A presença dos negros minas no país gerava desconfiança e histeria ainda por conta da revolta de 1835. A população passou a temer aqueles que praticavam a religião malê. Neste período principalmente na Bahia, os negros “suspeitos de praticarem a feitiçaria malê” eram alvo de diversos abusos por parte do Estado além da violência física, diversas incursões policiais foram realizadas nas casas de africanos libertos ou não. De acordo com Reis (2003) foi uma verdadeira caça às bruxas, qualquer objeto encontrado que ligasse o indivíduo à crença malê tornava todos os moradores prisioneiros imediatamente.

Ao mesmo tempo em que estas práticas se tornaram comuns na província baiana, na capital do Império não fora diferente. Reis (2003) comenta que o reviste das casas de africanos foi adotado na cidade, qualquer “preto suspeito” era investigado, do mesmo modo que batuques e outras manifestações culturais africanas foram proibidas.

O viajante Al-Baghdadi⁷ (2001) relata esta perseguição aos muçulmanos na cidade do Rio de Janeiro, quando este vai ensinar algumas práticas do Islã à comunidade malê e eles o alertam, “se você usar seus trajes, nós não poderemos mais ir a sua casa, e sua utilidade se esvairá, pois se os cristãos souberem que você é muçulmano não de imaginar o mesmo de nós (AL-BAGHDADI, 2001: 19) ”.

O Islã praticado por estas comunidades de africanos malês da cidade ficou conhecido como misticismo malê. Alguns autores observam que este Islamismo era

⁷ Al- Baghdadi (2001) chega ao Brasil, por conta dos ventos que impulsionaram a embarcação a aportar no Rio de Janeiro. Ele percorre as ruas da cidade e descobre que sua religião também estava sendo praticada naquele local, por pequenas comunidades, que, segundo ele, não era o verdadeiro Islã. Estavam distanciados dos verdadeiros ensinamentos do Profeta, e por isso resolve permanecer para doutriná-los.

dotado de práticas místicas e esotéricas. Al- Baghdadi (2001) relatou a situação das comunidades muçulmanas em 1865:

Cada facção de muçulmanos tem um líder que dirige as questões do grupo. Ele chama-se Alfa ou Iman. (...) secretamente, eles não gostam uns dos outros. Cada um deles pretende atrair para si o lado oposto. Por várias vezes eu tentei intermediar as disputas entre eles e minimizar seus vícios. Estão completamente ocupados com a geomancia e a magia natural. Conhecem algumas palavras em língua Síria e batidas de língua. Cada líder faz uso desses recursos para atrair membros para seus grupos. Seu poder reside em sua severidade. Eu juro diante deles que essas são ciências sem benefício. Eu lhes disse isso várias vezes e procurei mostrar-lhes que é ilícito lidar com essas mentiras. Eles demonstraram obediência, mas eu suspeito de que isso seja somente para me satisfazer. É impossível erradicar essa maneira como eles vivem (AL-BAGHDADI, 2001: 8).

Décadas mais tarde João do Rio também revelaria o misticismo contido no Islamismo praticado no Rio de Janeiro. Ele chega a afirmar que os africanos malês “são mahometanos com um fundo de mysticismo (JOÃO DO RIO, 1976: 5)”. Assim sendo a crença malê permaneceu no âmbito místico desde as considerações de Al- Baghdadi em 1865, até a matéria jornalística de João do Rio em 1904.

Em diversos momentos durante a leitura das crônicas de João do Rio (1976) me deparo com alguns nomes de personalidades ora tidas como seguidoras do Candomblé, ora muçulmanas. Além disso, as duas práticas religiosas são colocadas sob o mesmo prisma, o da feitiçaria. De acordo com Bourdieu (2007) existe uma certa tendência em relacionar as práticas e representações dos grupos populares à magia e feitiçaria. Segundo esta linha de pensamento os detentores do monopólio da gestão do sagrado (dominadores) e os leigos (dominados) definidos como profanos, são a chave para se entender o princípio desta contradição entre sagrado e profano:

Uma vez que a religião [...] está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada [...] (BOURDIEU, 2007: 43).

