

# ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

## GALERIA DOS FEITICEIROS: RELIGIOSIDADES PRETAS, IDENTIDADES E RESISTÊNCIA NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO- 1890-1930

Thamires Guimarães

Doutoranda em História pela UFF  
[guimaraesthamires@id.uff.br](mailto:guimaraesthamires@id.uff.br)

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo investigar as identidades pretas, a resistência e as religiosidades na cidade do Rio de Janeiro em um período onde a população negra vivia a liberdade, mas ainda sofrendo vários impactos dos tempos do cativo. Durante o início do período republicano a repressão sobre a população negra ficou cada vez mais intensa, sobretudo no que se refere às suas expressões culturais e religiosas. As dimensões entre a repressão e a resistência estão nas fontes jornalísticas e os inquéritos policiais da época. A visão que a sociedade da chamada Belle Époque carioca sobre os sacerdotes e as casas das religiosidades africanas baseada em valores europeus de civilidade e limpeza social levaram os periódicos e a literatura de época trata-los por casas de feitiçaria e seus feiticeiros. O principal ponto de partida desse artigo é a Galeria dos Feiticeiros, uma coluna publicada nos noticiários do Rio de Janeiro, no início do século XX.

**Palavras-chaves:** Identidades-Religiosidades-Resistência

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Num Domingo do dia 20 de março de 1904 o jornal *Gazeta de Notícias* anunciava sua nova reportagem, baseada no conjunto de crônicas de sucesso publicadas anteriormente por João do Rio, intitulado “As Religiões no Rio”, a Galeria dos Feiticeiros. Nestas crônicas o jornalista se propõe a investigar as inúmeras religiões que existiam na cidade do Rio de Janeiro. Nos primeiros capítulos João do Rio escreve sobre o que ele chamou de “O Mundo dos Feitiços”, uma série de crônicas que descreviam suas andanças pelos locais onde a população preta da cidade praticava suas religiosidades, seja nos Candomblés, seja nas casas onde ainda se praticava o Islamismo malê<sup>1</sup>. Essas crônicas eram publicadas pelo jornal *Gazeta de Notícias* e se transformaram em um estrondoso sucesso, que levou João do Rio à glória da profissão de jornalista e repórter.

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, filho de uma descendente de escravizados com um positivista, e que até o ano de sua morte, 1921, fez muito sucesso com suas crônicas acerca do cotidiano da cidade. Em caráter denunciativo, o jornalista mostrou as contradições de uma cidade que seria o exemplo de modernidade no Brasil, mas que em seu meio urbano abrigava todos os tipos pessoas e culturas que não combinavam com essa nova fase do país e que “levariam ao atraso”.

Paulo Barreto fez parte de uma substancial mudança no jornalismo brasileiro da época. A imprensa, que antes se regozijava em escrever de forma austera e imponente, se dedicando a uma escrita claramente voltada às elites, no início do novecentos tem uma virada substancial. No lugar da sisudez do oitocentos o jornalismo passa a ser de caráter comercial, ou seja, tem-se o interesse de captar as massas urbanas, o que significava um maior dinamismo em uma linguagem acessível.

---

<sup>1</sup> Opto por utilizar o termo malê para identificar sobre qual Islamismo estou tratando. O Islamismo malê tem diferenciações do Islamismo tradicional, a doutrina islâmica praticada pelos africanos e seus descendentes no Brasil tem particularidades, sendo visto, por João do Rio, como um Islamismo recheado de práticas místicas.

# ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Os jornais que se destacaram nessa nova perspectiva foram o *Gazeta de Notícias* e *O Jornal do Comércio*, o primeiro era um dos mais famosos da época, por se tratar do local onde João do Rio fez seu nome escrevendo diversas crônicas a respeito da massa urbana da cidade do Rio de Janeiro, descrevendo os atores e a forma de vida daqueles que foram atropelados pelas inúmeras reformas e pela “limpeza” social defendida pelo novo governo republicano. Com destaque aos ex-escravizados e seus descendentes<sup>2</sup>.

Esta nova forma de se fazer jornalismo encaixou-se muito bem as reformas empreendidas pelo governo republicano. O jornalismo passaria a se tornar um item de consumo por um público urbano que desejava cada vez mais ajustar-se aos ideais civilizatórios modernos. A notícia passa a ser um produto destinado a incitar a curiosidade do público, ao mesmo tempo em que busca satisfazê-las, a partir desta ótica pode-se dizer que o jornalismo deste período é voltado ao entretenimento e informação.

