CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

ENTRE A ENCRUZILHADA E O POVO NAS RUAS: PISANDO O MUNDO DOS FEITIÇOS DE JOÃO DO RIO EM BUSCA DAS MACUMBAS CARIOCAS NO PÓS-ABOLIÇÃO (1888 - 1908)

Gustavo Machado Cantisani

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título em Mestre em Relações Étnico-Raciais.

Orientador: Patrício Pereira Alves de Sousa
Coorientador: Humberto Manoel de Santana Júnior

Rio de Janeiro
Dezembro de 2024

ENTRE A ENCRUZILHADA E O POVO NAS RUAS: PISANDO O MUNDO DOS FEITIÇOS DE JOÃO DO RIO EM BUSCA DAS MACUMBAS CARIOCAS NO PÓS-ABOLIÇÃO (1888 - 1908)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Étnico-Raciais.

Gustavo Machado Cantisani

Banca Examinadora:

_____

Presidente, Professor Dr. Patrício Pereira Alves de Sousa (Cefet/RJ – Orientador)

_____

Professor Dr. Humberto Manoel de Santana Júnior (Cefet/RJ – Coorientador)

_____

Professora Dra. Aline da Fonseca Sá e Silveira (Cefet/RJ – Examinadora Interna)

_____

Professora Dra. Elisangela de Jesus Santos (UNESP – Examinadora Externa)

_____

Professor Dr. Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP – Examinador Externo)

SUPLENTES

_____

Professora Dra. Maria Cristina Giorgi (Cefet/RJ) (Examinadora Interna)

_____

Dra. Maria Isabel de Jesus Chrysostomo (PPGEO/UFV) (Examinadora Externa)

Rio de Janeiro
Dezembro de 2024

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

C231 Cantisani, Gustavo Machado
Entre a encruzilhada e o povo nas ruas: pisando o mundo dos feitiços de João do Rio em busca das macumbas cariocas no Pós-Abolição (1888 - 1908) / Gustavo Machado Cantisani – 2024.
165f. : il. (algumas color.) , enc.

Dissertação (Mestrado). Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2024.
Bibliografia : f. 156-165.
Orientador: Patrício Pereira Alves de Sousa.
Coorientador: Humberto Manoel de Santana Júnior.

1. Relações étnicorraciais. 2. Negros – Identidade racial. 3. Candomblé. 4. Negros – Brasil – Religião. I. Sousa, Patrício Pereira Alves de (Orient.). II. Santana Júnior, Humberto Manoel de (Coorient.). III. Título.

CDD 305.8

Elaborada pelo bibliotecário Leandro Mota de Menezes – CRB/7 nº 5281

AGRADECIMENTOS

"É o que eu digo e faço, não suponho, sou milionário do sonho
É o que eu digo e faço, não suponho, sou milionário do sonho
É difícil para um menino brasileiro, sem consideração da sociedade
Crescer um homem inteiro, muito mais do que metade
Fico olhando as ruas, as vielas que ligam meu futuro ao meu passado
E vejo bem como driblei o errado, até fazer taxista crer
Que posso ser mais digno do que um bandido branco e becado
Falo querendo entender, canto para espalhar o saber e fazer você perceber
Que há sempre um mundo, apesar de já começado, há sempre um mundo pra gente fazer
Um mundo não acabado
Um mundo filho nosso, com a nossa cara, o mundo que eu disponho agora foi criado por mim
Euzin, pobre curumim, rico, franzino e risonho, sou milionário do sonho"

(ELISA LUCINDA & EMICIDA, 2016)

Eu odeio fazer agradecimentos. Acredito que sempre é uma tarefa muito mais de ingratidão do que de gratidão, pois, por mais que eu escreva inúmeras frases, nenhuma palavra corrida é capaz de passar o que quero falar. Como não me arrisco em formas mais poéticas de me expressar, acaba que muito do que sinto não será captado pelo que escrevo. Então permita-me ser um pouco mais solto nesses agradecimentos, e me dê a mão para entender um pouquinho mais de quem sou. Muitos nomes e acontecimentos serão citados aqui, porém não são de forma alguma maior ou melhor que os que não foram citados, é apenas uma fração do que sinto e consegui pôr em texto.

Claro que antes de tudo eu tenho que agradecer a Exu essa pesquisa, sem ele abrir os caminhos, nada na minha vida seria possível, tão pouco chegar até aqui, a ponto de você estar lendo esse singelo agradecimento. Laroyê Exu! Indo do Exu de letra maiúscula para exu de letra minúscula, só tenho a agradecer a todo povo de rua, exus e encantados, todas as almas que permitiram não só minhas reflexões, mas minhas vidas. No plural mesmo, minhas vidas. Desde esse lado acadêmico que se expressa nesse texto, até o lado mais boêmio, que me representa muito mais do que tudo que posso escrever. Viver é uma arte, e decidi pintar o quadro da minha vida com sorrisos e lágrimas numa paisagem com mesa de bar, uma cerveja gelada e um amendoim de canto. Para isso rodo a cidade, de vento em vento ela me leva em rodas de samba incríveis, e também em uns pagodes insalubres em uns becos escuros no meio da madrugada. Sem o povo de rua ao meu lado, eu já teria sido engolido pela noite.

De Exu a exus, agradeço a todos que cruzaram meu caminho, todos que me deram

um abraço, todos que um dia sorriam pra mim e disseram que estavam comigo. Mas como disse anteriormente, tentarei fazer o trabalho de citar alguns nomes dos quais me recordo arriscando-me a ser traído pela memória e deixar algo muito importante de fora. Contudo, um nome jamais sai da minha cabeça, faça sol ou chuva, comigo chorando de tristeza por um coração partido, ou pulando de alegria, Maria Padilha do Cruzeiro das Almas é quem me faz viver no meu melhor e no meu pior também. Sei que ela está ao meu lado, e sem ela, essa pesquisa nem chegaria a ser ensaiada. Tem uma cantiga que sempre que canto acabo entoando-a em lágrimas, uma que do início ao fim essa moça ocupa minha cabeça:

> És dona da minha vida essa criatura…
> E por ela eu tenho loucura!
> És linda como uma flor, és bela como uma rosa…
> Mas eu daria de tudo, só pra ver Maria Padilha nessa hora.
> Ôh Padilha Padilha to lhe chamando, e Padilha Padilha to lhe chamando.
> Maria Padilha tem mal costume, ela bate com pé e sai andando.

Essa mulher é tudo pra mim! Maria Padilha do Cruzeiro das Almas é a pombogira da minha mãe. Caso continue essa leitura, você saberá um pouco mais sobre ela, então vou poupar um pouco de espaço deste agradecimento a ela. Porém, essa moça não é a única que minha carrega para a qual eu teço agradecimentos, afinal quando a noite aperta, é a Miguel que eu chamo também. Seu Miguel Camisa Preta, meu parceiro, malandro que guia tanto minha mãe quanto meu padrinho, também é quem agradeço por me proteger, me guiar, e me permitir viver sem medo de ser um jovem negro do Rio de Janeiro, afinal, sabemos que não é fácil.

Mas sem dúvida existem tantos outros que não consigo deixar passar, sem falar, e que também me ajudaram tanto no meu crescimento. Não poderia deixar de falar e agradecer ao exu Caninana, o exu que guia e guiava meu falecido Pai e Avô que me criou como filho, sinto tanta falta desse velho, acredito que de alguma forma ele possa ler tudo que escrevo, seja bom ou seja ruim, espero que orgulhe ele. Agradeço também ao seu 7 encruzilhada, exu do meu falecido Tio Zé Cosme, grande contador de histórias. Agradeço ao Seu Tranca Rua, Seu Exu Caveira e muitos outros que cruzaram meus caminhos em momentos diferentes da minha vida. Sem tanta gente comigo, nada disso andava.

Mas é claro que não se vive só de povo de rua né, penso o quanto Lírio Vermelho a erê da minha mãe quer me bater neste momento, afinal, "não é só de rabudos que a gente vive". Lírio Vermelho é minha melhor amiga. Lembro-me que todo aniversário meu, sempre separamos o primeiro pedaço de bolo pra ela, e por vezes ela vinha dar o ar da graça, sujar alguém de bolo e me dar um abraço. De lá pra cá tantos outros erês, caboclos, pretos velhos, me ajudaram a constituir o que sou e o que é essas páginas que entrego. Parte desse povo, dedico também meus agradecimentos a São Sebastião, padroeiro desta cidade, não me arriscaria a pisar errado nessa cidade sem sua benção, e se o Rio de Janeiro é de São Sebastião, o carioca é de São Jorge, acho difícil ser como eu, da Zona Norte Carioca, jogado no mundo (no melhor sentido, claro) e não ter contato com São Jorge, agradeço então também a São Jorge, meus santinhos. Mas não os confunda com os santos católicos que podem passar eventualmente na sua cabeça. O São Jorge que digo é o que festeja em Quintino, e São Sebastião é aquele que cortejamos na Portela e na Mocidade.

Quase duas páginas e ainda não agradeci ninguém vivo, então caso seja a hora, aviso a ti leitor, talvez seja a hora de pular. Porém, caso queira continuar, agora arrisco-me a me embolar mais ainda, falando do povo que está vivo. E obviamente o primeiro agradecimento é a minha mãe, dona Fernanda, que foi minha mãe aos 15 anos de idade, uma criança, sozinha, me formou e acreditou em cada palavra que eu disse. Meu sonho não seria sonhado sem ela. Ela botou fé que essa pesquisa ia sair, mesmo sem entender muito bem tudo que faço neste mestrado. Além de professora de Enfermagem e enfermeira incrível, minha mãe é uma mãe sensacional. Obrigado por me permitir viver tudo isso e por estar comigo em cada loucura que eu almejo. Logo em seguida agradeço aos meus avós, mãe da minha mãe, e pai da minha mãe que também virou meu pai. Seu Luiz Carlos que se foi e dona Vera que está conosco, obrigado por tudo que fizeram e fazem por mim. Agradeço também ao meu irmão Fernando e meu padrasto Carlos Eduardo, vocês são meus amores, me acolhem e me divertem, eu os amo demais.

Além deles agradeço a todos da minha família, tios, tias, primos, primas, meu padrinho e minha madrinha, mas principalmente minha dinda Débora, ela é a prova que tem famílias que estão traçadas para nós mesmo quando a gente não nasce.

Minha dinda me deu uma nova família. Ela na verdade é ex-esposa do meu padrinho mesmo. Porém nosso vínculo é tão grande que mesmo depois do término, e sem batismo algum ela seguiu sendo minha madrinha. Seus filhos Fernanda, Igor e Eduarda

tornaram-se meus irmãos, e pasmem, até seu “ex-ex” marido me aceitou como Família. Então agradeço não só a minha dinda que me deu uma nova família, como aos membros dessa nova família de Madureira.

Agradeço também a todos meus amigos, que sem eles me suportando e me acompanhando em cada vento que sopra nessa cidade, eu já teria enlouquecido. Especialmente ao João, Cazuza, Igor, Filipe e ao Pablo. Amo todos vocês de uma forma indescritível, e sentar com esse povo pra trocar ideia é sempre uma forma melhor de levar a vida.

Além disso, tenho um agradecimento especial ao Tiago Alves Pereira que tornou tudo isso possível através de um projeto magnífico do qual fiz parte chamado Iniciativa Preta. Tiago se propôs a ensinar um monte de gente preta desde coisas mais complexas como montar a estrutura de um projeto de mestrado, bem como coisas mais básicas como ler editais e aprender a quem é possível submeter o projeto. Comigo entraram tantos outros colegas aos quais eu também sou muito grato por terem feito parte desta caminhada ao meu lado. Tive o prazer de no futuro voltar à Iniciativa Preta e dar aula por dois anos, formando pessoas pretas que assim como eu precisavam de auxílio para entrada na pós-graduação. Porém meu relacionamento com o Tiago não se resume à Iniciativa. Tiago é um dos melhores amigos que tenho, alguém que sei que posso contar, alguém que amo, e tenho o prazer de conviver e aprender sempre que estamos juntos.

Outra pessoa que foi fundamental para minha entrada no mestrado foi o Fabio de Brito Rezende. Grande amigo que ao meu lado cursou a graduação de História e comigo se formou. Fábio foi primeiro ao mestrado e me mostrou que era possível. O Fábio fez meus sonhos tomarem forma, ele abriu os caminhos. Sou muito grato de ser amigo de alguém tão generoso quanto ele.

Junto ao Fábio não posso deixar de agradecer outras pessoas as quais tenho muita gratidão. Mayara que se formou comigo também é uma das minhas melhores amigas e sou muito grato de tê-la ao meu lado trilhando este caminho comigo. Mayara foi a responsável por me fazer gostar de uma nova possibilidade de pesquisa, diferente da qual eu estava voltado na graduação. Ainda bem que Mayara e Fábio me “corromperam”. Aproveito este momento para agradecer também ao Rafael Cupello Peixoto, grande professor e amigo que desenvolvi na graduação, Rafael sempre acreditou em mim como também fez de tudo para abrir as portas pelas quais eu poderia passar. Rafael é um

exemplo de professor!

Durante minha caminhada no mestrado algumas pessoas se fizeram muito importantes para que fosse possível chegar ao fim. Trocas, bebidas, risadas e lamúrias marcaram meus encontros com estes colegas que se tornaram meus amigos, são eles Kim Camargo, Iara Brandão e Damaris Campos. Kim foi um grande pesquisador e parceiro de idas e vindas para o CEFET, nossas trocas possibilitam e potencializam minha pesquisa, para alguém que gosta tanto de falar de caminho como eu, foi no trilho do trem que se fizeram muitas de nossas trocas… Isso sem falar nas inúmeras vezes que fechamos bares madrugada a fora. Damaris também é minha parceira de copo e de vida, só tenho a agradecer pelas várias vezes que sentamos nos bares e conversamos desde as fofocas até as coisas mais sérias. Por fim, mas não menos importante, agradeço demais a Iara, estamos juntos desde oportunidades de trabalho até dias de shows gratuitos e duvidosos. Iara é minha parceira de ir nos piores lugares que eu invento, mas também é aquela que escuta muitas das coisas mais profundas que eu tenho pra falar. Vocês são os grandes presentes que recebi ao entrar no mestrado. Todos são pesquisadores incríveis aos quais sou muito orgulhoso de serem meus amigos e minhas referências. Falo com orgulho e brilho nos olhos sobre ele e suas pesquisas, são luzes que faíscam no caos.

Porém além deles outras pessoas atravessaram meu caminho neste mestrado aos quais tenho que agradecer também. Quando entrei no mestrado me deparei com diversos professores incríveis, aulas maravilhosas, e todos me potencializam de uma forma surreal. Porém agradeço demais a professora Aline Sá que me acolheu, me proporcionou realizar um sonho de dar aula para o ensino médio e confiou que seus alunos fossem para Madureira ter uma visita técnica guiada por mim. Aline é uma grande amiga que acredita em mim e a isto sou muito grato.

Muitos professores me ensinaram muito e também me marcaram. Porém, uma professora chamada Maria Cristina Giorgi foi um marco na minha vida! Tenho a felicidade de dizer que a Cristina foi uma das melhores amigas, companheiras e parceiras que fiz no mestrado e na vida. A Diva do elevador! Sou muito grato a ela por tantas coisas, ter confiado em mim para ministrar as aulas na graduação ao seu lado, ter aberto as portas para minhas primeiras inserções em bancas, ter me dado aulas e apresentado para diversas pessoas às quais sou muito feliz. Muito obrigado mesmo.

Devo agradecer demais também ao grupo de whatsapp da “alta cúpula”, ao qual

eu faço parte, amigos que sempre se encontravam em bares, sambas e madrugadas para beber e colocar para fora tudo que pensava sem ser julgado. Eu, Humberto e Roberta realizamos um acolhimento um ao outro sempre que necessário para um de nós. Esses momentos felizes e catárticos foram essenciais para mim. Sou muito grato a ambos por compartilharem essa caminhada comigo, são amigos aos quais sou muito feliz de ter.

Por fim, tenho que agradecer demais aos meus orientadores, sem eles nada seria possível, me aturaram em meio a todo este processo. Foram várias noias, inseguranças e loucuras que eles tiveram que lidar. Sou muito grato a ambos pela paciência e carinho que sempre tiveram comigo. Sou muito fã do trabalho dos dois e também da forma como eles me guiaram neste caminho. Muito obrigado Patrício e Humberto, vocês são minha inspiração. Essa pesquisa não seria nada sem a presença de vocês dois. Foi e é muito prazeroso estar ao lado de vocês, conversar, rir, e ter incentivo para ser melhor e acreditar em mim mesmo até quando eu não acredito.

Gostaria de fechar esse texto com um breve agradecimento especial a duas pessoas, Iverson Carneiro meu professor de teatro que expandiu meu mundo e me fez ser muito do que sou hoje e também ao Sérgio, professor de Geografia e meu melhor professor do ensino médio, sei que do Orun você tá rindo! Vocês foram o motivo que me fizeram ser professor e começar a trilhar este caminho antes mesmo de entrar para faculdade. Suas rebeldias sempre me encantaram.