Ao utilizar como referência a religião dominante, o catolicismo, João do Rio (1976) indica que as religiosidades africanas não passam de feitiçaria. Segundo Serafim e Santos (2015) o que se tinha como noção de religião “civilizada” era o catolicismo por conta disso, João do Rio (1976) tratou de definir as tudo o que era costume dos negros como curandeirismo e feitiçaria, ao mesmo tempo em que as religiões que aparentavam similaridades com o catolicismo, eram tidas como auxiliares ao progresso da sociedade.

Desde o período colonial, as religiosidades de matriz africana ocuparam uma posição de subalternidade em face da hegemonia do catolicismo. Para a ortodoxia da Igreja, as práticas rituais afrodescendentes eram superstição, feitiçaria, idolatria, magia, nunca religião (PARÉS, 2018: 400-401).

Parés (2018) considera que a busca pelo ideal civilizatório trouxe às religiões africanas uma demonização por parte das igrejas, patologização por parte da medicina e criminalização por parte dos códigos penais, além de ser “denunciada” pelos jornalistas, como João do Rio.

Sem saber, João do Rio retratou os últimos fiéis da religião malê no Rio de Janeiro, ao mesmo tempo em que aproxima a religião malê ao Candomblé. O jornalista observa práticas comuns, assim como os mesmos atores. Alguns personagens das crônicas ora eram tidos como alufás, ora eram ligados ao Candomblé. Um exemplo é a história de João Alabá⁸, descrito como um pai de santo que utilizava em suas práticas “dous negros nus com o tessubá, rosario, na mão, à hora de meia noite (João do Rio, 1976: 55)”. O tessubá se assemelha a um rosário católico, e os muçulmanos costumam utilizar em suas rezas.

Outro exemplo dessa visão unificadora entre muçulmanos e praticantes do Candomblé é a história de um certo Henrique Assumano⁹ Mina do Brasil, ora tido como um famoso alufá, ora um respeitado babalorixá. Era radicado do Rio de Janeiro e pertencente a comunidade da Pequena África, entre fins do século XIX e início do XX:

As informações biográficas sobre Assumano são esparsas ou mesmo conflitantes. Em alguns momentos, ele é descrito como um famoso pai-de-santo e, em outros, como um negro malê, o “príncipe dos alufás”, o líder islâmico que trabalhava com os astros e costumava passar dias em jejum. Dessa forma, Assumano Henrique Mina do Brasil, que trazia grafado em seu nome a descendência “mina”, parecia transitar por práticas religiosas que remetiam às tradições da África Ocidental, região de onde vieram seus pais (FARIAS, 2002: 2).

Assumano chegou a ser processado pelo artigo 157 do Código Penal de 1890, com a acusação de falso espiritismo e cartomancia, mas o processo acabou sendo arquivado. Alguns objetos foram apreendidos em sua casa, tais como: um par de chifres de carneiro, três caramujos grandes, um pedaço de pele de cabra e fios de cabelo, além de “receitas em caracteres arábicos”. Farias (2002) ainda comenta que Pai Assumano já era conhecido da polícia, por se destacar como o famoso “protetor espiritual” do sambista Sinhô e de José do Patrocínio.

⁸ João Alabá tinha seu terreiro na rua Barão de São Félix, próximo ao famoso cortiço Cabeça de Porco. Seu terreiro ficou famoso por confirmar Tia Ciata de Oxum como *yalorixá*. Foi iniciado na Bahia, e morreu em 1924, tendo sua casa de Candomblé fechada. Após isso, Dona Pequena d’ Oxaguia e seu marido Vicente Bankolê herdaram os assentamentos de Alabá e com a ajuda de Yá Davina (personagem importante na história da formação do Candomblé no Rio de Janeiro) inauguraram outro terreiro, primeiramente no bairro de Bento Ribeiro (Zona Norte do Rio de Janeiro) e depois é transferido para o município de Mesquita (Nova Iguaçu), Baixada Fluminense, em 1993, com o nome de Casa Grande de Mesquita (<http://antigo.acordacultura.org.br/herois/heroi/tiaciata>).