Voltando a reportagem, a Galeria dos Feiticeiros traz os nomes, a caricatura e alguns dados sobre três personagens: Emanuel Ojô, Abubaca Caolho e Zebinda, esses três já eram personagens conhecidos das crônicas de João do Rio. Eles seriam os representantes da imoralidade e da criminalidade, traços indesejados pela nova República e a sociedade moderna.

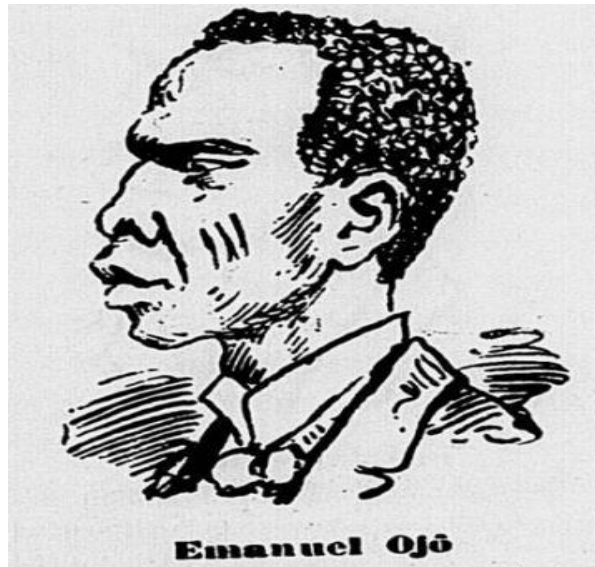
## OS FEITICEIROS

Foi tal a curiosidade despertada pelos artigos de João do Rio sobre nossos feiticeiros, que damos hoje alguns retratos dos mais temíveis exploradores da credulidade pública. O feiticeiro não tira nunca o retrato, para não ser vítima de feitiço em imagem. Uma dessas caras, incrivelmente feias, queimada e pulverizada ao vento com certas e determinadas rezas pode levar a morte aos indivíduos retratados [...] (*Gazeta de Notícias*, 20 de março de 1904, p. 5).

---

<sup>2</sup> BULHÕES, Marcelo. João do Rio e os Gêneros Jornalísticos no Início do Século XX. p. 79

# ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021



**Imagem 1:** Caricatura de Emanuel Ojô. Notem as grandes dimensões do nariz e da boca, comumente utilizado, na época, para representar pessoas negras. Além disso, notem as escarificações nas bochechas. **Fonte:** *Gazeta de Notícias*, 1904, p. 5.

## EMANUEL OJÔ

É filho de um relojoeiro na África, em Lagos. Mais ou menos rico, mas perdulário, polígamo, gastando muito, andando sempre a cavalo, era preto, elegante, o príncipe de Sagan de carapina. Quando o cobre diminuiu, fez-se trabalhador de estiva e nem um seu parente, rei de uma tribo do interior, rei dos Ifé, conseguiu minorar-lhe as agruras do trabalho.

Ojô, que entre ingleses é simplesmente o Schmidt, não acreditava muito em feitiço, temendo-o, entretanto. Nesse estado do ceticismo, o negro comprava os feitiços novos, todas as inovações da alquimia africana.

Um dia, cansado de trabalhar, veio para o Brasil, onde aprendeu o “alicuri dos alufás”. Todos o respeitam e dizem-se seus parentes. Só um lhe tem raiva, o celebre João Mussé.

Ojô é o consultor técnico dos pretos; na sua casa é que se dão as reuniões dos feiticeiros, que se resolvem as contendas, que se escrevem cartas, que se resolve quem há de morrer. Contam-se desse negro e da sua tenda de feitiço coisas pouco morais. Ojô tem agora em casa o africano Sanim que chegou da África, fingindo ter feitiços novos, entre os quais o feitiço do marimbondo, o marimbondo que leva a morte e o Ipê praga, pauzinhos com pimenta da costa, que custam apenas 150\$000 (*Gazeta de Notícias*, 20 de março de 1904, p. 5).