“Fecha a boca e cala os olhos pra ouvir teu coração
Essa é a luz que invade celas
Brechas serão vossos caminhos, pois tudo que é fácil é vão
E nossos sóis nem cabem nelas
Coragem, mano, coragem
Coragem, mano, coragem
Coragem, irmão, coragem
Quantas vezes antes de conseguir pensou em desistir?
Com a desculpa de que existir só sobreviver?
Que tudo aqui é complicado sem ter completado
Sei que o karma é um presídio, o fato: o culpado é você
Ser humano fede a medo e vê de outro ângulo o enredo
É difícil igual transcender
Vou trazer meu continente pra África novamente com os meus dedo
Cedo talvez não, mas nunca é tarde pra se entender
Deixa o ego de molho, porque tu não é cego
Mas te fixaram antolho, teu plano fizeram lego
Te cobriram de entulho pra tu esquecer do Sol
Meta é ganhar o oceano, não se apaixonar em anzol
Odeio meu país, amo minha terra

Não confunda minha vontade de paz com ausência de guerra
Razão sem emoção? Não, coração que age
Enlouqueço a vida são, não esqueço a visão da laje”

(SANT, 2015)

RESUMO

Entre a encruzilhada e o povo nas ruas: pisando o Mundo dos feitiços de João do rio em busca das macumbas cariocas no pós-abolição (1888 - 1908)

Esta dissertação analisa as macumbas cariocas a partir das obras de João do Rio escritas no período pós-abolição. O foco principal da pesquisa são as crônicas intituladas *No Mundo dos Feitiços*, com base na metodologia de etnografia de arquivos apresentada por Olivia Cunha (2004). A proposta é compreender de que modo as práticas religiosas afro-brasileiras se consolidaram como formas de resistência no contexto social e político do Rio de Janeiro entre 1888 e 1908. A pesquisa se estrutura em três eixos: o primeiro busca explorar a complexidade do sujeito João do Rio, o segundo analisa o contexto histórico e social em que os negros estavam inseridos após a abolição, e o terceiro foca na análise das crônicas *No Mundo dos Feitiços*, investigando as formas de resistência dos povos negros e praticantes de macumba no Rio de Janeiro. Para isso, a análise se concentra em três eixos centrais: linguagem, sangue e feitiço. A resistência é entendida aqui como um diálogo contínuo com formas de vida anteriores, que, embora possam ser adaptadas ou transformadas, preservam conexões com suas origens. Este trabalho se configura como uma abordagem interdisciplinar, dialogando com a História, a Antropologia das Religiões de Matriz Africana e a Geografia Cultural.

Palavras-chave: Gazeta de Notícias; Encruzilhadas; Religiões de Matriz Africana; Etnografia de Arquivos; República.

ABSTRACT

Between the crossroads and the people in the streets: treading the world of João do Rio's spells in search of Rio's macumbas in the post-abolition period (1888 - 1908)

This dissertation analyzes the "macumbas cariocas" through the works of João do Rio written in the post-abolition period. The primary focus of the research is on the chronicles titled *No Mundo dos Feitiços* (*In the World of Spells*), using the archival ethnography methodology presented by Olivia Cunha (2004). The aim is to understand how Afro-Brazilian religious practices became consolidated as forms of resistance within the social and political context of Rio de Janeiro between 1888 and 1908. The research is structured around three main axes: the first explores the complexity of João do Rio as a subject; the second analyzes the historical and social context in which Black people were inserted after abolition; and the third focuses on the analysis of *No Mundo dos Feitiços*, investigating the forms of resistance of Black communities and practitioners of macumba in Rio de Janeiro. For this, the analysis is centered on three key concepts: language, blood, and spell. Resistance is understood here as an ongoing dialogue with previous ways of life, which, although they may be adapted or transformed, maintain connections with their origins. This work is an interdisciplinary approach, engaging with History, the Anthropology of African-derived Religions, and Cultural Geography.

Keywords: João do Rio; Macumba; Religions of African Origin; Ethnography of Archives; Post-Abolition.

SUMÁRIO

Apresentação - nunca foi sorte sempre foi exu **14**

Chegando ao campo - iniciando a caminhada 17

Adentrando no mestrado - saber onde pisa 30

Encontrando a metodologia - aprendendo a andar 35

1 - Olha quem vem lá no portão, de capa e cartola e de pé no chão **45**

1.1 - Eu vou pra rua que a lua me chamou 49

1.2 - Moleque, tu vai aprender respeitar povo de rua! 55

1.3 - Vou te coroar como dono da calunga, vai ser Tata Caveira um dos reis da catacumba 65

2 - Contextualização histórica: Prólogo **80**

2.1 – A República que não foi 81

2.2 – O embate entre dois mundos – A “nova” e a “velha” cidade 85

2.3 – Higienismo e cidade do Rio de Janeiro 96

2.4 – O Rio civiliza-se? 103

3 - Me disseram que minha casa ia cair – Mas ela é madeira que não dá cupim **117**

3.1 - Lá na porteira eu deixei meu sentinela 119

3.2 - Exu pisa no toco, pisa no galho, o galho balança e exu não cai – exu pisa no toco de um galho só 124

Apontamentos finais – É, pois, é, exu dá caminho, é só pedir com fé **148**

Referências **156**

"Eu peço licença pra chegar
Pra chegar peço licença
Saravá quem é de saravá
A bença a quem é de
abença"
(NORIEL, Vilela - Peço Licença)

Apresentação - nunca foi sorte sempre foi exu

Existe um Itan[1] de Exu que acaba por descrever minha trajetória acadêmica até agora, e também todo esse processo de construção da pesquisa, então por ele é que irei começar este trabalho. Trago este Itan pelo livro de Pierre Fatumbi Verger (1997) chamado *Lendas africanas dos Orixás*. Neste livro, Verger nos diz que Exu pode carregar óleo numa peneira, fazer uma pedra sangrar, ou matar um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje. Ou seja, ele pode transbordar a ordem. Entender isso foi algo muito difícil para mim, principalmente no meio acadêmico, onde geralmente somos tão apegados à lógica das estruturas, das linearidades, e também das certezas.

No Itan que Verger apresenta em seu livro, ele conta uma história de dois amigos de infância que nunca brigaram e sempre tiveram uma amizade linda, porém em uma segunda-feira ambos esquecem de dar de comer a Exu, ou seja, colocar as oferendas com o intuito de saudar Exu em seu dia. Ambos os amigos foram trabalhar em suas respectivas terras que eram divididas por um pequeno canteiro. Exu então passa pelos dois amigos, ao mesmo tempo, portando um boné pontudo, que era branco do lado direito e vermelho do lado esquerdo, e, desta forma, os cumprimenta com a saudação de: "bom trabalho, meus amigos!". Os amigos cumprimentam-lhe de volta dizendo: "bom passeio, nobre estrangeiro!". Assim que Exu se afastou um dos amigos questiona ao outro, "quem foi este homem que passou por aqui de chapéu branco, o mais belo branco que existe?", enquanto o outro amigo retruca falando "Não, o chapéu era vermelho, um vermelho escarlate, de fulgor insustentável!", e desta forma, ambos os amigos se põem a brigar.

Verger nos apresenta essa história com intuito de nos mostrar que "isto não teria acontecido se as oferendas a Exu não tivessem sido negligenciadas" (1997, p. 11). Porém,

[1] Itans são entendidos, de forma mais geral, como narrativas, mitos e histórias que constituem ensinamentos passados de forma oral através da ancestralidade.

me aproprio dessa história para pensar de uma outra forma.

Academicamente o conflito é que nos faz crescer. Não o conflito pessoal, mas sim o conflito de ideias. Buscamos apresentar com argumentos, métodos, autores e o que mais possamos abarcar para expor o que vemos e o quando estamos olhando para algo. E por vezes, outros colegas acabam olhando para o mesmo que nós e vendo coisas diferentes. É esse o conflito gerado por Exu que nos faz caminhar. É como se fossemos os amigos apresentados no Itan tentando mostrar a todos, com nossa pesquisa, como vemos o chapéu de Exu. Dessa forma, entendo que sem conflito não podemos construir, e que para entendermos algo devemos tentar abandonar um pouco de nossas certezas. E é justamente em meio a esse conflito e a essas incertezas que Exu provoca que eu começo a construção da minha pesquisa.

Enquanto historiador, o período referente aos anos iniciais do pós-abolição sempre me interessou pelo fato de a passagem do Império para República ser repleta de mudanças e instabilidades, mas paradoxalmente também portadora de continuidades. Outro ponto que sempre me gerou interesse foi o estudo das religiões, como eram os cultos e seus praticantes. Mas não só, me interessava também como se davam as relações entre a religião e a sociedade. Sendo assim, minha pesquisa acaba por ser uma forma de união sobre os pontos que tenho interesse. Busco, dessa maneira, entender o estabelecimento das macumbas cariocas no pós-abolição (1888 - 1908) como forma de resistência[2] através das crônicas do jornalista carioca João do Rio. Esta minha intenção de diálogo deriva do meu entendimento de que as macumbas se constituíam como parte fundamental para a existência da população preta na cidade do Rio de Janeiro. Afinal, era através da macumba que se buscava a cura para as enfermidades; também formas de fortalecer corpo e espírito e, quando necessário, enfraquecer corpo e espírito de outra pessoa. Mas, principalmente, as macumbas representavam um diálogo com uma cosmopercepção[3] anterior, algo que já existia em África nos diferentes grupos de diferentes formas, que ao chegar no Rio de Janeiro tomam um novo formato.

Para isso é necessário entender a complexidade do sujeito com o qual pretendi dialogar durante a pesquisa. João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto,

[2] Entendo a resistência como o diálogo com uma forma de vida anterior, que pode ser mudada ou adaptada, porém mantendo conexões com o que que existia anteriormente.
[3] Segundo Oyěwùmí: O termo "cosmopercepção" é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais, sendo utilizado como alternativa à mais corrente expressão "cosmovisão". (2002, p.391).

mais conhecido como João do Rio (FIG. 1), foi um jornalista, escritor e cronista que publicava seus escritos em vários jornais, vindo a se tornar posteriormente membro da Academia Brasileira de Letras (ABL) dado à influência que tiveram seus escritos. João do Rio foi o primeiro a utilizar o vestuário que marcaria futuramente a entrada de todos os demais membros da ABL, imortalizando a tradição tomar posse com o "fardão dos imortais" – roupa utilizada até hoje durante as cerimônias de posse. Na foto abaixo é possível ver um registro do escritor no momento de sua posse, utilizando pela primeira vez o fardão anteriormente mencionado:



Figura 1 - João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto tomando posse na ABL com o que viria a ser conhecido como o fardão dos imortais (1910).
Fonte: Página de biografias do site da Academia Brasileira de Letras. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/paulo-barreto-pseudonimo-joao-do-rio/biografia>

Tendo nascido em 1881 e morrido, dentro de um táxi na rua do Catete, em 1921 aos trinta e nove anos, João do Rio é constantemente reconhecido como um dos maiores cronistas deste período marcado pela transição, seja pelo fim da escravidão ou pelo fim do Império para o início da República. E com o Rio de Janeiro sendo a capital desta nova república, João escreveu sobre diversas vivências que existiam na cidade.

Negro e entendido por seus pares como homossexual[4], vivia entre as elites e o

[4] Existe um amplo debate sobre a sexualidade do autor, que nunca se pronunciou a respeito disso. Porém, João era visto pelos demais ao seu redor como homossexual, e por vezes assim retratado por muitos de seus colegas escritores. Acredito que o fato de João do Rio ser visto e entendido como um homem negro e homossexual nos ciclos que frequentava foi fundamental para sua estadia nesses mesmos espaços. Ou seja, nos espaços demarcados pela presença das elites, como a alta sociedade letrada e escritora da que João também fazia parte, ser negro e homossexual eram fatores que dificultavam a movimentação nestes ambientes. Sobre a sexualidade de João Paulo Barreto, a pesquisadora Ligia Thomaz Vieira Leite irá se aprofundar em seu segundo capítulo da dissertação defendida em 2023 intitulada *De Paulo Barreto a João*

povo, era um andarilho que adentrava as ruas da cidade, explorando e narrando o que estava ao seu redor. Em suas crônicas, consegue nos mover ao ambiente conturbado do pós-abolição e da recém proclamada República. Porém, aqui irei analisar apenas uma delas.

Publicada em 1904 pelo jornal Gazeta de Notícias, as crônicas conhecidas como *As religiões do Rio* hoje se encontram em um livro com um compilado de suas crônicas que versam sobre o que o título propõe, isto é, apresentar as religiões presentes nas ruas do Rio de Janeiro durante aquele período. Em minha pesquisa, apenas uma de suas crônicas sobre religião será abordada, "*No mundo dos feitiços*" (2015, p. 17 – 78). Trata-se da crônica mais longa do livro, ocupando quase metade de suas das páginas, onde o autor busca adentrar o mundo das macumbas no Rio de Janeiro. Suas crônicas, por apresentarem uma proximidade com a rua e falarem de perto com o povo, tomaram uma certa magnitude ainda na época, todavia João mantinha uma criticidade por vezes perversa quando refletia sobre os sujeitos que apresentava em seus escritos. Sendo assim, busco analisar a complexidade de João do Rio e de seus escritos, intentando também ouvir a voz dos que estavam presentes nas páginas dirigidas pelo autor.

Chegando ao campo - iniciando a caminhada

Nascido na Zona Norte do Rio de Janeiro, sou um homem negro, filho de uma mulher negra, que foi mãe solo aos quinze anos. Minha fé e esperança sempre se voltaram para um lugar, uma mulher, uma pombogira chamada Maria Padilha do Cruzeiro das Almas que mora no meu quintal. A Padilha começou a virar quando minha mãe era ainda muito jovem, antes mesmo dela fazer o santo[5]. O ato de virar com entidades geralmente associadas às Umbandas (exus, pretos velhos e caboclos) era algo muito comum em minha família, tendo em vista que o movimento de virar no santo, associado à prática da possessão, é algo mais fluido em terreiros de Umbanda, muitas vezes começando nas

do Rio: um intelectual carioca na República Velha. Sendo assim, irei ler João do Rio como homossexual, tendo em vista que ele era geralmente lido desta forma, o que influencia diretamente o acesso dele sobre os ambientes que frequenta.

[5] No artigo escrito por Marcio Goldman *O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no brasil* (2012) o autor não só descreve o que é o ato de fazer o santo refletindo sobre o processo de iniciação como também se aprofunda nessa questão. Marcio Goldman define fazer o santo como: "[...] o que depende de um conjunto de rituais mais ou menos tradicionais, que só podem ser desempenhados com o consentimento do sujeito e sob a condução de iniciados mais antigos do que ele — ou seja, aquilo que é 'feito'" (p. 269, 2012).

giras de desenvolvimento ou até mesmo dando passagem em festas, algo que é mais fora do comum, mas que ainda acontece. As palavras e expressões – "virar", "dar passagens", utilizadas anteriormente são associadas ao que conhecemos como possessão[6], prática reconhecida, neste caso, enquanto o ato de uma entidade se expressar pelo corpo de uma pessoa, seja falando, dançando ou apenas se movendo e gesticulando. Míriam Rabelo nos mostra que não é um acaso essas palavras serem utilizadas nas religiões de matriz africana:

> [...] rodar com santo, virar no santo e suas variantes: rodante, estar virado e desvirar. A pessoa dá santo; algumas vezes, diz-se também que recebe santo. O santo baixa, pega ou apanha seu filho. Quando dança, o orixá dá o rum, respondendo ao ritmo dos tambores. "Rodar", "virar", "pegar", "baixar", "apanhar" são palavras de ação, mais precisamente de movimento; "virar" associa movimento e transformação. A expressão "dar santo" chama atenção para a posição de entrega e passividade que precisa ser assumida pela rodante para garantir ou facilitar a chegada do santo em seu corpo [...]. (RABELO, 2014, p. 183)

Outra expressão da qual fiz uso anteriormente também está associada a movimentos que são comumente utilizados nas religiões de matriz africana, o "fazer o santo". Quando minha mãe fez o santo, por volta de seus 25 anos, foi necessário um preparo para tal. Normalmente o fazer o santo é entendido da seguinte forma:

> Na linha temporal que tem a feitura como centro organizador, este evento é o chamado do orixá pedindo, de um modo cada vez mais claro e contundente (em geral também via possessão), para ser feito. Uma vez estabelecida a vontade do santo (e a necessidade de atender a essa vontade para que a saúde seja restabelecida), dá-se início a um conjunto de procedimentos rituais para firmar os laços entre a pessoa e o dono de sua cabeça. Estes procedimentos requerem um período de reclusão em que a noviça é retirada de sua vida mundana, recolhida na camarinha ou roncó, para renascer como filha do orixá. Ao final do período, ela (agora iaô) e o santo são apresentados em uma festa pública à comunidade. A partir daí, uma série sucessiva de obrigações vinculam o novo adepto aos orixás e ao terreiro (RABELO, 2014, p. 83).

Todo esse processo de fazer o santo pelo qual minha mãe passou, se tornando iaô, iniciada para Oyá e Ayrá, foi algo muito custoso, não apenas no sentido financeiro – que também é demandado – mas sim em um sentido mais amplo, de reclusão, resguardo e adaptação. Acredito que, por isso virar com sua pombogira era mais comum, uma vez que, como já disse, o processo tende a ser mais fluido, por não demandar uma iniciação;

---

[6] Cabe ressaltar que no livro de Miriam C. M. Rabelo de 2014, chamado "*Enredos, feituras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*" a autora dedica um capítulo para discutir as implicações do termo "possessão" utilizado nas pesquisas antropológicas e sua relação com as religiões de matriz africana. O capítulo chama-se "*Os estudos sobre possessão e a experiência de rodar com o santo*" (p. 180 - 189).

ele é mais gradual, por meio do desenvolvimento[7] particular de cada um. Isso não quer dizer que seja algo mais simples ou de menor valor. Assim como na feitura, se faz algo que já existia previamente, o processo de lidar com exus/pombogiras[8] conhecidos como *povo de rua*, vulgarmente também conhecido como *catiços*, se fazem na construção de algo que já existia previamente.