⁹ O nome “Assumano” é o abasileiramento do antropônimo Ansumane ou Ussumane (do árabe Othman ou Utmân), usual entre muçulmanos da antiga Guiné Portuguesa (LOPES, 2005: 4).

Assim como Assumano, diversos outros personagens são descritos como transeuntes entre as duas religiões. Durante a formação do Candomblé, ainda no início do século XX, as duas crenças coexistiram e sofreram influência mútua entre si.

As conexões entre estes dois grupos eram bem comuns no cotidiano da cidade. Os muçulmanos ora ou outra eram vistos em festas e rodas de samba com baianos seguidores do Candomblé. Tio Sani, ou Sanin, por exemplo, era um desses malês que conviviam com o povo de orixá. Muniz Sodré e Luís Felipe de Lima (1996) descrevem Sanin como uma importante figura para a formação do Candomblé Kétu¹⁰ no Rio de Janeiro, no bairro da Saúde, em 1895, juntamente com mãe Aninha¹¹, importante yalorixá¹², fundadora do Ilê Opô Afonjá. Outro personagem que se fazia muito presente nas duas religiões era João Alabá, mencionado acima, conhecido como o sacerdote responsável pela manutenção do terreiro fundado com a ajuda de Sanin. Ele era conhecido pelos meios midiáticos pelo fato de praticar “feitiços” utilizando conhecimentos malês, ora tido como Alufá, ora babalorixá.

Além disso, João do Rio explica que os dois grupos religiosos falavam a mesma língua, o Yorubá, entretanto eram inimigos:

Os Alufás não gostam da gente de santo a que chamam auauadó-chum; a gente de santo despreza os bichos que não comem carne de porco, tratando-os de malês. Mas acham-se todos relacionados pela língua, com costumes exteriores mais ou menos idênticos e vivendo da feitiçaria. Os Orixás fazem sacrifícios, afogam os santos em sangue, dão-lhes comida [...] (JOÃO DO RIO, 1976: 7).

Outro ponto em comum eram as perseguições. Ambas as religiões eram proibidas na cidade e seus fiéis eram vistos como criminosos perigosos. Agenor Miranda (2000) lembra também que neste período os Candomblés eram constantemente perseguidos, sendo um dos motivos que levaram ao afastamento das casas de Candomblés do Centro do Rio. Inúmeros praticantes de Candomblé e Alufás¹³ malês foram presos.

¹⁰ É a maior e mais popular nação de Candomblé, de origem Yorubá. De acordo com a História oral, teve seu início na Bahia com a escravização de 3 princesas advindas de Oyó e Ketu, que abriram o primeiro terreiro ketu que se tem notícias, o Candomblé da Barroquinha.

¹¹ Mãe Aninha de Xangô foi a fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá na Bahia, e esteve no Rio de Janeiro onde abriu uma casa de Candomblé no bairro da Saúde, juntamente com Bamboxê e Oba Siniá, em 1910. Em 1925, volta ao Rio de Janeiro e, no Santo Cristo, inicia sua primeira filha de santo da cidade, Conceição de Omulu. Com seu falecimento, em 1938, Agripina de Souza de Xangô herda o axé e o transfere para Coelho da Rocha (ROCHA, 2000: 25).

¹² “mãe dos segredos do Orixá”, Ya = mãe; ola= segredo; Orisà = Orixá.

¹³ Alufá era o nome dado ao mestre malê, o clérigo, segundo a versão Yorubá do termo sudanês ocidental alfa. Em árabe significava o mesmo que mu'allim, marabout ou alim. (REIS, 2003: 605) Segundo Lima (2009: 196) Alufá significava “sacerdote de Ifá” na língua Yorubá, e foi largamente utilizado para identificar os mestres malês.

Nina Rodrigues (1977) em conversa com um casal de negros muçulmanos na Bahia, à sua época, descobre o grande ressentimento com que os seguidores do Islamismo veem a ligação entre sua religião e o Candomblé. O temor era de serem confundidos com feiticeiros, igualmente os seguidores do Candomblé. Ao mesmo tempo em que desejavam se distanciar da imagem de fetichistas, os negros malês eram muito reconhecidos pela fabricação de mandingas, amuletos que serviam para proteção do usuário, e assim como o Alufá Rufino, já mencionado, eram procurados por negros cristianizados e negros seguidores do Candomblé, visando a aquisição destas peças.