O primeiro personagem dessa galeria é Emanuel Ojô, importante figura para os negros da cidade, uma vez que sua casa era o ponto de referência para aqueles que vinham da Bahia tentar a vida na então capital do país. Era considerado um negro rico, por isso conseguia ajudar aos demais que se aventuravam a vir para a cidade. Chegou a abrigar personalidades ilustres como Abubaca Caolho. João do Rio chega a conhecer a casa de Ojô e a descreve da seguinte maneira: “A sala tinha areia no

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

assoalho, os móveis concertados indicam que Ojô vive bem. Numa cadeira um fato branco engomado, e mais longe o chapéu de palha atestava a presença do feiticeiro” (JOÃO DO RIO, 1976, p. 53). O jornalista ainda cita diversos “feiticeiros” famosos que viviam na casa de Ojô, dentre eles está Sanin. Sua casa estava localizada na rua dos Andradas, no Centro do Rio.

Tio Sani, ou Sanin era um malê que convivia com o povo de orixá. Muniz Sodré e Luís Felipe de Lima (1996) descrevem Sanin como uma importante figura para a formação do Candomblé Kétu<sup>3</sup> no Rio de Janeiro, no bairro da Saúde, em 1895, juntamente com mãe Aninha, importante yalorixá, fundadora do Ilé Opô Afonjá.

Além disso, a reportagem deixa claro que Ojô teria aprendido o “alicuri dos alufás<sup>4</sup>” no Brasil e não em sua terra natal, Lagos. Há grandes chances de Ojô ser de origem Yorubá, muito por conta das informações contidas na reportagem do jornal, que diz que sua família residia na cidade sagrada dos Yorubás, Ifé. Além de ter feito o caminho reverso, ou seja, de acordo com a reportagem, ele decidira vir ao Brasil por conta própria.

Um número alto de mestres malês<sup>5</sup> 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.

Em outro momento o jornal dá a entender que Emanuel Ojô seria visto como uma espécie de líder pelos demais pretos que viviam da religiosidade afro carioca. Depois do conjunto de crônicas de João do Rio ser publicado, no dia 13 de março de 1904 o jornal alertava que os “feiticeiros” expostos na reportagem iriam se reunir na casa de Ojô, na

---

<sup>3</sup> 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 três princesas advindas de Oyó e Ketu, que abriram o primeiro terreiro ketu que se tem notícias, o Candomblé da Barroquinha.

<sup>4</sup> 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, p. 605). Segundo Lima (2009, p. 196) Alufá significava “sacerdote de Ifá” na língua Yorubá, e foi largamente utilizado para identificar os mestres malês.

<sup>5</sup> Termo ao qual os africanos muçulmanos eram conhecidos no Brasil. Segundo Reis (2003, p. 605) os africanos de etnia Yorubá chamavam assim aqueles que praticavam o Islã.

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

rua dos Andradas, próximo ao largo do Capim, para elaborarem estratégias de sobrevivência frente aquela situação em que se encontravam, tendo seus endereços e nomes expostos nas páginas da *Gazeta de Notícias*, precisavam descobrir quem era um tal Antônio, informante de João do Rio durante suas andanças pelos locais sagrados da religiosidade afro carioca. O jornal descreve Ojô como

[...] é um preto que se veste de branco, fala inglês, para sempre a porta do Globo e é quem decide nos momentos de perigo. Ojô vai adivinhar quem é Antônio, o africano que tem nos contado e nos tem feito ver as cenas incríveis do culto bárbaro. (*Gazeta de Notícias*, 13 de março de 1904).

O estado de apreensão das pessoas expostas nessa reportagem era de se entender visto que era comum nesse período o reviste nas casas de qualquer “preto suspeito”, do mesmo modo em que os batuques e qualquer manifestação religiosa afro era proibida. O viajante Al-Baghdadi<sup>6</sup> relata esta perseguição aos muçulmanos na cidade do Rio de Janeiro, ainda no século XIX, 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 esvaírá, pois se os cristãos souberem que você é muçulmano não de imaginar o mesmo de nós” (AL-BAGHDADI, 2001, p. 19).

O Islã praticado por estas comunidades de africanos malês era visto como um misticismo e mistura de práticas tradicionais africanas com a religião muçulmana. Alguns autores observam que este Islamismo era dotado de práticas místicas e esotéricas.