> Feitura é a categoria nativa que fornece entrada a esta ontologia. Conforme mostra o autor [Goldman, 2009], nesta categoria está presente a ideia de possibilidade de criação de algo que desde sempre já existiu: na feitura, se faz a pessoa e o santo, mas fazer, aqui, não é produzir algo novo [...] A feitura não cria nem a pessoa, nem o orixá e nem tampouco sua relação (que já existe no modo virtual), mas compondo uma pessoa e um santo, atualiza esta virtualidade. (RABELO, 2014, p. 88)

Dessa forma, a Oyá de minha mãe foi feita quando ela tinha 25, porém essa Oyá já existia nela, visto que esse fazer duplo da pessoa e do Orixá é o que nos faz entender a singularidade de cada Orixá em cada iaô. Contudo, antes dos 25 minha mãe já vinha "fazendo" a Padilha, pois o que é desenvolvimento além do ato de "fazer" aos poucos? É como se o processo custoso pelo qual minha mãe passou na iniciação, fosse "parcelado" no desenvolvimento de sua pombogira. E quando pensamos no processo de singularização que se dá no ato de fazer, existem similaridades e diferenças quando voltados para Orixás e *povo de rua*. José Carlos dos Anjos nos apresenta um pensamento muito caro para o entendimento do referido processo de singularização dos Orixás que se dá a partir do momento da feitura

> É nesse sentido que o orixá se singulariza constantemente como um novo momento, uma outra intensidade, um impessoal. Trata-se de um mundo de intensidades que se singularizam em momentos precisos. Cada filho de xangô tem o seu xangô singular, e mesmo que dois filhos de santo sejam filhos deste xangô especificado como xangô abomi, ou xangô aganjú trata-se para cada um de uma intensidade diferente. Criança, adulto ou velho, cada "passagem" não é apenas uma fase de uma linearidade mitológica. É o orixá singularizado num momento. Um mesmo nome – xangô – percorrendo diversas "passagens", se singularizando numa multiplicidade de momentos. (ANJOS, 2008, p. 85)

[7] Faço uso da palavra "desenvolvimento" no contexto em que ela é costumeiramente usada nas religiões de matriz africana, ou seja, trata-se do desenvolver da relação entre a entidade, local e corpo que ela costuma virar.

[8] Quando no texto for apresentado a grafia de exu estava sendo utilizada anteriormente no texto, com letra maiúscula, é por estar se referindo à Exu Orixá que é normalmente mais cultuado nos candomblés. Quando for apresentado como exu, com letra minúscula, é por estar se referindo a exu como "*povo de rua*", entidade que é cultuada em diversas religiões de matriz africana, mas de forma diferente do Exu do candomblé.

Em muitos pontos o processo de singularização entre pessoa e exu vai se distanciar do processo entre pessoa e orixá. Acredito que a passagem mais marcante seja de fato a iniciação, porém tantos outros rituais vão demarcar essa diferença. Contudo, a aproximação que entendo aqui se dá pelo ato de se singularizar, apresentado anteriormente por José Carlos dos Anjos, ou seja, assim como podem existir outras Marias Padilhas do Cruzeiro das Almas, que podem até vir por me reconhecerem de outros espaços e momentos, vai existir apenas uma Padilha da minha mãe, essa será a Maria Padilha do Cruzeiro das Almas que mora no meu quintal. Durante anos da minha vida eu vi a Padilha trabalhar e dar consulta, porém ela não "nasceu pronta para trabalhar", foi necessário o desenvolvimento, e conforme se desenvolvia vinham mais clientes, o espaço crescia, ela ganhava mais coisas e trabalhava mais.

Quando a Padilha falava algo, era certo que se apresentariam caminhos para que isso acontecesse em nossas vidas. Foi assim com cada conquista. Até os 11 anos eu dividia um quarto junto com a minha mãe na casa dos meus avós, e o objetivo era que tivéssemos uma casa só para nós. Certo dia a Padilha disse que nos daria uma casa, e foi o que aconteceu, ela deu caminhos para termos a casa que temos hoje. Disse que nos daria uma família, e assim, deu caminho para minha mãe conhecer meu padrasto e junto a ele construir uma vida, nascendo dessa união meu irmão. Sempre que havia um problema em casa, nós cantávamos para Padilha, e era certo dela vir nos ajudar. Ela mandou pendurar uma placa no portão, com os dizeres "faço consulta", nada mais, e durante os momentos de sufoco, ao faltar um remédio ou comida, ela vinha e parava de frente para o portão até alguém entrar pedindo consulta, e com o dinheiro da consulta nós sempre comprávamos o que tinha que ser comprado.

Era uma certeza que com esse exu na nossa vida, por maior que fosse a dificuldade, em algum momento ela seria superada, pois vivíamos com o santo. Eu e minha família vivíamos em relação com a Padilha e todos os outros exus que compunham minha casa, mais especificamente meu quintal. A frase dita ao final de cada consulta ou trabalho era "me paga com o quanto você achar que eu mereço", e com uma risada minha mãe sempre agradecia, pois recebia sempre mais do que ela pensava em cobrar. Com o passar do tempo minha mãe fez o santo, teve uma clientela fiel a Padilha, expandimos nossa casa, passamos por apertos, sufocos, perdas, mas sempre ancorados que exu iria estar com a gente.

Por mais incertos que fossem os caminhos, meus objetivos sempre se realizavam, às vezes não como eu queria, ou no tempo que eu queria. E isso me fez entender que por mais que eu tentasse compreender os caminhos que exu me dava, menos na verdade eu estava entendendo algo. Sendo assim, nesses caminhos embaralhados comecei a entender o que o Humberto Manoel de Santana Junior apresenta quando diz que: "O encontro é, antes de tudo, uma composição de desencontros" (SANTANA JR, 2021, p. 62). Um exemplo disto está marcado em minha trajetória. Desde o ensino médio sempre quis ser professor de História, queria me formar pela UERJ ou pela UFF. A UERJ por ser uma instituição bem engajada com questões sociais, ao passo que a UFF sempre teve uma forte tradição historiográfica. Porém, quando me formei no ensino médio pelo Colégio Estadual Central do Brasil fui parar em um curso técnico de enfermagem, pois minha nota não alcançou o mínimo necessário para ingressar em nenhum dos cursos que eu queria. Isto foi algo que me frustrou, contudo se entendermos que o "desencontro também é encontro na busca de equilíbrio para que os caminhos sejam abertos" (SANTANA JR, 2021, p. 62), é possível notar que de alguma forma as coisas estivessem se alinhando.

Entrar em um curso técnico de enfermagem era o mesmo caminho feito pela minha mãe. Aos poucos fui gostando do curso, conhecendo pessoas incríveis e passando por experiências edificantes, chegando a estagiar no Hospital Municipal da Piedade e no Hospital Municipal Salgado Filho. Quando estava prestes a me formar no curso de enfermagem fiz novamente o Enem e finalmente passei para o curso que eu queria, porém não onde eu queria. Tornei-me bolsista PROUNI e cursei a licenciatura em História na Universidade Celso Lisboa, lugar onde tive professores extremamente profissionais, carinhosos e inteligentes, pessoas que se tornaram meus amigos. Durante os quatro anos de curso, tive que ocupar meus dias trabalhando em uma fábrica de sorvetes do outro lado da cidade, enquanto a noite tinha aulas na faculdade. Nada corria como o planejado por mim, mas aos poucos ia vendo meus objetivos se concretizando, algo que se alinha ao pensar na função do equilíbrio, sendo ele "um ponto de encontro em meio a composição de desequilíbrios, assim também é o encontro, um ponto de contato em meio a desencontros que se compõem" (SANTANA JR, 2021, p. 62).

Quando me formei na faculdade, em meio à pandemia de COVID-19, me vi novamente perdido, sem saber o que fazer ou para onde ir. Não conseguia uma oportunidade de emprego dentro da área na qual me formei, tinha o sonho de seguir na

carreira acadêmica, mas muito mal conseguia entender um edital de mestrado. Junto a isso, não sabia o que pesquisar, meu TCC foi em uma área que não me atravessava mais quando me formei, eu estava perdido. Toda noite eu pedia para que a Padilha me desse caminho, porque eu já não sabia por onde deveria andar.

Durante uma festa, encontrei um amigo que se formou comigo, Fábio Rezende, que tinha passado para o PPRER (Programa de Relações Étnico-Raciais) do Cefet/RJ e me disse como eram as pesquisas lá, que os pesquisadores são afetados por seus temas, e suas pesquisas geralmente se relacionam com suas vivências, e propôs que eu pensasse em um projeto que fosse voltado para pensar questões raciais. Porém, eu não sabia nem por onde começar a escrever. Apesar de ter vontade, eu não sabia sobre o que escrever e nem como começar a escrever um projeto de mestrado. Foi quando o Fábio me enviou uma chamada para um curso voltado para que pessoas escrevessem seu projeto de mestrado destinado ao PPRER. Foi aí que conheci a Iniciativa Preta, projeto coordenado por um discente também do PPRER, Tiago Alves, que se voltava a ajudar pessoas pretas a se prepararem para a seleção do curso de mestrado, auxiliá-las-ás a escrever os seus projetos e submetê-los. Para construir o projeto pensei nas coisas que me atravessam e, como sempre foi exu que me mostrou o caminho, queria justamente estudar sobre religiões de Matriz Africana[9].

A primeira pergunta que me fiz foi se iria estudar o Candomblé ou a Umbanda, porém essa pergunta não me fazia muito sentido, pois em minha família nunca fomos do Candomblé ou da Umbanda, como se isso fosse completamente em separado um do outro, como a teoria tende a mostrar. Sempre fomos macumbeiros, e foi então que percebi que minha resposta sempre esteve por perto. No quintal de casa, esses cultos se mesclavam, no mesmo quintal que vinham os exus, vinham caboclos, pretos velhos, erês e orixás. Essa divisão nunca foi tão nítida para mim. As mesmas pessoas que eu via em uma gira

[9] Na escrita do texto optei pelo uso do termo "religiões de matriz africana", pois entendo ser o termo que melhor abarca toda complexidade do tema. Entendo assim que a explicação escrita por Marcio Goldman em seu texto "*Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil*" onde o autor irá apresentar que: "Religiões de matriz africana no Brasil" me parece uma fórmula sintética preferível às tradicionais expressões "religiões africanas no Brasil", "religiões afro-brasileiras" ou, pior, "cultos afro-brasileiros". Isso porque o termo "matriz" tem a vantagem de poder ser entendido, simultaneamente, em seu sentido de algo que "dá origem a alguma coisa" – o que respeita, além de utilizar, o uso nativo, sempre preocupado em relacionar essas religiões com uma África que não acredito ser nem real, nem imaginária, nem simbólica, mas dotada de um sentido existencial – e, ainda, em seu sentido matemático ou topológico ("matriz de transformações"), que aponta para o tipo de relação que acredito existir entre as diferentes atualizações dessas religiões e, ao mesmo tempo, para o método transformacional que penso necessário para seu tratamento analítico. (GOLDMAN, 2011, p. 427)

de candomblé, estavam comigo na Igreja no dia de São Jorge, batizavam seus filhos e afilhados em Igrejas junto a santos católicos que tinham afeição e crença. Aos poucos fui percebendo que essas divisões entre candomblés e umbandas existem mais para que possamos estudar e entender, mas que na vivência do cotidiano, por vezes essas linhas que os separam são muito porosas.

Estava certo de que eu não queria estudar nem Candomblé, nem Umbanda, queria estudar a Macumba, pois sou macumbeiro. Porém, restavam então perguntas a serem respondidas para iniciar o trajeto da pesquisa. A primeira seria definir o que era a Macumba. As Macumbas Cariocas ou o "baixo espiritismo", como por diversas vezes era retratado na época, é como se chamavam os cultos de origem Banto[10] no Rio de Janeiro. Muitas vezes no senso comum o termo "macumba" toma uma conotação ruim e pejorativa, usada em geral para ofender e deixar claro o racismo religioso que até os dias de hoje é extremamente presente na sociedade brasileira.

> O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. (NOGUEIRA, 2020, p. 47)

O racismo religioso recai sobre uma forma de ver o mundo, uma forma de praticá-lo e entendê-lo. Isso faz com que pessoas de outras religiões entendam que as religiões de matriz africana são algo anormal, autorizando indiretamente essas pessoas a praticarem atos de agressão, depredação ou coisas até piores. Sendo assim, vale pensarmos que

> No Brasil, os gestos violentos contra as "religiões" de matrizes africanas se configuram em meio a uma dupla marca negativa: a) a exotização e demonização, por serem crenças não-cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa – e suas projeções no "mundo desenvolvido" – adotou para si (e isso incluiria, inclusive, uma convivência menos atritante com religiões judaicas ou islâmicas, por exemplo); b) o racismo, por serem estas "religiões" constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas. Ambas as dimensões estão interligadas, de modo que, na maioria dos casos, a própria exotização e demonização é um produto do racismo. (NASCIMENTO, 2017, p. 53)

[10] Robert Daibert define bantos como: um conjunto de povos que habitavam a África Central nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão, Cabinda e muitos outros. (2015, p. 10) Marcados por uma língua compartilhada e proximidades culturais, no decorrer da pesquisa irei me aprofundar mais sobre os povos bantos.

Dessa forma, essa construção nos leva a crer que não basta entendermos esses ataques que tanto ocorrem como uma forma de intolerância. Também não se tolera, porém a raiz do problema que passa pelo lugar da intolerância, não se encerra nela. Como Wanderson Flor do Nascimento apresenta no trecho citado a seguir, o pensamento dicotômico que geralmente é carregado pelas crenças cristãs no Brasil é um dos pontos que causam essa intolerância religiosa, porém o racismo é parte central do que ele chama desta dupla marca negativa.

> Por isso, penso que a noção de intolerância religiosa não é suficiente para entender o que acontece com as comunidades que vivenciam as tradições de matrizes africanas, pois não é apenas, ou exclusivamente, o caráter religioso que é recusado efetivamente nos ataques aos templos e pessoas vivenciadoras dessas tradições. (NASCIMENTO, 2017, p. 54)

Nascimento vai entender que esse ataque é fruto de um racismo religioso, e este racismo religioso será central para entendermos que não é apenas a pessoa que é agredida, ou o território que é depredado, mas sim toda uma raiz histórica, cultural, ancestral que será colocada como alvo de quem pratica o ataque, tornando a vítima uma representação momentânea de tudo que as religiões de matriz africana representam. Nascimento irá descrever o racismo religioso como

> O que se ataca é precisamente a origem negra africana destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as "religiões" de matrizes africanas, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas "religiões" (NASCIMENTO, 2016. p. 168)

Acredito que a fala da mãe Nádia Ominodô de Ologunedé também pode ajudar a pensar esse racismo religioso. Mãe Nádia descreve o racismo religioso como algo

> [...] muito além do que desqualificar uma crença. Ele é vil, danoso, porque sabota, ou pelo menos tenta sabotar, o que um povo tem de mais sagrado e escolheu para sua fé, e no nosso caso vem acompanhado daquilo que é considerado marginal pelo racista. (NOGUEIRA, 2020, p. 46)

Então, ao se usar a palavra "macumba" em situações que envolvam casos de racismo religioso, o intuito é justamente retirar as particularidades e transformar em uma coisa só, um algo genérico, que não tem valor de religião e desta forma esvaziar toda a complexidade ali presente para desmerecer e depreciar mediante o uso de um termo.

O termo, porém, também é usado por pessoas de dentro das religiões de matriz

africana para se demarcarem como macumbeiras, que, sim, batem no peito e falam “eu sou macumbeiro”, “eu faço macumba”, e nesse contexto o macumbeiro é ressignificado, para unir os praticantes de religiões de matriz africana nas mesmas perspectivas social e politicamente, partindo de um “essencialismo estratégico”[11], onde todos entendem o que é ser macumbeiro, ressignificando algo usado inicialmente como negativo, para se tornar algo positivo, que caracteriza e une. Tal como para as mulheres o uso da palavra “vadia” era uma forma de ofender, e o movimento feminista ressignifica o termo para uso próprio construindo a Marcha das Vadias. Neste sentido entendo que a definição apresentada por Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino sobre o que é ser macumbeiro tem uma força muito grande.

> Macumbeiro: definição de caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e admite as impurezas, contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de se encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes. A expressão macumba vem muito provavelmente dos quicongo *kumba*: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas. Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 5)

É, sem dúvida, uma definição muito bonita, e uma forma de trazer um novo significado para a palavra que, apesar de novo, é também antigo, já que traz consigo aspectos que sempre existiram na cosmopercepção dos cultos de matriz africana. Atualmente encontramos nessa definição algo que podemos abraçar enquanto macumbeiros, pois encarar a ressignificação de um termo ao mesmo tempo que opera no resgate de estruturas pré-existentes, evita o demarcar de uma prática religiosa em si, afirmando algo comum a todo povo de santo[12].

Sendo assim, olhar para uma palavra polissêmica como “macumba” é bastante

---

[11] Entende-se essencialismo estratégico como apresentado por Thais Alves Marinho em seu artigo *UMBANDA: AQUÉM E ALÉM DE ORTIZ*: Essa é uma postura extremamente condizente com a lógica de muitos teóricos pós-coloniais, como a própria Spivak (1996, p. 214), que indica que para se “evitar as armadilhas do determinismo histórico” ou da “imutabilidade estereotipada” é possível “usar o essencialismo de forma prudente e conscienciosa”, no que ela chama de “essencialismo estratégico”, “um uso estratégico do essencialismo positivista com um interesse político escrupulosamente manifesto”. (MARINHO, 2019, p. 160).