As mandingas eram bolsinhas que carregavam em seu interior papéis com sinais cabalísticos ou passagens do Alcorão, visando a proteção de quem a utiliza. Em uma destas mandingas Nina Rodrigues (1977) buscou traduzir o que estava escrito neste papel:

A tradução destes versetos é a seguinte:

"129. — Um profeta veio para vós, um profeta tomado entre vós. Vossas iniquidades lhe pesam, ele deseja ardentemente ver-nos crentes. Ele é cheio de bondade e de misericórdia ".

"130. — Se eles se afastam (de teus ensinamentos), dize-lhes: "Deus me basta. Não há outro Deus senão ele ".

"Pus nele a minha confiança; é o possuidor do grande trono (isto é, o trono da majestade divina) (RODRIGUES, 1977: 72) ".

Estes versos só poderiam ser entendidos por sacerdotes ou Alufás, mas eram largamente comercializados nas cidades. No século XX João do Rio menciona esse comércio e dar a entender que sua utilização era bastante comum entre os negros do Rio de Janeiro:

Quantas orações andam por aí impressas em folhetinhos maus, vendidas nas grandes livrarias e nos alfarrabistas, exportadas para a província em grossos maços, ou simplesmente manuscritas, de mão em mão, amarradas ao pescoço dos mortais em forma de breve! Há nessa estranha literatura edições raras, exemplares únicos que se compram a peso de ouro; orações árabes dos negros muçulmins, cuja tradução não se vende nem por cinqüenta mil réis; orações de pragas africanas, para dizer três vezes com um obi na boca; orações para todas as coisas possíveis e impossíveis (JOÃO DO RIO, 1995: 21).

Priscila Mello (2009) explica que a adoção dos caracteres árabes para a confecção destes amuletos está ligada a ideia de proteção do corpo e também do espírito, evitando o esquecimento de sua cultura e suas origens. Essa visão da autora está de acordo com a percepção de Lovejoy (2002) no que tange ao papel da escrita para os grupos de negros muçulmanos, segundo o autor, a difusão da escrita árabe estava ligada a preservação do sentimento de comunidade entre eles.

Mesmo assim, estes dois grupos eram vistos de forma uniforme. Esta situação pode ser explicada pela teoria barthiana dos grupos étnicos. Os grupos étnicos constroem sua etnicidade na relação com os não-membros, ou seja, estes grupos, para existir, dependem da definição dos *outsiders*, o que acaba por causar uma

redefinição a todo instante. O modo como um grupo se define só tem sentido quando é reconhecido pelos não-membros ou por outros grupos. O rótulo empregue a um grupo passa a ser a característica conhecida, é a forma deste grupo existir. A etnicidade do grupo dos alufás está diretamente ligado ao grupo dos orixás, a existência de um está ligada ao outro.

As fronteiras internas destes grupos só são reconhecidas pelos membros dos mesmos, ao passo que a sociedade branca em geral os enxerga com uma visão uniforme. Entretanto, há de se levar e conta que os membros destes grupos transitavam entre si, o que pode ser explicado pelas ideias de Poutignat e Streiff-Fenart (1998) que acreditam na dissolução das fronteiras com o passar do tempo, tornando-se mais flexíveis ou mais rígidas. Como neste caso, em que, mesmo João do Rio afirmando que os dois grupos religiosos eram inimigos, a história dos membros diz outra coisa, que essa fronteira em algum momento se tornou flexível, ou nunca existiu de fato. O que importa aqui é deixar claro que os dois grupos coexistiram nas ruas do Rio de Janeiro e enfrentaram juntos uma enorme perseguição da sociedade burguesa que se declarava como a detentora do ideal civilizatório.