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 maometanos com um fundo de misticismo” (JOÃO DO RIO, 1976, p. 5). Bastide (1971, p. 113) acredita em um sincretismo regional em razão de guerras e migrações, ou seja, o sincretismo já teria chegado ao Brasil “pronto”. Arthur Ramos (1951, p.70) também percebeu essa ligação do Islamismo malê com práticas “fetichistas”, para o autor, a mistura do Islã com práticas místicas já chegou ao Brasil desta forma, ou seja, ainda no continente africano o Islamismo teria adotado práticas de crenças locais o que ajudou a

---

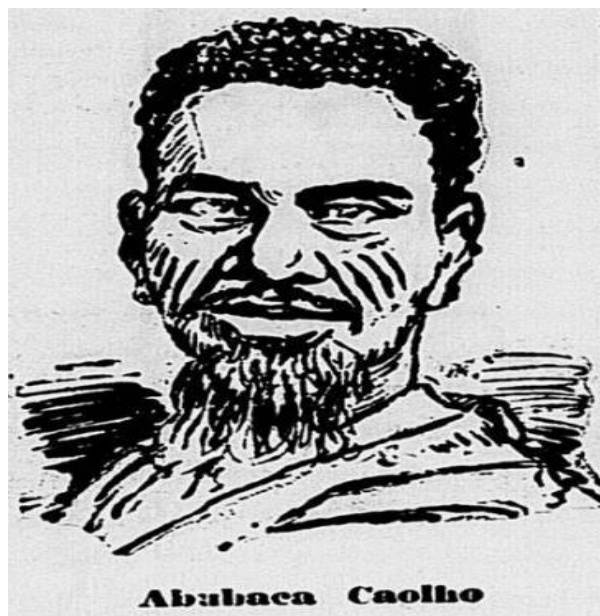
<sup>6</sup> Al- Baghdadi chega ao Brasil, por conta dos ventos que impulsionaram a embarcação a aportar no Rio de Janeiro. Ele percorre as ruas da cidade e descobre que sua religião também estava sendo praticada naquele local, por pequenas comunidades, que, segundo ele, não era o verdadeiro Islã. Estavam distanciados dos verdadeiros ensinamentos do Profeta, e por isso resolve permanecer para doutriná-los.

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

formar a crença malê como a conhecemos. O Islamismo praticado na área do Sudão Ocidental era marcado pelas práticas de magia e adivinhação, parte da pluriidentidade destes povos.

Por isso considero as afirmações de Bourdieu (2007, p. 44), que vê o Islamismo africano como uma totalidade complexa em que não seria possível distinguir o que é tradicionalmente muçulmano das crenças ancestrais locais. Para o autor, houve uma concessão da religião dominante (Islamismo) às demandas profanas (religiões tradicionais) com o intuito de não afastar os “clientes” da religião.

Opoku (2010, p. 609) enxerga a aproximação das religiões tradicionais com o Islamismo pela forma de islamização dos povos africanos ocidentais, que, ao contrário do cristianismo, conseguia conviver e coexistir com as demais religiões do local, encaixando-se perfeitamente com a crença tradicional da magia, adivinhação e a vida comunitária. Para se tornarem muçulmanos não era necessária uma ruptura tão radical com a tradição, o que evitou rivalidades, aproximando mais do que distanciando.



**Imagem 2:** Imagem representando Abubaca Caolho. Nela dá para perceber as feições pesadas, afim de retratar o personagem como alguém maléfico, além de novamente aparecerem as escarificações. **Fonte:** *Gazeta de Notícias*, 1904, p. 5.

Abubaca Caolho

Nasceu também em Lagos. É filho de um grande feiticeiro, mas sabe tanto disso como qualquer neófito. É o tipo do explorador inconsciente. Veio para o

# ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Brasil como carregador. Com o auxílio de Ojô estabeleceu-se com feitiçaria numa casa que Alikali, o Lemamo alufá resolveu fazer sua. Vive exclusivamente da feitiçaria, é o homem do xúxuguraxú, o espinho molhado em ovo, que causa desgraça.

Na sua pretensa sabedoria inventou também o feitiço da sarna: cabeça de urubu torrada atirada em cima das pessoas com três orações recitadas a seguir, com os olhos fechados.

Abubaca não rejeita serviços. Um cidadão qualquer vai á baiuca da rua do Rezende pede a lua, o sol, meia dúzia de rainhas de Sabá, o amor da imperatriz da Coréia. Abubaca enxuga o seu olho estragado e murmura:

- Eh! Eh! Pore se fazê ...

E para começar pede logo dinheiro.