[12] Termo normalmente utilizado para se referir a praticantes de religiões de matriz africana.

desafiador, pois existe uma dificuldade de entendimento e definição que se relaciona com o contexto em que a palavra é apresentada. Como olhei para o passado buscando refletir sobre o que foram esses cultos, ative-me ao que era entendido durante a época enquanto macumba. Dessta forma, o entendimento de macumba no senso comum, que pude verificar, é algo que se aproxima da palavra feitiço, sendo o feiticeiro o macumbeiro e o feitiço a macumba, tal como apresentado por Simas e Rufino (2018) quando falam que os macumbeiros são os poetas do feitiço, porém pretendo me aprofundar neste tema um pouco mais posteriormente. Como estou olhando o culto em uma perspectiva histórica, entendo que devo me atentar para como ele era visto em seu próprio tempo histórico, e como ele era definido em sua época. Porém, que momento é esse?

Encontramos relatos de feitiços e feiticeiros desde muito cedo no Brasil[13], afinal esses relatos irão começar com o olhar do branco europeu cristianizado para os cultos realizados por indígenas e ou negros escravizados ou libertos. Contudo, a Macumba Carioca irá se estabelecer como definição de um culto justamente no período pós-abolição. Com o fim da escravidão, e a queda do Império e transição para a República, uma série de mudanças estruturais ocorrem, sendo uma delas o fim do Padroado Régio[14], a laicização do Estado, e o início da liberdade de culto por meio do decreto no 119-a, de 7 de janeiro de 1890[15], que

> Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências. (BRASIL, 1890)

Isto posto, foi assegurado que todo e qualquer cidadão brasileiro tivesse o direito de professar a sua fé, independentemente de sua crença. Entretanto, o código penal de 1890[16] tem uma série de artigos que são utilizados para proibir e erradicar toda a

[13] Podemos destacar neste ponto a pesquisa realizada por Larissa Freire denominada Faces do Feitiço: Os feiticeiros e suas práticas mágicas nas Minas setecentistas (1748-1821) que irá apresentar o perfil social dos réus acusados e processados por práticas mágicas em Minas Gerais durante os anos de 1748 e 1821.
[14] Associação existente entre Estado e Igreja, que se imbricavam no âmbito administrativo e religioso.
[15] BRASIL. Decreto no 119-a, de 7 de janeiro de 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm. Acesso em: 01 mai. 2022 às 21:57.
[16] BRASIL. Decreto no 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%20847%2C%20DE%2011%20DE%20OUTUBRO%20DE%201890.&text=Promulga%20o%20Codigo%20Penal.&text=Art.,que%20n%C3%A3o%20estejam%20previamente%20estabelecidas.. Acesso em: 01 mai. 2022 às 21:57.

manifestação cultural com raízes em matrizes africanas. São exemplos de legislações corroborativas com a intolerância religiosa:

> CAPÍTULO III
> DOS CRIMES CONTRA A SAÚDE PÚBLICA
> Art. 156 - Exercer a medicina em qualquer dos 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$ a 500$000.
> Paragrafo unico: Pelos abusos cometidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.
> Art. 157 - Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:
> Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100$ a 500$000.
> § 1o Se por influência, ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psíquicas:
> Penas - de prisão celular por um a seis anos e multa de 200$ a 500$000.
> § 2o Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade deles.
> Art. 158 - Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:
> Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100$ a 500$000.
> Parágrafo único. Se o emprego de qualquer substância resultar á pessoa privação, ou alteração temporária ou permanente de suas faculdades psíquicas ou funções physiological, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em summa, alguma enfermidade:
> Penas - de prisão celular por um a seis anos e multa de 200$ a 500$000.
> Se resultar a morte:
> Pena - de prisão celular por seis a vinte e quatro anos.

Sendo assim, podemos entender que havia liberdade de culto, contanto que não correspondessem a práticas e ritos característicos dos cultos de raízes africanas. Como, para os que escreviam as leis, não havia um dilema ético para declararem a liberdade de culto e, ao mesmo tempo, a proibição de práticas afro-religiosas, era normal que assim julgassem, pois estes advêm em maioria de uma concepção de mundo masculina, branca, elitista e eurocêntrica.

As leis que cerceavam e marginalizavam as religiões de matrizes africanas não

surgem só em 1888, funcionando como atualizações do que já acontecia desde 1830 como parte oficial do código criminal, mas sendo coagidas desde antes disso[17], pois o racismo é um sistema diversamente moldado e constantemente atualizado desde sua criação. A manutenção desse sistema era feita de variadas formas, como a criminalização dos ritos, usando-se sobretudo a força coercitiva e recursos comunicacionais - como os livros e matérias em periódicos -, como podemos atestar tanto nos trabalhos do cronista João do Rio publicados pelo Jornal Gazeta de Notícias, quanto nas manchetes presentes neste mesmo periódico, quando tratava das religiões de matrizes africanas.

Isso posto, o momento de maior pungência das macumbas. historicamente falando, é justamente anterior ao que se entende como o nascimento da Umbanda, pois, a partir da definição da Umbanda como religião, inicia-se uma série de movimentações para definir o que é ou não Umbanda[18], "empurrando" certas práticas negro-africanas para o que seria a Quimbanda[19], para se diferenciarem entre si, e o que é Candomblé. Nesse processo, associa-se a Umbanda a outras religiões como o Kardecismo, e cultos esotéricos, dissociando-se um pouco da sua Matriz Africana. Podemos perceber isso desde o estabelecimento de seu mito fundador[20]:

> No dia 15 de novembro de 1908, por indicação de um amigo do pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói. Subvertendo as normas do culto, o rapaz levantou-se da mesa em que estava e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim, apanhou uma rosa branca e colocou-a, com um copo de água, no centro da mesa de trabalho. Ainda segundo a versão mais propalada, Zélio incorporou um espírito e simultaneamente diversos médiuns presentes receberam caboclos, índios e pretos velhos. Ao ser repreendido por um dirigente da Federação Espírita, o espírito incorporado em Zélio perguntou qual era a razão para evitarem a presença dos pretos e índios do Brasil, sem

[17] No código criminal de 1830 promulgado por D.Pedro I, no artigo 276 considera crime: Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado. E antes disso, tais práticas já eram cerceadas por outros aparatos jurídicos e punitivos como apresentado na dissertação da Larissa Freire, *Faces do Feitiço: Os feiticeiros e suas práticas mágicas nas Minas setecentistas (1748-1821)* defendida em 2016.

[18] Algo que fica evidente quando a Tenda Nossa Senhora da Piedade (Fundada por Zélio) começa "a reivindicar para si a prática de uma "umbanda branca" ou "umbanda pura". (SIMAS, 2021, p.99)

[19] As Quimbadas como são chamadas são um culto religioso semelhante a Umbanda, que mantem porém sua estrutura ética e também cultural negro-africana. Ou seja, "A quimbanda se solidificou como religião no Brasil, a partir de uma reafricanização da imagem de Exu no culto umbandista tradicional, culto esse que é evidenciado como 'embranquecido', por alguns autores do tema." (GAIA, VITÓRIA E ROQUE, 2020, p.57).

[20] Existem diversos livros que narram e questionam o mito fundador da umbanda, desde o livro *História da Umbanda no Brasil* publicado em 2014 pelo autor Diamantino Fernandes Trindade, até pesquisas acadêmicas como a *HISTÓRIA E MEMÓRIA DA UMBANDA: O MITO DE FUNDAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE UMBANDISTA*, dissertação de mestrado defendida pelo André Luiz Freire Pereira em 2023 no PPRER. Optei no entanto pela apresentada por Luiz Antonio Simas em seu livro pois além de ser uma literatura bem recente, também apresenta uma história mais sucinta e resumida.

> nem sequer se dignarem a ouvir suas mensagens. Um membro da federação inquiriu o espírito que Zélio recebia, com o argumento de que pretos, índios e caboclos eram atrasados, não podendo ser espíritos de luz. Ainda perguntou o nome da entidade e ouviu a seguinte resposta: Se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. (SIMAS, 2021, p. 97-98)

No mito presente já é possível observar que existiam entidades que viravam antes do Zélio "surgir", entidades que, no entendimento aqui proposto, já eram trabalhadas nas Macumbas. Além disso, a narrativa de seu mito simboliza uma cisão com o Kardecismo, não em si com as Macumbas. É como se as macumbas adentrassem no Kardecismo os empretecendo a partir dali, e não embranquecendo as macumbas que continuaram existindo depois do surgimento da Umbanda, ainda que menor escala e tendo que enfrentar uma série de desafios impostos, a partir da presença da ética e cultura Kardecista que foram assimiladas com o "nascer" da Umbanda. Talvez por motivos estratégicos, se aproximar do Kardecismo (com suas raízes europeias) conferisse uma menor perseguição a estes cultos de matriz africana no Rio de Janeiro, construção essa possivelmente responsável por muitos praticantes destas religiões se apresentarem como "espíritas", forma mais comum utilizada por kardecistas.

Não pretendo aqui questionar se o mito da Umbanda de Zélio é real ou não, minha perspectiva se aproxima da apresentada por Luiz Antonio Simas quando o próprio olha para o mesmo mito supracitado:

> No fim das contas, os mitos são versões do real que operam na dimensão fabular, e frequentemente, quando são ritualizados, fornecem às comunidades subsídios para a manutenção da coesão entre seus membros. (SIMAS, 2021, p. 95)

Tendo isso em vista, é possível dizer que as relações eram mais íntimas nos contatos existentes entre a Umbanda e o Kardecismo, contudo, esses vão se estabelecendo ao longo da década de 1920 e 1930. Conforme apresentado por Vagner Gonçalves da Silva,

> A umbanda, como culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa "mistura", com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o status de uma nova religião. (SILVA, 2005, p. 106)

Por isso, se faz necessário olhar para o início do pós-abolição (1888), um momento conturbado onde esses cultos estavam se definindo e seus praticantes vivendo em meio a um período de mudanças, tendo como escopo até o ano do mito de fundação da Umbanda (1908). Apesar de entender que a construção da Umbanda se dá como um processo, que não ocorre do dia para a noite, e que os cultos macumbeiros coexistem e se misturam com a Umbanda em seu surgimento e construção. É possível perceber movimentações que começam a demarcar sua existência como diferente das demais, não sendo Umbanda, nem Candomblé, dando origem a movimentos como o Omoloko, Quimbanda, ou definições usadas até hoje como Umbanda traçada, que servem como uma definição para melhor entendimento, uma vez que na prática cada terreiro se apresenta e atua de forma única, sendo desta forma cada terreiro um mundo a ser vivido.

Isto posto, o quintal da minha casa é um espaço único onde essas definições não se encaixam, não entendo meu quintal como um terreiro, mas é um espaço onde se torna possível enxergar as porosidades dessas linhas que dividem e definem cada um desses cultos. Existem momentos e lugares que as diferenças entre Candomblé, Umbanda e Quimbanda que aprendemos a olhar se tornam difíceis de ver. Foi dentro de casa que iniciei minha jornada sobre a pesquisa, não através de mim, mas da relação com minha mãe e da sua relação com as macumbas que eram cultuadas e festejadas no quintal de casa. Essa relação me fez entender uma forma de olhar para estes cultos, uma forma que antes de entender bibliograficamente já se fazia presente no meu cotidiano, e que foi construída muito antes de mim, pela relação da minha mãe com o pai e a avó dela.

Esse modo de entender o mundo, que me foi apresentado através da ancestralidade, é fundamental para o entendimento e percepção de mundo que tenho ao olhar para as fontes com as quais optei por dialogar. Foi o que me fez dar início a minha caminhada. Mesmo sem saber direito onde estava pisando, ou sem entender muito bem como iria andar, meu caminho já estava começando a ser trilhado muito antes até da minha própria percepção. Um caminho não linear, fruto de vários atravessamentos que me constituíram e possibilitaram o direcionamento do meu olhar para a pesquisa que me propus a fazer.

Adentrando no mestrado - saber onde pisa

A passagem pela porta do Cefet Maracanã foi para mim muito intensa. Enquanto

montava meu projeto de pesquisa, cursei uma disciplina como ouvinte no PPRER (Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais), buscando aprendizado, bem como, entender melhor como seria essa jornada. A disciplina se chamava Leituras das Religiões de Matriz Africana no Brasil, ministrada pelo doutor Felipe Wircker Machado, que na época realizava estágio de pós-doutorado no programa. Foi nesta disciplina que comecei a entender como seria desafiador o caminho interdisciplinar. Ainda que a maior parte das leituras fosse voltada para a área da Antropologia, as discussões passavam por diversas áreas do conhecimento.

Muito do que debatemos na sala de aula era comum para mim, justamente por passar por caminhos que eu estava trilhando e por abordar alguns autores que eu já tinha lido. Porém, a maioria dos textos eu não conhecia. Entender o formato desses textos e debatê-los foi de extrema importância para o entendimento do campo de estudos em que eu estava buscando adentrar. Alguns textos foram uma completa novidade, não só pelo que estava sendo abordado, mas principalmente pela forma como estava sendo abordado, afinal tratava-se de um novo chão onde pisar.

Nesse sentido, demarco dois textos que foram essenciais para meu entendimento deste campo. O primeiro deles foi o livro escrito por Vagner Gonçalves da Silva (2000) chamado *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas Sobre Religiões Afro-brasileiras*. O segundo foi a leitura da dissertação de mestrado em Antropologia Social escrita por Gabriel Banaggia (2008) e intitulada *Inovações e controvérsias na Antropologia das religiões afro-brasileiras*. Ambos foram essenciais para entender como se dava a produção acadêmica a respeito do campo de estudo da Antropologia das religiões de matriz africana no Brasil, justamente por se proporem a observar também o processo de produção acadêmica sobre o campo em si. Muitos outros textos foram trabalhados na disciplina, como obras da pensadora Leda Maria Martins, de Wanderson Flor do Nascimento, Hampaté Bâ e Luís Felipe Rios. Ressalto que as obras anteriormente citadas de Vagner Gonçalves e Gabriel Banaggia por serem essenciais para construção do meu entendimento sobre o campo de Antropologia das religiões de matriz africana no Brasil.

No passar de alguns meses, a mesma porta que eu adentrava antes como ouvinte e visitante, se tornou a porta que eu atravessava como mestrando, agora sendo orientado pelo professor doutor Patrício Pereira Alves de Sousa, e a relação com esta porta foi

bastante diferente. A porta ainda era a mesma, porém eu não, e nestas idas e vindas comecei a passar por ela com muito mais frequência e intimidade. Como mestrando comecei a frequentar o Cefet Maracanã com muita intensidade, me dediquei muito a todas as disciplinas que cursei neste período, disciplinas essas que ampliaram minha visão de pesquisa, apresentando novas áreas, novos autores e principalmente novas possibilidades. Dentre essas disciplinas uma que sem dúvida me marcou foi a oferecida pelo professor doutor Humberto Manoel de Santana Júnior que veio se tornar meu coorientador.

A disciplina se chamava Antropologia e Religiões de Matriz Africana, e nela tive contato com obras de autores que foram fundamentais para a constituição do meu entendimento acerca das religiões de matriz africana no Brasil. Aqui destaco algumas que me marcaram muito. Uma delas foi a tese de doutorado produzida por Paula Siqueira (2012) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, *O Sotaque dos Santos movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Neste trabalho a autora apresenta como se dava a relação do "jogar Sotaque", no interior da Bahia. O Sotaque seria algo próximo do "jogar feitiço". Outra obra que também muito me marcou foi a dissertação escrita por Barbara Pimentel da Silva Cruz (2018) e apresentada também no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, denominada *Confluências e transfluências no Terecô, religião de matriz africana de Codó, Maranhão*. Nesta dissertação, Barbara apresenta não só os cultos de matriz africana em algumas casas de Santo em Codó, mas também como esses cultos são composições formadas por uma troca de fluxos, porém não pressupõem uma síntese ou amálgama dessas trocas, mas, antes, relaciona as diferenças enquanto diferenças, contrapondo assim as ideias de cultos sincréticos ou mestiços. Por último, saliento também a tese produzida por Humberto Manoel de Santana Júnior (2021), que já foi inclusive citada neste texto anteriormente, *"Acende a luz do candeeiro pra receber pessoa amiga": encontros e acertos na encruzilhada* apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Em sua pesquisa Humberto apresenta como se dá a relação das pombogiras com as demais pessoas por meio do que ele chama de acerto, um conceito apresentado em seu campo.

Foram trabalhadas muitas outras pesquisas, textos, artigos e autores na disciplina que me fizeram refletir, porém esses três foram os que mais me marcaram, por entender

que, de uma forma ou outra, minha pesquisa também passa por temas semelhantes ao abordados por eles. Contudo devo salientar que, a presença dos pensamentos e produções de Marcio Goldman, José Carlos Gomes dos Anjos e Antônio Bispo dos Santos foram constantes em toda disciplina.

Mas eu percebia, aos poucos, que apesar da vasta produção da Antropologia sobre as religiões de matriz africana, os antropólogos que estudei tendiam a se debruçar para pesquisar o que estava no presente. Ou seja, o campo analisado por eles é, em geral, algo contemporâneo a eles mesmos. Uma exceção talvez seja a pesquisa de Doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro de Yvonne Maggie, publicada como livro em 1992, intitulada *Medo do Feitiço: Relações Entre Magia e Poder no Brasil*, na qual a autora busca compreender como se dava a presença de feitiços em processos criminais na sociedade do Rio de Janeiro, durante os anos de 1890 a 1945.

A prática de analisar o que está dado no presente não era hábito de alguém formado como historiador, porém me encantou a forma como a Antropologia escrevia e pesquisava as religiões de matriz africana, o foco nos rituais e processos, o respeito ao campo estudado, e a forma quase que poética que alguns textos eram escritos. Algo que foi se constituindo com o passar do tempo, e não nasceu desta forma.