Velloso (1989) vê a cidade do Rio de Janeiro como um local perfeito para o encontro dessas duas culturas africanas. Após a abolição a cidade viu a população negra sofrer um significativo aumento com a chegada de imigrantes baianos em busca de melhores condições de vida. O Rio foi procurado, além de ser a capital do país, pelo certo ar de familiaridade que alguns de seus descendentes moradores da cidade passavam aos conterrâneos.

Primeiramente as áreas centrais da cidade foram ocupadas: Gamboa, Saúde, Santo Cristo, etc. Assim que chegavam tratavam de procurar por nomes conhecidos, por conta disto Velloso (1989) identifica a Pedra do Sal como o local de encontros com os recém-chegados. Nestes locais eram tecidas redes de solidariedade e ressignificações culturais. A autora aponta que estes locais eram conhecidos como a casa das “tias” e lá era um espaço de reunião de negros onde poderiam estar em contato com seus ramos culturais, segundo Velloso (1989) “Aqui a ‘grande família’ se realiza via candomblé, que é um dos herdeiros do sistema de filiação étnica. Seus membros pertencem à mesma família: a família de santo. Esta seria a substituta da linhagem africana para sempre desaparecida (VELLOSO, 1989: 214) ”.

É importante destacar que o Rio de Janeiro da *Belle Époque* era uma cidade negra! Mesmo com as inúmeras ações da República visando esconder a “marca da degeneração”, representada na figura do negro. Neste período, os jornais se vangloriavam pela chegada da modernidade, que na verdade era a expulsão do elemento indesejado, o negro.

“-Queriam as obras, sim, mas a seu tempo... Mas em que tempo? Pergunto eu. Seria possível esperar mais, e esperar pelo que? O Rio de Janeiro estava perdendo os fóros de cidade civilisada. Entretanto o Rio de Janeiro é o Brasil. O estrangeiro que aqui desembarca, de passagem num transatlântico, leva de sua rápida visita à nossa desprovida cidade uma triste ideia de todo nosso país. E esse estrangeiro, como milhares de outros que por aqui passam, é uma voz a proclamar nos serões de família e nas rodas de amigos o nosso descrédito. (...) procurar tornar o Rio de Janeiro, pois uma cidade moderna, confortável, e civilisada, é a necessidade indeclinável e inadiável do nosso problema econômico (...). E quando o Rio de Janeiro deixar de ser a cidade que ainda hoje é, eu lhes direi o que será o Brasil (*Revista Renascença*, Maio de 1904: 84, 85) ”.

A reforma, que tinha como princípio o extermínio de epidemias e embelezamento da cidade, determinada pelo então presidente Rodrigues Alves sob responsabilidade de Pereira Passos e Oswaldo Cruz, acabou por fim, causando a miséria urbana. Mais uma vez, a *Revista Renascença* comemorava as demolições das moradias da população empobrecida e a expulsão dos mesmos do centro da cidade:

“Este é o primeiro passo; o mais virá depois. Numa cidade onde as casas não sejam acachapados barracões indecentes e infectos, e as ruas não sejam esburacadas aglomerações de pedras e lagedos, a população deixará de ser esse ajuntamento de maltrapilhos em mangas de camisa e pés descalços, com que nos acotovelamos a cada instante (*Revista Renascença*, Maio de 1904: 86) ”.

Essa higienização da cidade se confunde com os primeiros passos, do século XX, à intolerância religiosa. Segundo Santos (2018) o processo da intolerância religiosa está diretamente ligado à dominação social, política e religiosa, em que as religiões são divididas por uma ótica dualista, entre “boas” e “más”, e as religiosidades africanas seriam o mal a ser combatido pelas forças do governo. A degeneração deveria ser extinta do país.

Santos (2018) enxerga essa intolerância a partir da laicização do Estado, que veio acompanhada do discurso da moral cristã. Fato que permite entender o discurso oculto (SCOTT, 1992) de alguns representantes da elite branca que buscavam a cura nas “magias africanas”, todavia, no discurso público condenavam, menosprezavam e desqualificavam estas crenças. Estando de acordo com a visão ocidentalizante que cria uma imagem primitiva e arcaica, que representava o passado da humanidade, de tudo o que fosse ligado ao negro.