Têm-lhe acontecido várias infelicidades por causa desse sistema.

Abubaca bebe muito, já tem estado várias vezes na Detenção, por embriaguez. E é a esse homem que que muita gente vai saber do futuro (*Gazeta de Notícias*, 20 de março de 1904, p. 5).

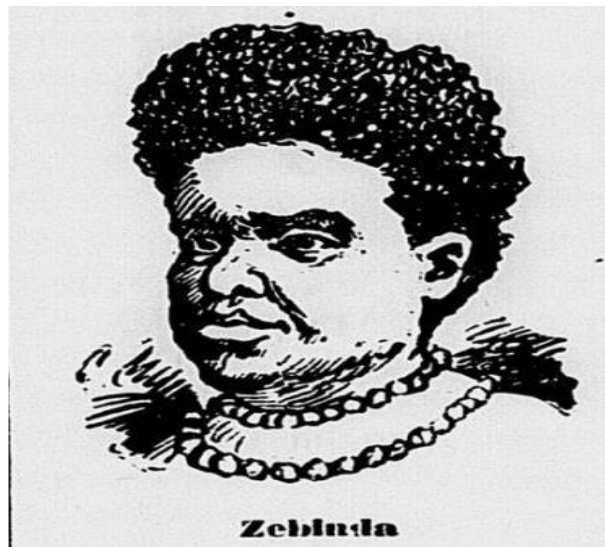
Logo depois vem Abubaca Caolho. As informações sobre ele são mais esparsas ainda. Pouco do que se sabe é o que foi citado por João do Rio, que o descreve como “o alcoólico da rua do Rezende”, além disso, o jornalista explica que ele era conhecido por praticar o *ibá*, que seria um feitiço que o próprio teria inventado, e seria composto por uma “ (...) cuia com pimenta da costa e ervas para fazer mal. Quando se fala do *ibá*, diz-se simplesmente: o feitiço de Abubaca” (1976, p. 54).

Abubaca Caolho também nasceu em Lagos e pela descrição, por ser bem próximo de Ojô e ainda ter sido ajudado por ele, pode-se levantar a hipótese de que fosse seguidor do Islamismo malê, talvez um aprendiz de alufá.

Interessante notar que Abubaca pode ter feito o caminho reverso também, saindo do continente africano para procurar trabalho no Brasil, especificamente na então capital do país. Velloso (1989, p. 226) vê a cidade do Rio de Janeiro como um desses locais de encontro de 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.



# ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021



**Imagem 3:** Caricatura de Zebinda. Nesta imagem é possível perceber o quão exagerado são os traços do nariz e da boca, o autor também teve o cuidado de “enfeiar” o máximo possível, visando o padrão de beleza branca. **Fonte:** *Gazeta de Notícias*, 1904, p. 5.

Zebinda

É uma negra baixa, gorda, e dada a festa. Morou muito tempo na rua Senador Pompeu. Seu pai é o tio Antônio, empregado do Banco Alemão, também feiticeiro célebre. Zebinda está agora na travessa das Partilhas. Só tem um prazer na vida: dar festas, danças, fazer candomblés. Gasta todo o dinheiro que ganha. – e ganha muito – nas festas e na proteção anormal que dá a certas amigas.

Esta negra é cartomante, não faz nada sem despacho ou ebós, pede 20\$000 por cada um e arranjou um feitiço: o rabo de boi, preparado com rezas para mistérios de amor ... (*Gazeta de Notícias*, 20 de março de 1904, p. 5).

Já Zebinda, foi descrita como uma mulher dada a festas e candomblés. Fica entendido que a forma pela qual os negros eram vistos na sociedade carioca do início do século XX, não se concentrava somente na questão de raça, perpassava as questões de gênero também. Os termos utilizados pelo jornal para adjetivar Zebinda a tornavam a personificação de “tudo de ruim que a raça negra poderia produzir”. Ela seria a expressão da “ociosidade natural do negro” tanto defendida por Aluísio de Azevedo em suas personagens pretas como Rita Baiana, do livro “O Cortiço” (1996, p. 36).