A Antropologia das religiões de matriz africana já é um campo bem consolidado no Brasil, tendo início entre os anos de 1890 e 1905 e tendo como seu precursor o médico, criminalista e pesquisador Raimundo Nina Rodrigues, autor que irei me aprofundar posteriormente em seu pensamento, em suas obras *Os africanos no Brasil* e principalmente *O animismo fetichista dos negros baianos*. Ambas as obras apresentam descrições muito detalhadas a respeito dos cultos e práticas culturais apresentadas. Entretanto, junto a isto, as duas são repletas de ideias extremamente racistas. Posteriormente, os estudos do campo irão se aprofundar com o discípulo de Nina Rodrigues, Arthur Ramos. Também médico e pesquisador, o autor vai reler as obras de Nina e apresentar que “a religiosidade afro-brasileira deixou de ser entendida como manifestação da inferioridade dos negros, e por meio dela se criticou o próprio conceito de raça substituindo-o pelo de cultura” (SILVA, 2008, p. 289). Porém, a substituição de conceitos continuou operando de forma racista, substituindo apenas a ideia de raça pela de cultura, vendo a cultura dos negros brasileiros como algo inferior.

Depois de Arthur Ramos, vários foram os autores que se voltaram a pesquisar as religiões de matriz africana no Brasil e, com o tempo, os ideais racistas foram aos poucos diminuindo, ou se tornando mais escamoteadas. Os trabalhos que marcam uma virada tanto no aprofundamento das descrições quanto no levantamento de outras formas de pensar são escritos por um homem negro brasileiro. Edison de Souza Carneiro foi um dos grandes antropólogos da história do Brasil, tendo como obras de grande valor para o campo livros como *Candomblés da Bahia* (1948), *Religiões Negras* (1936) e *Negros Bantos* (1937).

Porém, um dos marcos da Antropologia das religiões de matriz africana no Brasil vai se dar com a presença de diversos estrangeiros pesquisando estas religiões. Talvez um dos nomes mais centrais nesse meio seja o de Roger Bastide, um dos grandes pensadores que se voltaram para o estudo das religiões de matriz africana. Suas obras *As religiões africanas no Brasil* (1958) e *O Candomblé da Bahia* (1958) consideradas fundamentais para o entendimento do que foi este caminho da Antropologia das religiões de matriz africana no Brasil, e são lidas até hoje por um amplo público, justamente pelas descrições aprofundadas presentes nelas. Um exemplo de público que busca as obras de Roger Bastide até hoje é o povo de axé. É possível observar que este movimento é realizado com intuito de dialogar com os antepassados presentes na obra de Bastide, como apresenta Marcio Goldman (2011) em seu artigo *Cavalo dos Deuses*: *Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil*. Roger Bastide era membro do que ficou conhecido como "missão francesa" que foi presente no processo de fundação da Universidade de São Paulo, grandes nomes da academia francesa na área de humanas vieram para o Brasil neste momento.

No mesmo período, outro francês também ficou muito conhecido por sua obra a respeito das religiões de matriz africana, Pierre Fatumbi Verger, como passou a ser conhecido, foi um reconhecido fotógrafo e etnólogo que se dedicou a estudar esses cultos tanto no Benin quanto na Bahia. Verger permaneceu até o fim de sua vida em Salvador, aos 93 anos. Sem dúvidas existem uma série de pesquisas que não consegui abordar aqui, tanto posteriores como a tese de doutorado de Juana Elbein dos Santos, *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia* (1972), ou pesquisas anteriores como as obras de Ruth Landes *Cidade das Mulheres* (1947), ou até mesmo as obras do antropólogo estadunidense Jean Herskovits. Estes três trabalhos etnográficos são utilizados como

exemplos por serem basilares para aqueles que estudam as religiões de matriz africana, contudo não foram apropriados por mim por falta de tempo e por falta de conexão com minha pesquisa e os autores que utilizo.

Dessa forma, o campo de estudos referentes à Antropologia das religiões de matriz africana no Brasil foi se desenvolvendo, até chegar nas pesquisas mais recentes apresentadas nas disciplinas que cursei. Inicialmente é visível que a maioria das pesquisas se voltava para o estudo principalmente do Candomblé na Bahia, mais especificamente em Salvador, por se pressupor uma relação de superioridade nesses cultos, por serem mais "autênticos", "puros" ou "tradicionais". O livro escrito por Beatriz Góis Dantas (1988), *Vovó nagô e papai branco,* irá se aprofundar também nesta questão referente ao que será chamado no campo realizado por ela de "pureza nagô". Sendo assim, aos poucos, a centralidade do espaço de Salvador ser o necessariamente pesquisado vai se perdendo, a ponto que outras pesquisas se constituem nos mais diversos lugares do Brasil.

Contudo, a questão da pesquisa antropológica a ser realizada com um campo que, geralmente, é presente e contemporâneo, segue sendo praticamente uma constante desde suas primeiras pesquisas realizadas nesta na área. Algo que me levou a pensar em como encarar minha pesquisa, em que pretendo olhar para o passado, porém de uma forma mais próxima de como fazem os antropólogos. Não que na área da História não existam trabalhos abordando essas questões, porém ainda são muito poucos. O livro *Religiões negras no Brasil da escravidão à pós-emancipação*, editado e organizado por Valéria Gomes Costa e por Flávio Gomes (2016) reúne uma série de pesquisas que abordam a temática das mais variadas formas, e questiona em sua apresentação que "Primeiro, cabe indagar como a historiografia clássica – ainda exuberante – sobre a escravidão no Brasil ficou acanhada nas explicações sobre formatações culturais" (2016, p. 7). Contudo, entendo que a Antropologia oferece uma possibilidade de talvez maior proximidade com o campo trabalhado, porém como realizar essa pesquisa de campo quando o campo já não existe mais?

Encontrando a metodologia - aprendendo a andar

Como dito anteriormente, me formei historiador, contudo ao ingressar no PPRER, um programa interdisciplinar, deparei-me com uma vasta possibilidade de metodologias a assumir para lidar com as questões que pretendia responder. Dessa forma, fiz a escolha

de construir uma encruzilhada entre duas metodologias diferentes. Não pretendo "misturar água e óleo", e sim construir minha pesquisa atuando em uma área fronteiriça entre a Antropologia e a História, fazendo uso de uma etnografia de arquivos (CUNHA, 2004; 2005) que muito se aproxima do modelo de pesquisa historiográfica.

A história pressupõe o ato de investigar, e isso está demarcado desde a etimologia da palavra História (LE GOFF, 1990), algo que vai ser corroborado por Marc Bloch (2001) em *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*, quando o autor mostra, diversas vezes, que cabe ao historiador o ato de investigar. Tanto Le Goff quanto Marc Bloch, além de diversos outros grandes nomes, fizeram parte do que conhecemos como escola dos Annales, que foi o movimento responsável, em grande parte, tanto pela ampliação do que entendemos como fontes históricas, como também pela aproximação das outras ciências no ofício do historiador (BURKE, 1992).

Se desde os *Annales* o fazer historiográfico pressupõe a aproximação de outras ciências, como por exemplo a Antropologia, por que não fazer uso desse saber como algo além de uma ciência auxiliar? Minha escolha em olhar os documentos selecionados por um ponto de vista etnográfico surge da vontade de não querer investigar estritamente a fonte, o documento selecionado. Não busco submetê-lo a um inquérito que tem por pretensão o cruzamento de fontes e produções a fim de investigar as verdades que aquele documento carrega, os resquícios daquele fragmento histórico que me permitem alcançar uma representação do passado que já se foi.

Com base na etnografia de arquivos apresentada por Olivia Cunha (2004), quis, de fato, abrir um diálogo com as fontes documentais, ou seja, estabelecer uma conversa e refletir a respeito dos frutos que essa conversa poderia me apresentar. Não procurei questionar se o que o João do Rio apresenta é de fato real ou não, e sim refletir sobre o que ele me apresentou. É evidente que quando pensamos no fazer etnográfico, olhar os documentos é possivelmente a última coisa que vem à nossa cabeça. Entretanto, os antropólogos se voltam para os arquivos e isso não é uma prática recente. Mary Des Chenes já apresentava, em 1997, que "entre os lugares que os antropólogos têm ido quando vão para o campo, está o arquivo" (CHENES, 1997, p. 76 apud CUNHA, 2004, p. 294). Mesmo assim, o ato de "ir ao campo", é parte central do imaginário que se tem sobre a Antropologia. No texto de apresentação chamado *Quando o campo é arquivo*, da Revista Estudos Históricos, Olívia Cunha e Celso Castro discutem que

> Ainda assim, persiste, entre o público em geral e no mundo acadêmico (mesmo entre os próprios antropólogos), a idéia de uma associação privilegiada da antropologia com um modelo de pesquisa de campo consagrado desde a clássica introdução de Malinoswdki a -Argonautas do Pacífico ocidental, de 1922. Apesar de vários antropólogos importantes terem feito pouca ou nenhuma pesquisa de campo no sentido malinowkiano - Mauss e Lévi-Strauss são dois exemplos eloquentes -, o trabalho de campo permanece como uma marca distintiva da disciplina aos olhos dos não-antropólogos, bem como uma espécie de ritual de passagem identitário para os próprios antropólogos, como se quem não fizesse pesquisa de campo não fosse "realmente" antropólogo. (CASTRO & CUNHA, 2005, p. 4)

Dessa forma conseguimos entender a relação íntima que a Antropologia tem com o ir a campo; contudo esse ir a campo pode ser uma construção voltada para o adentrar os arquivos. No caso da minha pesquisa, o ir a campo trata-se de adentrar os documentos históricos, como se estivesse ouvindo o relato de João do Rio exibindo as ruas repletas de feitiços e feiticeiros. Tento entender e ouvir as vozes dos macumbeiros através das escritas de João do Rio.

Para estabelecer este diálogo adotei uma perspectiva metodológica buscando realizar uma etnografia de arquivos, onde pretendo, assim como Olívia Cunha, "*Ver imagens* e *ouvir vozes* de um tempo distante e, a partir delas, produzir narrativas, memórias sobre fatos, pessoas, coisas, situações e lugares próximos." (CUNHA, 2005, p. 36). Para a antropóloga este "ver imagens" e "ouvir vozes" se trata de algo muito mais literal em seu contexto, pois parte de seu trabalho é voltado às análises tanto do acervo fotográfico deixado por Ruth Landes, quanto do acervo fonográfico deixado por Lorenzo Dow Turner. Contudo, acredito que a reflexão provocada por Cunha não seja em um sentido tão literal; arquivos e documentos escritos também nos permitem ver e ouvir, porém de outras formas. As crônicas de João do Rio possibilitam esse ver, ouvir e por vezes até sentir as macumbas pelas quais ele passou. Ler João do Rio é como caminhar nas ruas ao seu lado e visitar os lugares que ele visitou, contudo a reflexão feita por ele muito difere das que venho fazendo, a partir tanto das leituras que acesso, mas também com o que aprendi na vivência que tive ao decorrer da vida.

Para o entender da fonte é necessário que seja possível, ao ler o que está escrito, perceber também as relações ali estabelecidas, as apresentações e demarcações realizadas, tanto nas crônicas quanto nas notícias. Os documentos apresentam relações postas em suas linhas.

> Papéis transformados em documentos mantidos em arquivos institucionais revelavam muito mais do que vicissitudes biográficas; revelavam vínculos profissionais, intelectuais e relações de poder de natureza diversa. Para diferentes autores, sua especificidade estaria justamente naquilo que torna a antropologia emblemática no seu constante desejo de subjetivação: os arquivos etnográficos supostamente conservam desejos, projetos por vezes malsucedidos, de identificar, classificar, descrever o 'outro'. (CUNHA, 2004, p. 296)

Dessa forma, não é difícil entender as crônicas nessa natureza dialógica proposta, já que João do Rio constrói todo um percurso de apresentações e relações estabelecidas por ele, e pelos macumbeiros que ele recorre para construção de sua escrita.

Nessa perspectiva, o ir ao campo ocorre através da relação entre os documentos e eu, buscando aprender com esse diálogo, evitando o inquérito que busca enquadrar a fonte em um "regime de verdades", e assim aprendendo a "ouvir" (através da leitura) e refletir sobre o que foi apresentado, e entendido por mim. Como supracitado, para Antropologia é muito cara a presença da realização do estudo de campo, onde os estudos voltados somente aos arquivos são uma prática quase que restrita a "antropólogos de gabinetes", ou pesquisadores que se encaixam em uma área fronteiriça entre a Antropologia e áreas como História, Arquivologia e Museologia (CUNHA, 2004, p. 293). Entretanto, é justamente em uma dessas áreas fronteiriças que eu entendo minha pesquisa.

Dessa forma, minha leitura do texto foi encarada tal como a ida a Campo, no intuito de entrar no mundo dos feitiços apresentado por João do Rio e aprender com ele o que se apresentava diante de sua leitura do mundo. Através das linhas escritas pelo autor adentrei as mesmas casas de feitiço que João do Rio visitou, tendo o que foi descrito por ele e por seus interlocutores como uma informação presente no campo no qual minha pesquisa se estabelece.

As aproximações entre História e Antropologia não são recentes. Como citado anteriormente, a História tem feito essa movimentação de entender a Antropologia como uma espécie de "ciência auxiliar". Por sua vez, a Antropologia, e as Ciências Sociais como um todo, já entendiam uma certa aproximação com a História, e ao longo do tempo foram se construindo pesquisas que atuavam no interstício entre as duas disciplinas. Peter Burke, em seu livro *A Escola dos Annales* (1929 - 1989), apresenta como a terceira fase dos Annales se volta a aproximação da Antropologia, mas deixa claro que desde o início do movimento historiográfico produzido por eles a relação com a Antropologia já era

próxima (BURKE, 1992, p. 128-136). Isso mostra que a área fronteiriça por onde caminho já foi pavimentada muito antes de mim, seja por pessoas que fizeram a aproximação da História com a Antropologia, ou ao contrário, pessoas da Antropologia que se aproximaram da História.

Assim, um dos responsáveis pela aproximação das duas disciplinas é justamente o documento. Não se trata de um documento sem vida. Não é apenas um resquício do passado, ele é detentor de uma possibilidade de diálogo que envolve quem o produziu e quem o recepciona, mesmo que esses dois estejam separados por uma diferença de mais de um século. Hoje não consigo conversar com João do Rio, somos separados por uma quantidade de tempo tão grande que a forma de falar não é mais a mesma, a cidade também não, tampouco a religião. Porém por intermédio das crônicas deixadas por ele consigo estabelecer um diálogo, não com ele, mas sim com um documento deixado por ele. Busco entender os documentos que trabalho conforme apresentado por Foucault em seu livro *Arqueologia do Saber*

> O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações. É preciso desligar a história da imagem com que ela se deleitou durante muito tempo e pela qual encontrava sua justificativa antropológica: a de uma memória milenar e coletiva que se servia de documentos materiais para reencontrar o frescor de suas lembranças; ela é o trabalho e a utilização de uma materialidade documental (livros, textos, narrações, registros, atas, edifícios, instituições, regulamentos, técnicas, objetos, costumes etc.) que apresenta sempre e em toda a parte, em qualquer sociedade, formas de permanências, quer espontâneas, quer organizadas (FOUCAULT, 2008, p. 7-8)

Foucault nos mostra a necessidade de deixar de encarar o documento como algo inerte, e admiti-lo como algo com uma mobilidade, embebido de relações de poder, práticas sociais, e diversas outras possibilidades. A escolha de voltar meu trabalho para uma perspectiva mais associada à Antropologia, ou seja, a etnografia de arquivos, é justamente pela forma de trabalhar esses documentos.

Cada documento demanda uma especificidade diferente na hora de seu trato. Olívia Cunha teve de lidar com diferentes tipos de documentos, gravações e fotografias, e em seu artigo *Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos* (2005), a autora apresenta os desafios apresentados pelas duas formas diferentes de documentos trabalhados por ela. Como trabalhei com divulgações que circulavam nos

jornais, isto exige também um trato diferente. Como dito anteriormente, não pretendi questionar e duvidar dos documentos, não busquei analisar o que são excessos, invenções ou coisas do tipo, e sim trabalhar com o que está apresentado em suas linhas e o próprio caminho percorrido por seus autores para construir o que está posto.