As raízes da intolerância religiosa vivenciada pelas duas religiosidades africanas da *Belle Époque* tiveram como apoio e propagandista toda uma elite intelectual, particularmente de médicos e jornalistas. Santos (2018) acredita que estes indivíduos foram os responsáveis por cristalizar estigmas e preconceitos contra todo o modo de vida do negro, principalmente suas religiões.

Esta preposição repercute na referida obra de João do Rio. As crônicas escritas sobre os espiritismos que existiam no Rio de Janeiro destacam a ideia de que o negro

teria degenerado a religião espírita francesa. O jornalista divide em dois segmentos o espiritismo: “Espiritismo entre os sinceros” e “ Os Exploradores”. O primeiro grupo era composto pela nata da sociedade intelectual, personalidades importantes do país e cientistas em geral, já o segundo grupo, era formado pelos negros que tinham sua religiosidade ligada ao chamado “baixo espiritismo”:

Se na sociedade baixa, centenas de traficantes enganam a credulidade com uma inconsciente mistura de feitiçaria e catholicismo, entre a gente educada ha um numero talvez maior de salas onde estudam o phenomeno psychico e a adivinhação do futuro, com correspondencia para Londres e um ar superiormente convencido (JOÃO DO RIO, 1976: 214).

Ainda nesta primeira parte, é interessante notar os adjetivos com que João do Rio se refere ao “espiritismo científico”, formado por indivíduos elegantes, a utilização da palavra *médium* para se referir àqueles que recebiam a presença de algum espírito, crentes dotados de virtudes e caridosos, que podiam curar com a força de Deus e da caridade. Além disso, os fenômenos espíritas são descritos por ele com o nome de psicologia transcendental, magnetismo, desdobramentos, o que é totalmente diferente dos termos utilizados para falar do “outro espiritismo”.

“Os Exploradores” começa já com o objetivo de distinção do citado acima: “É preciso, porém, não confundir o espiritismo verdadeiro com a exploração, com a falsidade, com a credice ignorante (JOÃO DO RIO, 1976: 227) “. Segundo o jornalista, a bondade desse espiritismo verdadeiro foi substituída pela feitiçaria e a magia africana, exploradores da fé dos mais pobres, com cultos sem honestidade e recheados de fetichismo, loucura e “hysteria”. As casas onde funcionavam essas sessões foram chamadas de “abysmo torturante” onde funcionavam todo tipo de perversões e prostituição. Os frequentadores são descritos como pessoas de “baixa classe” dados à credice.

O que é importante ressaltar sobre essas duas diferentes descrições é a moral cristã sendo utilizada sempre como ponto de partida para a análise das religiões em geral. Tudo o que se aproxima do ideal cristão civilizado é dotado de virtudes, enquanto que ao negro sobram as falsificações da religião Espírita, Católica e até mesmo, vimos mais acima, do Satanismo. A utilização dessa moral vai permear toda a (re) existência do Candomblé, até os dias atuais, com o advento das religiões neopentecostais com seus discursos agressivos e de combate às religiões de matrizes africanas¹⁴ (SANTOS, 2018: 73).

Tanto essa obra de João do Rio, quanto essas notícias dos jornais da época, é o que nos proporciona compreender as contradições existentes, de um lado, a nova

¹⁴ Santos (2018) vê essa ascensão do neopentecostalismo a uma descaracterização de símbolos da cultura negra, que paradoxalmente passam a ser incorporados nas práticas evangélicas, dissociadas de sua relação com a cultura e religiosidade negras, ex: Capoeira gospel, o bolinho de Jesus, etc (SANTOS, 2018: 73, 74).

República e seus ideais civilizatórios de “limpeza” social, de outro, a massa marginalizada, em sua maioria negra, que habitava os porões da cidade, e incomodava. É importante resgatar essas “memórias clandestinas” (POLLAK, 1989) daqueles que foram perseguidos por conta de sua religião e de seus costumes que subvertiam a concepção da civilidade europeia.