— Então agora, com este mulato, o Firmo, é uma pouca-vergonha! Est’ro dia, pois você não viu? Levaram aí numa bebedeira, a dançar e cantar à viola, que nem sei o que parecia! Deus te livre! — Para tudo há horas e há dias!... — Para a Rita todos os dias são dias santos! A questão é aparecer quem puxe por ela!  
— Ainda assim não é má criatura... Tirante o defeito da vadiagem... — Bom

# ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

coração tem ela, atédemais, que não guarda um vintém pro dia de amanhã. Parece que o dinheiro lhe faz comichão no corpo! (AZEVEDO, 1996, p.36)

A personagem de Rita Baiana era uma mestiça que vivia no Cortiço e era “dada à vadiagem”, assim eram retratadas todas as personagens pretas/os, do mesmo modo, tudo o que se achava relacionado a cultura africana era visto como um traço ruim do país e o motivo do atraso. Neste trecho também é possível analisar e dialogar com as percepções de Chalhoub (1996, p. 21) que observa a prática de não poupar o dinheiro e viver na pobreza tornava o indivíduo imediatamente suspeito de não ser um bom trabalhador.

A sociedade branca burguesa já via o modo de viver dos pretos e pretas como barbárie, lascívia, indecência e imoralidade. Por isso na ocasião da modernização a marca da incivilidade se virou exponencialmente para este grupo. A civilidade estava ligada a moral cristã, tão difundida e ensinada às mulheres brancas como códigos de conduta. Visando “civilizar” a população negra da cidade, a modernidade se transformou em um campo de batalhas, ora com as elites reafirmando seu poder sobre os demais, ora a população marginalizada resistindo com seus costumes. Os jornais da época, ligados a ideia de modernização, viviam enaltecendo os “bons costumes” da elite branca, enquanto os pretos eram caricaturados de forma cômica para que sua forma de vida fosse encarada como grotesca.

Além de ir na contramão desse sistema padronizado da Primeira República as três personagens tem bastante coisas em comum, eles estão ligados pela ótica da religiosidade afro carioca que estava se formando na cidade.

Os espaços dos cultos religiosos, os terreiros não eram somente de celebração da religiosidade. Eram os lugares de resistência da luta do povo preto para que sua cultura se mantivesse viva. É o espaço mantido pelo constante movimento de seus membros na sociedade, ora driblando as perseguições policiais, ora buscando melhores condições de vida nas ruas para a garantia do sustento da casa. Muniz Sodré (2002, p. 148) vê esse espaço como a forma social do negro brasileiro por excelência, pois, além de abrigar uma grande diversidade cultural, é um lugar originário de força ou potência social para um grupo que vive em condições desiguais e foram jogados à margem da sociedade

## **ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021**

“civilizada”. É através do terreiro que esse grupo conseguia manter um contato com suas origens e ancestralidade, frente ao espaço que valorizava costumes europeus. Muniz Sodré (2002, p. 149) encara o terreiro como o local onde o sagrado não poderia ser retido pela polícia: “Ali guardavam-se conteúdos patrimoniais valiosos (o axé, os princípios cósmicos, a ética dos ancestrais), mas também os ensinamentos do xirê- os ritmos e as formas dramáticas que se desdobrariam ludicamente na sociedade abrangente” (SODRÉ, 2002, p. 148).

Os terreiros eram também espaços políticos que propiciavam essas alianças e relacionamentos com elementos externos à comunidade negra, que, estrategicamente, manteriam aquele lugar a salvo da política repressiva do Estado. Para evitar conflitos, negociações eram tecidas. Os principais personagens da “feitiçaria carioca” que habitavam o entorno da Zona Portuária da cidade souberam, cada um a seu modo, costurar negociações que permitiram a resistência do Candomblé do Rio de Janeiro.

Voltando a Galeria, além destas três personagens descritas pelo jornal, incluem nessa Galeria outras identidades que tiveram suas vidas investigadas pelos jornalistas da época. Tio Sani, que já foi falado mais acima, Assumano Henrique Mina do Brasil, João Alabá e Cipriano Abedé.

Assumano foi preso em 25 de outubro de 1927, aos 47 anos de idade, e levado a Repartição Central da Polícia no Rio de Janeiro, bem na hora em que realizava uma consulta com Nair dos Santos. Alguns objetos foram apreendidos em sua casa também: um par de chifres de carneiro, três caramujos grandes, um pedaço de pele de cabra, fios de cabelo e receitas em “caracteres arábicos”, conforme depoimento do investigador Ruy Vasconcellos. Assumano foi processado como incurso no artigo 157 do Código Penal de 1890, que dizia:

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.