No caso de João do Rio, realizo a análise de suas crônicas compiladas e lançadas no livro *As religiões do Rio* (2015), que reúne uma série de crônicas publicadas pelo autor entre janeiro e março de 1904 e divulgada pelo jornal Gazeta de Notícias. Este livro apresenta um capítulo intitulado *No mundo dos feitiços* (p. 17-78), em que são descritas diversas visitas a diferentes terreiros. Certamente não estamos falando de uma descrição antropológica, e sim de uma crônica, narrativa que

> (...) capta o que é fugidio aos outros gêneros, ela convida o cotidiano a se pronunciar segundo seus próprios termos, sem muita elaboração rebuscada. Por outro lado, não deixa de falar sobre quem a está escrevendo e sua interpretação acerca do que o inspira a escrever. Enfim, o jogo que a crônica promove com a realidade não tem a intenção de desvirtuá-la, no entanto, dificulta a separação de ambos, nos termos de "quem representa e quem é representado". Por outro lado, ajuda à compreensão da dinâmica de uma época especialmente profícua para o seu [da crônica] desenvolvimento. A crônica, de certo modo, ajuda a elucidar o que já está visível, não propõe um desvelamento ou investigação para além daquilo que aborda, mas explicita o que já está praticamente nu à frente do escritor e leitor. (PADILHA, 2008, p. 96)

Normalmente deve-se ter em mente que se trata de um texto literário, e que com isso a prioridade do texto, apesar de ser uma crônica, está justamente na apresentação e no ritmo, e não necessariamente na "verdade" histórica. Porém, não quis alcançar o que estaria além do texto, e sim entender e dialogar com o que o texto me apresenta. Se o compromisso não é com o relato, é com o contexto, mesmo o relato sendo muito rico por diversas vezes, é com o que está apresentado que irei dialogar; com o contexto e relato presente no texto. Sendo assim, não pretendi encontrar ou desvendar uma verdade que está entre a crônica apresentada e a o que seria a "realidade histórica", não me atenho ao fato de que algumas partes do texto possam ser ficcionais. Trabalho com o que João do Rio escreveu. Se o autor escolhe as feitiçarias como forma de apresentar em sua crônica, que tem a finalidade de expor um mundo extremamente presente, mas que de certa forma se faz oculto, visto que

> A questão da modernidade carioca do início do século envolve, antes de tudo, uma falta de compreensão daquela própria contemporaneidade, algo como um

> afastamento entre a sociedade e os indivíduos em virtude da ascensão de uma nova lógica social ainda não captada em sua totalidade. É essa distância que a crônica pretende reduzir abordado o "mistério das coisas visíveis". Ela trata do que acontece nas ruas, todos os dias, na frente de todos, mas que, paradoxalmente, todos parecem não prestar atenção. (PADILHA, 2008, p. 97)

Esse mundo dos feiticeiros, as macumbas, paradoxalmente tão presentes e ocultas ao mesmo tempo, é apresentado por João do Rio de uma forma que por certo ponto se faz irônica e até desrespeitosa por vezes, algo que faz parte da estrutura textual escolhida pelo autor, mas que apesar de tudo, se fez presente e circulante pelo Brasil através das páginas de jornais escritas por João do Rio. Existiam outros cronistas que trabalhavam com o mesmo tema, como por exemplo o Vagalume, cronista carioca que vai escrever um pouco depois de João do Rio e tomar uma abordagem completamente diferente, levando o tema de outra forma[21]. Contudo, João do Rio é um cronista com ampla divulgação e renome. Apesar da ironia presente em seus textos é notório que ele mesmo entendia a complexidade dos sujeitos aos quais ele recorria, e por mais que por vezes sejam desrespeitosas certas descrições e/ou conclusões, João do Rio ainda assim via neles uma existência a ser considerada, diferente de muitos na mesma época que os viam apenas como existências a serem apagadas, limpas ou silenciadas. Pretendendo, então, entender a relação que tinham as macumbas descritas por João do Rio quando se encontravam nas ruas e com o restante da população que não entendia aquilo como algo normal, pelo contrário, entendiam como um crime.

Cabe ressaltar que não me propus a fazer uma biografia de João do Rio, minha escolha por dialogar com seus escritos se dá pela importância e propagação que eles têm. Apesar de estarmos falando de uma época em que a maior parte da população ainda era analfabeta[22], João do Rio conseguia conversar com o povo ao ponto de que seu enterro contou com cerca de cem mil pessoas para cortejá-lo (ENGEL, 2008, p. 90; O'DONNEL, 2007, p. 13). Diante de sua morte, o Jornal O Paiz publica a seguinte reportagem

> Das janelas da redação de "A Pátria" a massa popular conglomerada na Avenida, à espera do saimento fúnebre, apparecia impotente. Quantos

[21] Juliana Barreto Farias escreveu um capítulo no livro *Religiões Negras no Brasil: Da escravidão à pós-emancipação* livro de 2016 organizado por Valéria Costa e Flávio Gomes. O Capítulo chama-se "Mistérios da mandinga - as crônicas de Vagalume e as "religiões africanas no Rio de Janeiro da Primeira República (p. 268 - 319).

[22] A doutora historiadora Ynaê Lopes dos Santos em seu livro Racismo brasileiro: Uma história da formação do país aponta que em 1891 aproximadamente 80% da população brasileira era analfabeta e que a constituição vigente não entendia a educação pública como um direito (SANTOS, 2022, p. 184).

> milheiros de pessoas se comprimiam ali, ao sol, de pé? O vozeio da multidão subia em onda, de som, com barulho de águas revoltadas. O transito de vehiculos interrompera-se. Mais tarde, das janelas superiores do Palácio Monroe, o espetáculo era ainda mais bello: toda a curva imemensa da Avenida á Beira Mar, desde a sua conjucção com a Rio Branco, até o extremo da Gloria e ao Russel, ondeava-se, agitava-se em formigamento de gente. Homens, mulheres, gente modesta vestindo roupas de todo o dia, cavalheiros de lucto, senhoras trajando sedas negras, dirse-hia que toda a populção da cidade se fora portar nas ruas por que passaria o prétito, para prestar a Paulo Barreto as homenagens do seu carinho e da sua admiração (...). Infelizmente, a polícia desta capital, provou hontem, definitivamente, a sua inegualável, perfeita inexedível incopetencia. O número de guardas e agentes enviados para o local era ridiculamente insuficiente, não chegando talvez a trinta as autoridades incumbidas e reter e dirigir as muitíssimas dezenas de milhares de pessoas (...). Os 'chauffeurs' prestam todas as homenagens que puderam ao seu saudoso defensor e amigo. Não só as associações da classe mandaram depositar coroas sobre o féretro, como os proprietários de autos deram passagem gratuita, de todos os pontos da cidade á Avenida, aos que pretendiam associar-se á tocante homenagem. (O PAIZ, 27 de junho de 1921 apud O'DONNEL, 2007, p. 12)

Ao pensar quem conseguia de fato ler as páginas de jornais naquela época, em geral pessoas que tiveram acesso à educação formal, normalmente não se imagina um funeral tão populoso e ovacionado, tendo em vista que a maior parte da população não tinha acesso à educação formal. Isso não se trata de um contrassenso, pois não eram apenas as elites que tinham acesso ao que estava sendo escrito nas páginas de jornais durante este período. Marco Morel mostra no livro *História da Imprensa no Brasil* justamente que a distribuição dos jornais no Brasil rompeu barreiras sociais

> A circulação de palavras - faladas, manuscritas ou impressas - não se fechava em fronteiras sociais e perpassava amplos setores da sociedade que se tornaria brasileira, não ficava estanque a um círculo de letrados, embora estes, também tocados por contradições e diferenças, detivessem o poder de produção e leitura direta da imprensa (MOREL, 2012, p. 25).

Desse modo, sendo amplamente lido e difundido durante seu período de atuação como jornalista e escritor, João do Rio passou por momentos de maior e menor prestígio em sua carreira. Foi aceito na Academia Brasileira de Letras com somente vinte e nove anos, na cadeira anteriormente ocupada por Guimarães Passos (ENGEL, 2008), e posteriormente, passados 9 (nove) anos teria vivenciado um momento de exclusão em relação à instituição, que pode ter sido motivada pela entrada de outros escritores com diferentes estilos literários como o poeta parnasiano Humberto de Campos, com quem João já teria tido problemas (ENGEL, 2008), ou também pela possível dificuldade que o autor tinha de habitar este espaço sendo negro e visto como homossexual. Ainda que por

um lado a Academia Brasileira de Letras tenha recebido sua morte de forma fria e distante, dedicando apenas dez minutos de silêncio presidido como homenagem (ENGEL, 2008; RIBEIRO, 2013), grande parte da população tinha uma proximidade muito grande com o autor, talvez por se ver representada em seus escritos, ainda que por vezes constituído de grande acidez e ironia, porém sem dúvidas de maneira próxima.

Porém, como dito anteriormente, meu intuito não foi fazer uma análise da trajetória de João do Rio em sua completude, tampouco construir sua biografia, mas sim desdobrar meus objetivos específicos para que fossem abordados na construção dos capítulos da dissertação.

Sendo assim, meu primeiro objetivo específico foi debruçar-me um pouco na complexidade de João do Rio enquanto sujeito, para isso em meu primeiro capítulo busco entender quem foi João do Rio. Para tal, busco observar em que contexto ele estava inserido, projetando o como ele era lido por seus pares, mas também como ele se apresentava e lia o mundo ao seu redor.

Já no meu segundo capítulo meu objetivo foi entender o contexto histórico, social e político deste período, pois penso que assim é possível compreender ainda mais a profundidade das obras de João do Rio. Para alcançar este objetivo, neste capítulo analiso a relação social e histórica em que os macumbeiros estavam inseridos, compreender o texto e o contexto no qual as obras foram escritas, bem como observar como se constituía o Rio de Janeiro naquela época e como se dava a vivência dos povos negros naqueles espaço e tempo.

Por último, meu terceiro capítulo tem o objetivo de, através do diálogo como os escritos de João do Rio, entender como estes representam tanto as macumbas quanto os macumbeiros na cidade do Rio de Janeiro durante o período do Pós-abolição. Para alcançar isto reivindico que João do Rio possa ser lido tanto quanto historiador como também etnógrafo[23], e faço a escolha de três eixos de análise pelos quais o seu texto pode ser explorado: linguagem, sangue e feitiço. Estabeleço estes eixos por entender que ambos se relacionam e se imbricam. Fala e Sangue são partes constituintes do que se entende

[23] Cabe ser ressaltado que existem muitos trabalhos para entender João do Rio no campo de Letras/Literatura, porém segundo minha pesquisa é menos comum João do Rio ser lido no campo da Antropologia e da História. Ainda assim, existem trabalhos que passam próximo do que me propus, como o da Júlia O'Donnell (2007) na área da antropologia relacionando a obra de João do Rio com a área da Antropologia Urbana, ou também o trabalho de Juliana Barreto Farias (2010) relacionando o autor como fonte central para entender a *belle époque* carioca.

como feitiço, e o feitiço se constrói através da linguagem e do sangue disposto.

Penso, portanto, que ao longo do texto consegui alcançar meu objetivo geral, que é entender como nas crônicas de João do Rio as macumbas cariocas representavam uma forma de resistência no pós-abolição. Para isso, o caminho se inicia ao pensar a complexidade de João do Rio, tanto como escritor, mas também como sujeito.

1 - Olha quem vem lá no portão, de capa e cartola e de pé no chão

Abro este capítulo com uma cantiga de exu entoada em diversas giras com o intuito de chamar e apresentar as entidades que estão chegando e que estão por vir – "olha quem vem lá no portão de capa e cartola e de pé no chão". Faço uso desta cantiga, não somente para apresentar um dos sujeitos centrais que permeiam minha pesquisa, mas também pela transversão do jogo utilizado para representar exu – "de capa e cartola e de pé no chão". Geralmente os exus de rua masculinos se apresentam desse modo: portando uma indumentária como capas e cartolas e com os pés no chão, porém transverto este significado, pois creio ser a melhor forma de apresentar João do Rio, menos impessoal e mais figurativa – de capa e cartola e de pé no chão, sendo a capa e cartola uma representação das elites e os pés no chão uma representação dos menos favorecidos. Esta relação contraditória entre a ocupação do espaço elitizado e do espaço da rua é algo que permeia toda a análise deste sujeito.

João Paulo Emílio Cristóvão Barreto foi um carioca nascido em 5 de agosto de 1881 na Rua do Hospício (atual rua Buenos Aires) localizada no centro da cidade. Era um homem negro, ou como dito na época, mulato, e também entendido como "afeminado" (ENGEL, 2008, p. 87). A forma como Paulo Barreto era visto podia ser o motivo de muitas de suas desavenças no meio literário. Adentrar na ABL (Associação Brasileira de Letras) com vinte e nove anos de idade, sendo o acadêmico mais novo a ser admitido, gerou uma comoção de autores incomodados com sua presença

> Monteiro Lobato também não demonstrava simpatia pelo cronista. Em carta a Lima Barreto em 25 de maio de 1919, Lobato deixava transparecer sua insatisfação quanto à presença de João do Rio enquanto o mais novo acadêmico na ABL: "Não podes entrar para a Academia por causa da 'desordem da tua vida urbana'; no entanto, ela admite a frescura dum João do Rio" (RIBEIRO, 2013, p. 16)

Não era apenas Monteiro Lobato que via com maus olhos os escritos de João do Rio e sua entrada na ABL; alguns consideravam escritos como as *Religiões do Rio* (1904) e *A Alma Encantadora das Ruas* (1904) como as melhores obras de João do Rio, porém acreditavam que outros contos e crônicas não tinham a mesma valia, já outros acreditavam que nenhum de seus escritos eram louváveis. Dessa forma, João do Rio acumulava desafetos como "Antonio Torres, Humberto de Campos, Lima Barreto, Emílio de Meneses e Monteiro Lobato além de tantos outros que pareciam ignorar seu trabalho

enquanto homem de letras" (RIBEIRO, 2013, p. 9 - 10). A desavença com o poeta parnasiano Humberto Campos, que chegou à ABL em 1919, fez com que João se afastasse da instituição se voltando apenas para seu ofício enquanto jornalista (MAGALHÃES JR., 1978, p. 337). Acredito que a presença de tantas desavenças nestes espaços de elite como a ABL pode se dar por questões de como Paulo Barreto era visto: um homem negro, afeminado, gordo, de classe média, e não só por questões estritamente literárias. Pode-se perceber, ao menos um pouco, o como João do Rio era visto segundo a caricatura publicada no Jornal "O Careta" na ocasião de sua entrada para a ABL, sendo o mesmo demarcado por ser gordo, negro e boêmio, além de muitos outros pontos apresentados no texto que acompanha sua caricatura:



CARETA

REDACÇÃO E OFFICINAS: RUA DA ASSEMBLÉA, 70 — RIO DE JANEIRO

ASSIGNATURAS — ANNO ..... 15$000 | SEMESTRE ..... 8$000 — NUMERO AVULSO — CAPITAL .... 300 Rs. | ESTADOS ..... 400 Rs.

EDIÇÃO DE "KÓSMOS"

N. 103 | RIO DE JANEIRO — Sabbado — 21 — Maio — 1910 | ANNO III

ALMANACH DAS GLORIAS

VI

João do Rio

João do Rio, alcunhado Paulo Barreto, tem o bom humor peculiar aos gordos e a generosidade risonha de quem na vida só encontra seres que lhe são inferiores pelo coração e pelo espirito.

Acaba de ser installado na ephemera immortalidade da Academia, guindando-se ás olympicas alturas donde a morte, com tão grave desrespeito ás prerogativas academicas, derribou a figura bohemia de Guimarães Passos.

Essa commoda installação corrrespondeu aos nobres desejos de toda a juventude ledora, pois representa o definitivo conforto das opulentas banhas litterarias do moço autor no velludo metaphorico de uma poltrona que se dizia destinada a receber, como uma penna contundente, o doirado espadão do generalato.

Prodigalisando amaveis louvores em suas innumeraveis chronicas, João do Rio tem, de modo inoffensivo, revellado não ser digno de temor, merecendo as aggressivas picuinhas dos elogiados e os atrevidos dispauterios dos candidatos á consagração.

Conta, entre os seus livros, a *Salomé*, que verteu do inglez de Oscar Wild para o nosso harmonioso gallo-portuguez; as *Religiões do Rio*, em que, com poderosa imaginação, demonstrou o seu alto valor de fabulista; o *Movimento litterario*, manhosa trama de insinuações urdida com a mão dos outros; a *Alma encantadora das ruas* e o *Cinematographo*, interessantes collecções de aspectos cariocas vistos da tranquillidade de um gabinete forrado de livros francezes.

Quasi todos os litteratos, mesmo alguns dos que o elegeram *immortal*, affirmam, na sinceridade das expansões intimas, que o estylo de João do Rio é deploravel. Estas positivas affirmações parecem mascarar o juizo verdadeiro das insuspeitas autoridades que as formulam.

Dizem, em resumo, que o novo immortal academico é litterariamente um zero e não tem existencia real nas lettras, mas todos o vêm; e que é absolutamente nullo, sendo certo, porém, que o invejam com raiva os que proclamam a sua absoluta nullidade.

VOL-TAIRE

João do Rio

Figura 2 – João do Rio (1910)
Fonte: Jornal O Careta (RJ), 21 de maio de 1910. Disponível em:
https://www.gov.br/bn/pt-br/central-de-conteudos/noticias/23-de-junho-joao-do-rio-e-sua-alma-carioca

Antônio Torres, um dos críticos literários da época escreveu sobre João do Rio.

> Paulo Barreto foi uma das criaturas mais vis, um dos caracteres mais baixos, uma das larvas mais nojentas que eu tenho conhecido. Não tinha senso moral. Não tinha sentimentos cavalheirescos. Não tinha a menor noção de brio. Nunca pôde aprender a significação da palavra dignidade. Além de um talentozinho seco e fosforescente, o que possuía era uma instrução muito falha e uma avidez de dinheiro. Por dinheiro era capaz de cometer as máximas ignomínias. Melhor ainda. Dele se pode dizer o que de Mirabeau dizia Rivarol: por dinheiro seria capaz de praticar até uma boa ação (TORRES, 1925, p. XXIV apud RIBEIRO, 2013, p. 11).

Todavia, não era apenas no ciclo literário que Paulo Barreto encontrava desafios. No Itamaraty, instituto em que Paulo tentou trabalhar e que apesar de cumprir os requisitos, como falar francês, não conseguiu a vaga, ele foi recusado por faltar-lhe "a magreza e as namoradas e, principalmente, a pele branca. Ao ouvir o pedido do jovem por um emprego como secretário de legação, o Ministro foi amável, mas afirmou já estarem as vagas preenchidas" (LEITE, 2023, p. 41). Entendo que apesar de ocupar um certo espaço nas elites cariocas, Paulo Barreto não a adentrava completamente, talvez por não fazer parte dela.