As memórias subalternas de Pollak (1989) nos servem como motor para buscar no interior da História as memórias esquecidas que ficaram a tanto tempo indizíveis, invisibilizadas por uma História Oficial com valores eugênicos da época. A partir dos laços de solidariedade entre estas pessoas perseguidas e silenciadas que foi possível conhecermos, hoje, suas histórias. Diversas etnias se reuniram em torno do Candomblé, até mesmo os que professavam a fé de Allah. Suas identidades sofreram ressignificações quando entraram em contato com as demais identidades negras da cidade, a partir das experiências em comum do cativo (BEZERRA, 2010).

Documentação

Biblioteca Nacional: Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

Gazeta de Notícias

Revista Renascença

Senado Federal: Código Penal de 1890. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890.

<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>

Bibliografia

AL- BAGHDADI, Abd Al- Rahman. *The Amusement of the Foreigner*. Tradução de Yacine Daddi Addoun e Rennée Soulodre- La France. Canadá: York University, 2001.

BEZERRA, Nielson Rosa. *Mosaicos da Escravidão: Identidades africanas e Conexões Atlânticas do Recôncavo da Guanabara (1780-1840)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense/ Departamento de Pós-Graduação em História, 2010 (Tese de Doutorado).

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRAGA, Júlio. *Na Gamela do Feitiço: Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador- Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FARIAS, Juliana Barreto. *Cultura Identidade e Religião Afro-brasileira na Cidade do Rio de Janeiro -1870-1930: Cenários e Personagens*. X Encontro Regional de História- ANPUH-RJ. História e Biografias- Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala- Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 30ª Ed, 1995.

JOÃO DO RIO. *A Alma Encantadora das Ruas*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

_____. *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, Coleção Biblioteca Manancial nº 47, 1976.

LIMA, Cláudia Maria Rocha. Heranças Muçulmanas No Nagô De Pernambuco: Construindo Mitos Fundadores Da Religião De Matriz Africana No Brasil. *Revista Brasileira de História das Religiões*: Ano I, n. 3, 2009.

LOPES, Nei. A Presença Africana na Música Popular Brasileira. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 50, 2005.

LOVEJOY, Paul E. Identidade e a Miragem da Etnicidade. *Afro- Ásia*: n. 27, 2002.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MELLO, Priscila Leal. *Leitura, Encantamento e Rebelião: O Islã Negro no Brasil (Século XIX)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense/ Departamento de Pós-Graduação em História, 2009 (Tese de Doutorado).

PARÉS, Luis Nicolau. *Religiosidades, em Dicionário da Escravidão e Liberdade*. Organizado por SCHWARCZ, Lília M.; GOMES, Flávio. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Rio de Janeiro: *Estudos Históricos*: v. 2, n. 3, 1989.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

REIS, João José; GOMES, Flavio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. *O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-c. 1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Rebelião Escrava no Brasil- A História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ROCHA, Agenor Miranda. *As Nações Kêtu: Origens, Ritos e Crenças: Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Nacional: vl. 9, 1977.

SCOTT, James C. *A Dominação e a Arte da Resistência: Discursos Ocultos*. Lisboa: Livraria Letra Livre, 1992.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A História do Feiticeiro Jucá Rosa: Cultura e Relações Sociais no Rio de Janeiro Imperial*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas/ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2000 (Tese de Doutorado).

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. *Marchar não é Caminhar: Interfaces Políticas e Sociais das Religiões de Matrizes Africanas no Rio de Janeiro Contra os Processos de Intolerância Religiosa (1950-2008)*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2018 (Tese de Doutorado).

SERAFIM, Vanda Fortuna; SANTOS, Thauan Bertão dos. João do Rio e a Representação das Crenças Religiosas na Obra "As Religiões no Rio" (Rio de Janeiro-Primeira República). *Revista del CESLA*, 2015.

SODRÉ, Muniz; LIMA, Luís Felipe de. *Um Vento Sagrado: História de Vida de um Adivinho da Tradição Nagô- Kêtu Brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

_____. *Reinventando a Cultura: A Comunicação e Seus Produtos*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *As Tias Baianas Tomam Conta do Pedaco: Espaço e identidade Cultural no Rio de Janeiro*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1989.