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

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Este processo de Assumano foi arquivado em 28 de janeiro de 1928<sup>7</sup>, segundo os peritos, os objetos apreendidos não eram usuais nas práticas das macumbas e da “magia negra”. É possível encontrar mais informações sobre Assumano nos jornais da época.

Aqui chegamos à discussão do que de fato significava na Constituição, o Estado ser laico. Em 1891, com o advento da nova Constituição, a República brasileira declara oficialmente a separação entre o Estado e a Igreja católica, com a secularização dos aparelhos legais: casamentos, enterros, entre outros. Ao mesmo tempo, buscando seguir na direção da modernidade francesa, que já tinha laicizado o Estado na época da Revolução Francesa, legaliza a liberdade de culto. Porém, essa liberdade estava atrelada a moral cristã, o que significava de fato que somente as religiões que se aproximavam do discurso comportamental cristão seriam aceitas. O segmento religioso africano ficava de fora dessa prerrogativa, encontrando todo tipo de resistência para se manter vivo até hoje.

Pensando nisso, no caso das religiosidades afro brasileiras da *Belle Époque*, a violência simbólica e física as estigmatiza e desqualifica por meio de perseguições, tentativas de cerceamento à sua própria existência. A liberdade de culto era assegurada, porém era ilegal praticar o “espiritismo” a “magia” e “sortilégios”, assim como “praticar a medicina”. Esta perseguição foi estampada nos jornais da época, que comemoravam a “limpeza” feita pela polícia na cidade. Os três personagens seriam a representação da degeneração e imoralidade que deveria ser exposta nas páginas dos jornais para que pudessem ser reconhecidas e combatidas. A burguesia carioca, ao mesmo tempo em que estava curiosa pelo “exotismo”, entrou em pânico ao se dar conta que a “feitiçaria” estava tão espalhada pela cidade.

Essa noção de feitiçaria tem diversas interpretações, para alguns jornalistas comprometidos com a expansão da noção de modernidade do governo da época, como João do Rio, a feitiçaria era tudo o que os africanos e seus descendentes praticavam. Isso fica bem claro quando o primeiro conjunto de crônicas do livro “Religiões no Rio”

---

<sup>7</sup> Processo criminal, n° 261, 1927– Arquivo Nacional- RJ.

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

tem como título “O Mundo dos Feitiços” e nele descreve práticas religiosas afro cariocas.

Contudo, os afro cariocas e afro baianos residentes na cidade do Rio de Janeiro tinham um pensamento diferente sobre a prática do feitiço. Segundo Possidônio (2015, p. 22) feitiçeiro era a forma pejorativa que líderes religiosos eram chamados, aqui e em solo centro-africano. O mesmo não acontecia em relação aos fiéis seguidores desses líderes, que reconheciam os mesmos como Ngangas, Quibombos, Tatas, Pais-de-santo, entre outros. Evans Pritchard (2005, p. 30), em pesquisa sobre o povo Zande habitantes da região da África Central, diz que os feitiçeiros eram aqueles que faziam os outros adoecerem por meios de ritos mágicos com drogas maléficas. Para os Azande a feitiçaria era o uso maligno e antissocial da magia, não sendo tolerado na sociedade e com risco de prisão ou morte. A feitiçaria era vista como inimiga da humanidade e da boa-magia.

Para Bourdieu (2007, p. 43) 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, p. 43).

Possidônio (2020, p. 47) explica que essa ideia de feitiçaria era difundida pelos agentes envolvidos nas perseguições às crenças afro cariocas. Já os acusados tinham uma ideia diferente sobre esse conceito, a todo momento eles tentam se desvencilhar dessa marca, que servia mais conduzir a narrativa para culpabilizar o indivíduo acusado. Tudo isso fazia parte de um entendimento de que com isso seria possível reforçar a noção de civilidade tão defendida pela Primeira República.

O objetivo da Galeria dos Feitiçeiros era de caráter denunciativo das práticas nada “civilizadas” que ocorriam aos olhos de toda a cidade. Segundo Farias (2010, p. 253) o propósito era evidenciar traços da população preta como algo ligado ao mal, como

## **ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021**

por exemplo, aproximar estes indivíduos ao crime, a loucura e a embriaguez, além de outras práticas “degeneradas”.