Paulo Barreto vinha de uma família de classe média de boas condições. Seu pai, Alfredo Coelho Barreto, era professor de matemática e proveniente de uma família tradicional do Rio Grande do Sul, branca e em decadência financeira. Já sua mãe, Florência Cristóvão dos Santos Barreto, era uma mulher negra e filha de um relacionamento constituído fora do casamento, entre um dos chefes de uma das casas de atendimento médico – Joaquim Cristóvão dos Santos – com Gabriela Amália Caldeira, mulher de pele negra como a filha. (ENGEL, 2008, p. 87; LEITE, 2023, p. 24).

Sua criação possibilitou que tivesse acesso à educação em um dos melhores colégios da época, além de ser educado pelo pai que era professor, aprendendo muito cedo a falar francês. Seu nome constava nos "livros de matrícula do Colégio São Bento – considerado um colégio 'aristocrata' pelo próprio Paulo Barreto, em seus primeiros textos de ficção –, nos anos de 1894 e 1895" (LEITE, 2023, p. 36). Contudo, apesar de ser formalmente educado no Colégio São Bento, onde teve seu primeiro envolvimento com atividades jornalísticas, Paulo Barreto não terminou sua formação por completo, faltava-lhe o curso superior, marca que fica evidente "na sua trajetória acadêmica e é, em alguma medida, determinante para seu envolvimento com a imprensa a ausência de um diploma

de ensino superior" (LEITE, 2023, p. 36). Ainda assim, Paulo Barreto conseguiu se estabelecer como jornalista, passando por diversos jornais, como a Gazeta de Notícias, descrita como o jornal "favorito da elite cultural e seus colaboradores, os mais bem pagos da imprensa brasileira" (RODRIGUES, 2010, p. 42-43 apud LEITE, 2023, p. 43).

Enquanto jornalista já estabelecido no meio literário a partir de 1908, João tinha viajado a diversos países da Europa, como Inglaterra, França, Espanha, Itália, Grécia e muitos outros (ENGEL, 2008), tendo assim acumulado um certo capital cultural[24]que lhe permitiu ter contato com diversas culturas, literaturas e formas de artes diferentes. Algo que já reverbera muito em sua obra, por ler e falar francês, era o fato de que suas referências vinham da França, como era comum neste período. Podemos ter uma noção disso quando observamos seu tom ácido imbuído de uma "perversidade elegante" que foi uma influência de autores como Oscar Wilde[25] e Jean Lorrain, tendo sido João tradutor de romances do primeiro, como por exemplo, *O retrato de Dorian Gray* (ENGEL, 2008, p. 89). Então, por que apesar de ter capital financeiro (por trabalhar em um dos jornais que melhor pagava no período e por ser um profícuo escritor) e apesar de ter capital cultural (por dominar a língua francesa com maestria, e frequentar países distintos, ter acesso a literatura nacionais e estrangeiras e figurar os espaços centrais acadêmicos), ainda assim João do Rio não era tão bem aceito entre as elites cariocas? No livro *A Miséria do Mundo* (2008), escrito por Pierre Bourdieu, o autor apresenta que

> O sucesso nas disputas depende do capital acumulado (sob suas diferentes espécies). De fato, as oportunidades médias de apropriação dos diferentes bens e serviços materiais ou culturais, associados a um determinado, especificam-se pelos diferentes ocupantes desse habitat segundo as capacidades de apropriação (materiais - dinheiro, meios de transporte particulares- e culturais) que cada um detém como propriedade. Pode-se ocupar fisicamente um habitat sem habitá-lo propriamente falando se não se dispõem dos meios tacitamente exigidos, a começar por um certo hábito. (BOURDIEU, 2008, p. 165)

Entendo, assim, que João do Rio ocupava um espaço em meio a estas elites literárias e acadêmicas, sem, no entanto, habitá-lo. Apesar de ter o acúmulo de capital que permite o sucesso nas disputas estabelecidas neste espaço, Paulo Barreto era visto como

[24] No artigo de Gilda Olinto do Valle Silva intitulado Capital Cultural, Classe E Gênero Em Bourdieu a autora apresenta que: "Bourdieu utiliza o conceito de capital cultural com enorme ambigüidade e abrangência, servindo para indicar todas as maneiras em que a cultura reflete ou atua sobre as condições de vida dos indivíduos" (SILVA, 1995, p. 25)

[25] Autor que apesar de ser irlandês, viveu e morreu em Paris após ser preso em Londres por ser homossexual.

um homem negro, gordo e homossexual, ou seja, parafraseando Ligia Thomaz Vieria Leite (2023, p.41), para habitar as elites faltava a Paulo Barreto “a magreza e as namoradas e, principalmente, a pele branca”.

1.1 - Eu vou pra rua que a lua me chamou

“Eis o malandro na praça outra vez
Caminhando na ponta dos pés
Como quem pisa nos corações
Que rolaram dos cabarés

Entre deusas e bofetões
Entre dados e coronéis
Entre parangolés e patrões
O malandro anda assim de viés”
(BUARQUE, Chico - A volta do malandro)

João do Rio abre seu livro *A alma encantadora das ruas* com a seguinte frase: “Eu amo a rua” (RIO, 2013, p. 19). A sentença já nos apresenta o sentimento de João para com a rua, daí o paralelo que faço com um dos versos do samba-enredo apresentado em 2016 pelo Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro, ou simplesmente Salgueiro, que canta na sua música *A ópera dos malandros*: "Eu vou pra rua que a lua me chamou”. João do Rio narrou as ruas das quais ele era tão próximo de forma tão bela que, para ser possível para ele, era necessário que fizesse uso de duas figuras diferentes, mas complementares. E é aqui que mais uma vez retomo a aproximação da figura do autor com a figura do povo de rua, como no tópico anterior, porém desta vez aproximando-o da figura dos malandros presentes nas macumbas. João apresentava a rua como:

> Ora, a rua é mais do que isso, a rua é um fator da vida das cidades, a rua tem alma! (...) a rua é a agasalhadora da miséria. Os desgraçados não se sentem de todo sem o auxílio dos deuses enquanto diante dos seus olhos uma rua abre para outra rua. A rua é o aplauso dos medíocres, dos infelizes, dos miseráveis da arte. (...) Sem o consentimento da rua não passam os sábios, e os charlatães, que a lisonjeiam e lhe resumem a banalidade, são da primeira ocasião desfeitos e soprados como bolas de sabão. A rua é a eterna imagem da ingenuidade. Comete crimes, desvaria à noite, treme com a febre dos delírios, para ela como

> para as crianças a aurora é sempre formosa, para ela não há o despertar triste, quando o sol desponta e ela abre os olhos esquecida das próprias ações, é, no encanto da vida renovada, no chilrear do passaredo, no embalo nostálgico dos pregões, tão modesta, tão lavada, tão risonha, que parece papaguear com o céu e com os anjos... (Rio, 2013, p. 20)

Tal descrição nos mostra como a poética de João via a rua como um misto de beleza, tristeza, pureza, mas principalmente com vida. A rua viva que nos surpreende, espaços de incertezas, para onde todos se direcionam e em certa instância convivem. Essa rua que João do Rio nos apresenta, é a personagem principal de suas crônicas, tanto em *A alma encantadora das ruas*, como em *As religiões do Rio*. Contudo, para que João pudesse descrever a rua era necessário vivê-la, e não só viver a rua de qualquer forma, mas sim como um *Flâneur*, era necessário flanar.

Duas são as figuras que compõem João do Rio segundo ele mesmo. Para entender seus escritos é necessário também entender essas figuras, o *flâneur* e o *dândi*, ambas figuras francesas que irão compor o sujeito complexo que é João do Rio. Porém, assim como seu Zé Pelintra que teria nascido no Nordeste e vindo para o Rio de Janeiro (SIMAS, 2019, p. 15) e neste caminho se transformou.

> Quando baixa como entidade do catimbó nos terreiros nordestinos, Zé Pelintra se apresenta com bengala e cachimbo, usa camisa comprida branca ou quadriculada e calça branca dobrada nas pernas, com um lenço vermelho no pescoço. Sempre trabalha descalço. Ao chegar ao Rio de Janeiro, trazido pelo translado de inúmeros imigrantes nordestinos atraídos para a cidade – que na primeira metade do século XX era a capital federal –, seu Zé se transformou. (...) Há quem diga que foi morar na Lapa, farreou à vontade e teria morrido numa briga de faca no morro de Santa Teresa. Abandonou as vestes de mestre da jurema e passou a baixar nos terreiros da Guanabara nos trinques, trajando terno de linho branco, sapatos de cromo, chapéu-panamá e gravata vermelha. (SIMAS, 2019, p. 15 - 16)

Esta adaptação que é visível na forma em que seu Zé se apresenta é central para a compreensão de que cabe ao malandro "saber pisar", o malandro se adapta. Dessa forma, assim como o translado mudou seu Zé, o translado entre a França e o Brasil também mudaram o *flâneur* e o *dândi*, que enquanto partes da composição da figura de João do Rio na cidade do Rio de Janeiro se apresentam no meu entendimento como a figura do malandro. Assim como o malandro, não se pode dissociar o *flâneur* da rua. Walter Benjamin apresenta que

> A rua se torna moradia para o flâneur que, entre as fachadas dos prédios, sente-

> se em casa tanto quanto o burguês entre suas quatro paredes. Para ele, os letreiros esmaltados e brilhantes das firmas são um adorno de parede tão bom ou melhor que a pintura a óleo no salão do burguês; muros são a escrivaninha onde apóia o bloco de apontamentos; bancas de jornais são suas bibliotecas, e os terraços dos cafés, as sacadas de onde, após o trabalho, observa o ambiente. Que a vida em toda a sua diversidade, em toda a sua inesgotável riqueza de variações, só se desenvolva entre os paralelepípedos cinzentos e ante o cinzento pano de fundo do despotismo: eis o pensamento político secreto da escritura de que faziam parte as fisiologias. (BENJAMIN, 1989, p. 35)

Porém, o *flâneur* não vive uma cidade estática e paralisada. Tal como João apresentou, "a rua tem alma", o *flâneur* entra na alma dessa rua e através dela conversa com a cidade; ele é um andarilho. Quase que a deriva, que sempre observa o que está a sua volta, e por isso será visto como um vagabundo, preguiçoso. Porém, o *flâneur* está questionando o que está sendo visto na mesma medida que está sendo cativado. Algo que, neste contexto, é essencial para a escrita de uma crônica que pensa em captar o cotidiano, tornando visível o que todos olham, mas poucos conseguem ver. Ou seja, seu objetivo era iluminar o que estava paradoxalmente tão próximo no mesmo passo que era quase invisível, e para que tal captação fosse possível era necessário flanar, criar uma relação com a rua, onde João do Rio apresenta que

> Para compreender a psicologia da rua não basta gozar-lhe as delícias como se goza o calor do sol e o lirismo do luar. É preciso ter espírito vagabundo, cheio de curiosidades malsãs e os nervos com um perpétuo desejo incompreensível, é preciso ser aquele que chamamos de flâneur e praticar o mais interessante dos esportes - a arte de flanar. (...) Que significa flanar? Flanar é ser vagabundo e refletir, é ser basbaque e comentar, ter o vírus da observação ligado ao da vadiagem. Flanar é ir por aí, de manhã, de dia, à noite, manter-se nas rodas da populança, admirar o menino da gaitinha ali à esquina, seguir com os garotos o lutador de Cassino vestido de turco, gozar nas praças os ajuntamentos defronte das lanternas mágicas, conversar com os cantores de modinha das alfurjas da Saúde, depois de ter ouvido dilettanti de casaca aplaudirem o maior tenor do Lírico numa ópera velha e má; é ver os bonecos pintados a giz nos muros das casas, após ter acompanhado um pintor afamado até a sua grande tela paga pelo Estado; é estar sem fazer nada e achar absolutamente necessário ir até um sítio lôbrego, para deixar de lá ir, levado pela primeira impressão, por um dito que faz sorrir, um perfil que interessa, um par de jovem cujo riso de amor causa inveja. É vagabundagem? Talvez. Flanar é a distinção de perambular com inteligência. Nada como o inútil para ser artístico. Daí o desocupado flâneur tem sempre na mente dez mil coisas necessárias, imprescindíveis, que podem ficar eternamente adiadas. (RIO, 2013, p. 21 - 22)

Sendo assim, é possível entender que o flanar é a forma como João do Rio vive a rua, conversa com ela, a observa e registra em suas crônicas. Tanto o *flâneur*, como o malandro serão vistos como vagabundos, e para ambos é necessário o "saber pisar". Como

estar em diferentes partes da cidade sem saber pisar? Em cada lugar que se chega tem que saber como entrar e como sair. Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino irão apresentar que

> O malandro, afinal, é um personagem que transita, cruza e se adapta. O que fica para nós de aprendizado é que a escrita da malandragem deve ser lida em viés, nos cruzos e frestas. Afinal, os versos já dizem, o malandro pode fazer morada tanto no Juremá, quanto no casebre erguido no alto do morro. A máxima da malandragem é a ginga sincopada, onde se coloca um e se tira o outro, troca-se a mão pelo pé e o pé pela mão. Os caminhos retos são os limites a serem transgredidos. Assim, a malandragem pratica o cruzo, o malandro é errante, o corpo, suporte de sabedorias, é propulsor de outras textualidades, pulsa no transe, o malandro transita, é fluxo contínuo. [...] O que importa é saber chegar em qualquer banda: o bom malandro não explana, chega sem ser visto e sai sem ser lembrado. (RUFINO & SIMAS, 2018, p. 82 - 83)

A meu ver, a malandragem é essencial para flanar. Contudo, o *flâneur* não é a única figura francesa que irá demarcar o que era João do Rio, outra forma que ele se inspirava era o *dândi*, onde um dos seus expoentes era justamente Oscar Wilde[26], autor que tanto influenciou João do Rio. Porém, o ser *dândi* não se relacionava com a forma de escrita, e sim com a forma de se vestir e de se apresentar. Se o *flâneur* era próximo da forma de ser e viver, o *dândi* era próximo da forma de se portar e se apresentar diante da sociedade, desta forma o ser *dândi* vai se configurar pela

> elegância e pelos cuidados com o vestuário (chapéu, botas, luvas, gravatas, lenços, etc.), mas também pelos prazeres com o tabaco, ou o gosto pelos esportes como a equitação, o tiro, a esgrima e a ginástica. Muitas vezes a sala de armas era o centro da camaradagem, local de encontros reservados. Era preciso ter fortuna para gastar displicentemente de 100 a 200 francos por dia e ter os hábitos requintados do dândi. Acordar depois do meio-dia, receber visitas ou visitar cinco salões de mulheres famosas, jantar num restaurante onde a mesa já estava reservada, ir à Ópera ou ao Vaudeville, marcar presença na sala de espetáculos e depois ficar no Foyer para finalmente sair acompanhado e divertir-se até às três ou quatro horas da madrugada (LEVIN, 1996, p. 50 apud RIBEIRO, 2013, p. 38 - 39).

O ser *dândi* e o *flâneur*, ambas figuras francesas que compunham a forma de ser de João do Rio, eram como podemos observar hoje, o que se entende da figura do malandro. O vestuário bem alinhado é central para apresentação da figura do malandro

[26] "Wilde entretinha os amigos contando histórias e delas formou sua série de contos infantis. Para o esteta, o tédio da vida ociosa é eliminado por meio de conversas que tecem a continuidade de sua existência. (...). Em toda a sua obra, a importância do caráter dialógico (inclusive nos ensaios) não esconde o peso da situação conversacional na constituição da figura da dândi" (LEVIN, 1996, p. 99 apud RIBEIRO, 2013, p. 39).

carioca. O terno de linho, chapéu, gravata e sapato são indumentárias que geralmente costumam vestir e associar o malandro. Contudo, a forma de ser também se relaciona, a boêmia alinhada à elegância tornam mais uma vez nítida a proximidade com o malandro, que quando cantado por Chico Buarque de Holanda na canção *A volta do malandro*, é malandro como "o barão da ralé".

João vivia entre dois mundos, ao mesmo passo que frequentava ambientes da elite carioca, também frequentava os lugares mais "mundanos" possíveis. Ele vivia a rua, estava ao lado dos "urubus", dos apostadores, estivadores, charlatões, bêbados e os demais rejeitados da sociedade que tinham que arrumar formas para viver.

Em seu livro *A alma encantadora das ruas*, onde ele irá falar sobre os "urubus" homens que ganham a vida agenciando enterros, irá falar dos estivadores que trabalham no porto, dos livreiros de rua que fazem todo um mercado de livros presentes nas calçadas, das mulheres pedintes que arrumam dinheiro através de esmolas, dos que usam ópio para se entorpecer e muito mais. Porém, em seu livro *As Religiões do Rio* essa vivência da rua também se faz presente, este "saber pisar" é essencial para adentrar espaços que eram tidos à época como criminosos, como as casas de santo onde se realizavam os feitiços. João do Rio nos transporta para a rua na passagem do século XIX para o XX, parece que ele é quem nos apresenta todo esse espaço, tal como um guia de uma "viagem" que podemos fazer pelas ruas do passado através da literatura.