Finalizando, acredito ser a memória elemento essencial para a construção de identidades, individuais e coletivas. Pollak (1992, p. 204) entende a memória como um fator de extrema importância para a construção do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou de um grupo, visando reconstruir a si mesmo, e isso só é possível quando se leva em conta a construção da identidade coletiva ou individual. A construção da identidade, individual ou coletiva, só teria sido possível por conta do estabelecimento de comunidades pretas (multiculturais) onde era possível manter o sentido de identidade.

Segundo Lovejoy (2000, p. 30) esse foi um modo de resistir as incursões da cultura senhorial à vida destas pessoas. Estas comunidades pretas multiculturais tinham por base a identidade e não a religião. Um exemplo disto são as comunidades Iorubás que Lovejoy (2000) analisou. Nas quais os crentes nos Orixás e os muçulmanos eram reunidos sob o prisma da identidade, ou seja, o fator étnico que era o responsável por definir os valores identitários. Estes laços de solidariedade também foram estabelecidos pela religiosidade, como no caso da Revolta dos Malês de 1835. Lovejoy (2000, p. 30) explica que o Islamismo alimentou a unidade entre etnias diferentes. Essa perspectiva nos interessa, pois no momento que analisamos as comunidades malês do Rio de Janeiro é perceptível a diversidade de etnias reunidas sob o prisma da religião, assim também é com as demais religiosidades pretas da cidade.

Portanto, quando pensamos na escrita da história sobre essas três identidades expostas na Galeria dos Feiticeiros, estamos falando de uma escrita pós-colonial dentro das prerrogativas de Hall (2003, p. 101) que entende esse conceito como uma forma de releitura do passado colonial, com uma reescrita da História descentrada e diaspórica, através de uma superação do colonialismo na escrita da história da cidade do Rio de Janeiro pela visão do colonizado. Hall (2002, p. 38) trabalha com essa questão das identidades formadas no contexto do pós-abolição, que estão sempre em transitoriedade, jamais acabadas, e por isso as práticas identitárias de reescrita do

# ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

passado são fundamentais para a disponibilização de recursos para a resistência frente os regimes dominantes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

*Gazeta de Notícias*

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

AZEVEDO, Aluísio. *O Cortiço*. 30. ed. São Paulo: Ática, 1996.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira/USP, 1971.

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

BULHÕES, Marcelo. João do Rio e os Gêneros Jornalísticos no Início do Século XX. *Revista FAMECOS*: n. 32, 2007.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: Cortiços e Epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FARIAS, Juliana Barreto; João do Rio e os Africanos: Raça e Ciência nas Crônicas da *Belle Époque* Carioca. *Revista de História (USP)*: v. 162, 2010.

\_\_\_\_\_. SOARES, Mariza de Carvalho. De Gbe a Iorubá: Os Pretos Minas no Rio de Janeiro, Séculos XVIII- XX. *Revista África (s)*: v. 4, n. 8, 2017.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

## **ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021**

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

LOVEJOY, Paul E. Jihad e escravidão: As Origens dos Escravos Muçulmanos da Bahia. Topoi, Rio de Janeiro: v. 1, n. 1, 2000.

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.

OPOKU, Kofi Asare. *A Religião na África Durante a Época Colonial*. In *História Geral da África VII: África Sob Dominação Colonial, 1880-1935*. Editado por BOAHEN, Albert Adu. Brasília: UNESCO, 2010.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. Rio de Janeiro: *Estudos Históricos*: v. 5, n. 10, 1992.

POSSIDÔNIO, Eduardo. Caminhos do Sagrado: Ritos Centro-Africanos e a Construção da Religiosidade Afro-brasileira no Rio de Janeiro do Oitocentos. Seropédica: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-Graduação em História, 2020 (Tese de doutorado).

\_\_\_\_\_. Entre *Ngangas* e *Manipanças*: A Religiosidade Centro-Africana nas Freguesias Urbanas do Rio de Janeiro de Fins do Oitocentos (1870-1900). Niterói: Universidade Salgado de Oliveira/ Programa de Pós-Graduação em História, 2015 (Dissertação de mestrado).

PRITCHARD, Evans. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: JorgeZahar Editor, 2005.

RAMOS, Arthur. *As Culturas Negras: Introdução à Antropologia Brasileira*. 1o volume. 2a ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951.

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.



# **ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021**

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

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.

\_\_\_\_\_. *O Terreiro e a Cidade: A Forma Social Negro-Brasileira*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.