Esse transitar de espaços diversos foi fundamental para tornar João Paulo Emílio Cristóvão Barreto um sujeito imerso em suas próprias complexidades, tornando, assim, complicado o traçar de como ele se posicionava, se via e se entendia no meio de tudo isso, pois ao mesmo tempo em que aparentemente não se via como um dos que tanto estava próximo nas ruas, também vivia entre estes, mostrando um interesse que por vezes mais parecia admiração. João era negro, "mulato" como dito à época, porém não demonstrava como se entendia racialmente. Contudo, uma das imagens mais usadas para representá-lo em suas biografias o vestido de forma bem semelhante ao que fora apresentado anteriormente com sua caricatura desenhada pelo jornal "O Careta". João do Rio aparentava ser um homem negro que presava por se apresentar bem-vestido assim como vemos na imagem seguinte:



Figura 3 – "O grande escritor Paulo Barreto" (1921)
Fonte: Bahia Ilustrada (BA), número 39, junho de 1921. Disponível em:
<https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=066940&pagfis=1991>

Ao ler suas obras sem ver uma foto do autor não é possível saber que é um homem negro que as escreve, pois nunca se declara a respeito deste aspecto, contudo o interesse de ir, desvendar, entender e descobrir, mostra que ele vê ali algo mais onde outros normalmente não costumam olhar. Essa proximidade que leva João do Rio para perto dos que estão na rua é movida pelo mesmo estar dividindo este ambiente, onde o caótico se apresenta entre uma esquina e outra, e João do Rio era parte deste caótico enquanto malandro que era. Não se trata de um observador externo, e sim uma parte constituinte do próprio caos que habita a rua.

João do Rio amava a rua a ponto de entender que mesmo após o fim só ela restaria, dizia ele "Talvez que extinto o mundo, apagados todos os astros, feito o universo treva, talvez ela ainda exista, e os seus soluços sinistramente ecoem na total ruína, rua as lágrimas, rua do desespero – interminável rua a Amargura" (RIO, 2013, p. 40). Se para João ao fim de tudo a rua continuará existindo enquanto rua da Amargura, penso que onde houver rua haverá quem a viva, seja como *flâneur* ou como malandro. E neste momento

a rua da Amargura de João do Rio e a malandragem se cruzam, afinal, como diz o ponto entoado para seu Zé “na rua da Amargura, onde seu Zé Pelintra morava, ele chorava por uma mulher, chorava por uma mulher que não lhe amava”.

1.2 - Moleque, tu vai aprender respeitar povo de rua!

Abro este tópico com a frase entoada na música "*falso pai de santo*” do mestre Monarco, cantor e compositor do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela. Trago esta frase com o intuito de refletir sobre como se dá a influência de pensamentos sobre os cultos dos povos bantos reproduzidos e formados por Nina Rodrigues e como estes pensamentos se fazem presentes na obra de João do Rio.

A obra de João do Rio com a qual me proponho a estabelecer um diálogo chama-se *As religiões do Rio*, compilado de crônicas inspiradas pela obra de Jules Bois, *Les petites réligions de París*. Elas descrevem as diversas religiões que inundaram as ruas cariocas durante o pós-abolição, religiões estas que vão do satanismo até as igrejas evangélicas, passando por feiticeiros e sinagogas e outras formas religiosas. Essas crônicas foram publicadas originalmente no jornal Gazeta de Notícias, em 1904, e a crônica com a qual pretendo estabelecer um diálogo com João do Rio chama-se *No mundo dos feiticeiros*, em que o autor apresenta os feiticeiros, os quais eu entendo enquanto macumbeiros, que ganhavam a vida através de trabalhos de magia, tal como os tantos que existem hoje espalhados por aí. João era cético em relação a todas essas interações religiosas, ele via esses macumbeiros como charlatões, alternando entre a pena que sentia por serem atrasados culturalmente e a ironia que o fazia se sentir superior a todos aqueles que tentavam em sua visão ludibriá-lo. Contudo, devo lembrar que a ironia faz parte do gênero literário que João optou para nos apresentar todo esse mundo, isto soma-se a um tom ácido que era fruto de suas influências literárias, tornando assim, no meu ver, o nosso entendimento da experiência final da leitura de seu texto um pouco mais compreensível.

Dessa forma, neste tópico, analiso como o pensamento hegemônico intelectual da época influencia na obra de João do Rio e na sua visão (e também de sujeitos com o qual interage tornando-os personagens de sua narrativa) a respeito dos cultos que ele apresenta.

A influência do pensamento racial hegemônico na obra de João do Rio é muito grande, é possível ter uma noção disso ao olhar como ele mesmo retrata os povos cabindas

como atrasados e de menor valor (RIO, 2015, p. 35 - 36). Assim como muitos dos sujeitos inseridos em seu próprio tempo histórico, João era constituído por uma série de ideias e pensamentos a respeito da população negra, de suas práticas culturais e religiosas que se mostram presentes em seus escritos. Ao entendermos que o pensamento hegemônico se constitui a partir de uma série de condições que se estabelecem, para que o mesmo seja passível de penetração nas diversas camadas sociais, podemos entender um pouco mais a construção de suas crônicas, e as relações apresentadas por ele. O professor Mário Souza (2023), em seu artigo intitulado *Hegemonia e a transformação do racismo em força social e numa das estruturas da sociedade brasileira*, faz uso das ideias deixadas pelo pensador italiano Antonio Gramsci para nos explicar um pouco a respeito de como se dá o processo de hegemonia.

> Nos Cadernos do cárcere, o pensador sardo sustenta que, a partir de 1870, nas sociedades capitalistas detentoras de uma sociedade civil mais robusta, as classes dominantes conseguem estabelecer sua dominação sobre as classes trabalhadoras e os grupos subalternos cada vez mais através da hegemonia, sem deixar de lado a coerção. Como consta no Caderno 12, esse processo se daria por meio da produção e disseminação, no tecido social, de um conjunto de ideias, crenças e valores mais afeitos aos interesses das classes dominantes, porém difundidos como fundamentais para toda a sociedade, através dos aparelhos "privados" de hegemonia da classe burguesa (igrejas, escolas, sindicatos, jornais, rádios, institutos). Seria, portanto, uma ação concreta assentada na organização de uma formação social, dentro dos marcos estabelecidos pelo direcionamento intelectual e moral impresso pelas classes dominantes fundamentais, objetivando torná-la uma vontade coletiva junto aos membros da classe trabalhadora e dos grupos subalternizados. Nesse processo, os intelectuais orgânicos da burguesia detém (sic) um papel central, construindo, legitimando e difundindo os aspectos intelectuais e morais que se querem hegemônicos, procurando torná-los um 'consenso 'espontâneo' dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social'(Gramsci, 2000, p. 21). A hegemonia burguesa, portanto, é construída através da ação político-ideológica dos seus intelectuais orgânicos e de "suas" organizações na sociedade civil, não sendo um reflexo mecânico do predomínio dessa classe sobre a base material da sociedade. (SOUZA, 2023, p. 16-17)

Dessa forma, ao entender que João, assim como vários outros de seus contemporâneos, estava imerso em um pensamento que o cercava, sendo formado em "boas escolas", frequentando redações de jornais diversos, tendo acesso a literatura europeia e a cultura de diversos países diferentes, conseguimos compreender que seu pensamento é fruto de um ambiente no qual o autor estava inserido, ainda que ele tenha estabelecido certas rupturas. Entender isso não significa amenizar suas ideias e escritos racistas com forte teor de superioridade racial já muito questionáveis na época, mas sim

trata-se de tentar entender como se deu o processo de formação deste pensamento. Porém, como apresenta Souza (2023) no trecho supracitado, para que se estabeleça um pensamento hegemônico é necessária uma série de Sintelectuais orgânicos formados pela classe burguesa para que produzam o pensamento que será continuamente repetido e tido como uma espécie de "certeza social" durante a época. O pensamento racial hegemônico que cercava João, o influenciava talvez até mais que seu contato direto com a população negra e pobre, que por vezes eram figuras centrais de suas crônicas. Silvio Luiz de Almeida (2019), em sua obra basilar *Racismo Estrutural*, nos apresenta como se dá essa oposição das ideias para com a realidade:

> Na verdade, o que nos é apresentado não é a realidade, mas uma representação do imaginário social acerca de pessoas negras. A ideologia, portanto, não é uma representação da realidade material, das relações concretas, mas a representação da relação que temos com essas relações concretas. Dizer que nossa visão sobre a sociedade não é um reflexo da realidade social, mas a representação de nossa relação com a realidade, faz toda a diferença. Isso faz da ideologia mais do que um produto do imaginário; a ideologia é, antes de tudo, uma prática. (ALMEIDA, 2019, p. 42)

Isto posto, podemos entender que a formação de uma ideologia é essencial para o processo que vai se caracterizar como uma base hegemônica, que irá cercar diversos sujeitos inseridos naquele momento histórico, orientando assim "a vida 'normal', os afetos e as 'verdades' [que] são, inexoravelmente, perpassados pelo racismo, que não depende de uma ação consciente para existir" (ALMEIDA, 2019, p. 41). Mas ainda assim, mesmo independente de uma ação consciente é necessário que esta orientação apresentada por Silvio Almeida seja embasada por um pensamento estabelecido por intelectuais que salvaguardam essa estrutura racista, como apresentado pelo autor:

> Mas, como afirmam Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, "não há racismo sem teoria" e, por isso, "seria completamente inútil perguntar-se se as teorias racistas procedem das elites ou das massas, das classes dominantes ou das classes dominadas". De fato, tão importantes quanto as narrativas da cultura popular na produção do imaginário, são as teorias filosóficas e científicas. (ALMEIDA, 2019, p. 44)

São esses intelectuais que irão circundar todas as mentes dos sujeitos históricos, tal como João do Rio, inseridos nesse período, sendo estes sujeitos opositores ou não desses pensamentos exibidos. No caso de João, sua afinidade com uma série de pensamentos racistas de cunho evolucionista se dá muito por conta dos espaços que

frequenta, enquanto um sujeito mais associado à burguesia na questão de classe, apesar de certa proximidade com esses sujeitos negros que figuravam as páginas das crônicas onde por vezes João demonstrava certa afinidade.

Aí está a complexidade de se estabelecer um diálogo com alguém que vivia tanto entre dois mundos como era João do Rio. Todo sujeito histórico é repleto de complexidades que não somos capazes de entender, afinal não somos próximos destes sujeitos. Nossas análises são capazes apenas de rascunhar um retrato que reflete só uma parte do que realmente foi o sujeito analisado, porém nunca o define como um todo.

Uma das complexidades que permeiam João é justamente ser um *flâneur*, um malandro, uma pessoa que vivia a rua e estava próxima dos excluídos pela sociedade, dos marginais. Porém, ainda sim era tão enfática em seus comentários irônicos a respeito da superioridade cultural e intelectual que o mesmo entendia ter. Mesmo o autor sendo visto por seus pares como negro, boêmio e homossexual, o que para a época eram marcadores de diferença muito grandes em contraponto a uma elite geralmente branca, heteronormativa e aristocrática. Provavelmente João do Rio tinha mais proximidade com os sujeitos de suas crônicas do que com aqueles que rodeavam ele nos meios intelectuais.

Contudo, os personagens de suas crônicas não eram apenas seres sem voz; devemos pensar que ao trazer uma agência desses sujeitos presentes em suas páginas também configura um grau de complexidade e riqueza que não costumava ser apresentado normalmente ao se referir a pessoas negras e marginalizadas. Isso se dá, pois, a quebra desse tipo de estrutura não é tão simples quanto parece. O pensamento racista se estruturava enquanto ciência, penetrando assim profundamente o senso comum como certezas. Isso ocorre pois

> A ciência tem o poder de produzir um discurso de autoridade, que poucas pessoas têm a condição de contestar, salvo aquelas inseridas nas instituições em que a ciência é produzida. Isso menos por uma questão de capacidade, e mais por uma questão de autoridade. É da natureza da ciência produzir um discurso autorizado sobre a verdade. (ALMEIDA, 2019, P. 45)

Retomo aqui a importância da produção intelectual que possibilita a reprodução do racismo não só no meio acadêmico e científico, mas da sociedade como um todo, pois uma vez que estas ideias acabam se tornando “verdades científicas” são utilizadas como um respaldo científico onde o racismo pode se escorar e fortalecer. Sendo João um homem com acesso a todo esse aparato intelectual não é de se espantar que mesmo com

o convívio entre os mais pobres, negros, feiticeiros e outros, ele ainda mantivesse uma série de pensamentos racistas. Isso se dá justamente pela dificuldade de se opor às teorias científicas estabelecidas. Tornando-o assim mais um dos muitos que se encontravam imersos nessa ideologia hegemônica racista que rondava o pós-abolição. E para tal não é necessário que João fosse um leitor ávido de uma literatura científica embasada de forma racista, bastava frequentar os circuitos que já ocupava. Novamente Silvio Almeida nos ajuda a entender esse processo.

> Para nos convencermos de que existem lugares de negro e lugares de branco na sociedade, ou no mínimo não nos espantarmos com essa constatação, não basta ler os livros de autores racistas como Gobineau, Nina Rodrigues ou Oliveira Vianna. É necessário, por exemplo, que, ao frequentar a escola, as lições desses autores racistas sejam acompanhadas de uma realidade em que os professores sejam brancos, os alunos sejam brancos e as pessoas consideradas importantes sejam igualmente brancas. (ALMEIDA, 2019, p. 42)

Podemos, pois, entender que os aparatos que permitem a disseminação de suasideias podem ser os mais diversos e por vezes atuar de forma indireta, mas ainda assim serem extremamente efetivos, nos trabalhos escolares, no convívio em sociedade, nos sermões e cultos das igrejas e nos mais diversos locais onde se ajuda a moldar uma sociedade racista capaz de "constituir sujeitos cujos sentimentos não sejam profundamente abalados diante da discriminação e da violência racial e que considerem 'normal' e 'natural' que no mundo haja 'brancos' e 'não brancos'." (ALMEIDA, 2019, p. 40 - 41). Dessa forma, relaciono como o pensamento de um dos autores apresentados anteriormente na citação de Sílvio Almeida tem reverberação na obra de João do Rio. Esse autor é o médico legista Raimundo Nina Rodrigues, pensador que observo ter suas ideias refletidas de forma indireta nas páginas de João do Rio, por vezes tendo a voz representada na fala de outros personagens que João do Rio interage, mostrando assim que o "racismo é, no fim das contas, um sistema de racionalidade, como nos ensina o mestre Kabengele Munanga ao afirmar que o 'preconceito' não é um problema de ignorância, mas de algo que tem sua racionalidade embutida na própria ideologia" (ALMEIDA, 2019, p. 45).

Nina Rodrigues não é o único pensador que encontra voz indiretamente na escrita de João do Rio, contudo, penso que ele é um ponto central para entendermos de que modo

João do Rio irá se aprofundar em certos pontos presentes nas crônicas e deixar outros um pouco de lado.

Ambos os autores faziam parte de uma elite intelectual, todavia a produção de João do Rio é mais centrada na produção literária que busca pensar e retratar a sociedade. Já Nina Rodrigues é enquadrado como um cientista, que busca entender como a Biologia influencia na realidade a qual ele observa.

Não necessariamente João do Rio e Nina Rodrigues se liam ou conversavam, apesar de serem contemporâneos. Entretanto, seus pensamentos dialogavam, uma vez que ambos faziam parte de uma elite intelectual na qual essas construções produzidas por autores como Rodrigues influenciavam direta ou indiretamente a forma de ler o mundo de sujeitos como João do Rio.

Sendo assim, opto por me aprofundar na relação entre o pensamento de Nina Rodrigues e João do Rio, pois pretendo mais a frente no texto desdobrar o como essa forma de pensar e ler o mundo é essencial para a produção de João do Rio como também de vários outros intelectuais que os sucederam.

Raimundo Nina Rodrigues, nascido no Maranhão no ano de 1862, morreu em 1906, deixando uma vasta produção literária, perpassando pelo que muitos consideram como os primeiros ensaios antropológicos, algo próximo de uma etnologia e voltado às religiões de matriz africana. Além disso, também tinha estudos basilares na área da medicina legal aqui no Brasil. Mais conhecido como Nina Rodrigues, o médico estudou na Bahia, mais especificamente em Salvador, mas também teve parte de sua história passando pelo Rio de Janeiro. Porém foi em Salvador que se fixou atuando como professor da faculdade de Medicina da Bahia, tornando-se assim, um dos autores centrais do que viria ser entendido como Escola Médica Baiana (SKIDMORE, 1976; SCHWARCZ, 2005).

Nina Rodrigues era fortemente influenciado pelo pensamento racialista europeu, mais especificamente pelas ideias do pensador criminologista Cesare Lombroso, que tinha como ideia central que ser criminoso vinha do nascimento, ele não se tornava criminoso com o tempo e isso era observável por características físicas que demarcavam o sujeito negro enquanto este modelo de criminoso nato, ou seja, era um determinista racial. Assim como Lombroso, Nina Rodrigues era um determinista racial, porém não se pode dizer que Nina Rodrigues apenas importava ideias da Europa e as aplicava no Brasil,

translocando a produção de pensamento. O médico maranhense tinha ideias muito originais que eram defendidas por poucas pessoas ao seu redor. Como determinista racial que era, Raimundo Nina Rodrigues, assim como Lombroso, defendia que o negro já nascia com pré-disposição ao crime, contudo Nina Rodrigues defendia um código penal que fosse diferente entre negros e brancos, uma vez que não poderia ser o mesmo para ambos, já que o negro nasceria quase fadado a cometer um crime hora ou outra de sua vida. Sendo assim o código penal voltado para pessoas negras deveria ser amenizado, cobrar menos, pois ele entendia que negros já nasciam assim, e caberia aos estados na sua visão decidir como seria cada código penal a partir da sua população e de suas condições geográficas (SKIDMORE, 1976; SCHWARCZ, 2005).

Além disso, Nina Rodrigues também defendia que a mistura entre raças era um caminho certeiro para a degeneração da sociedade, condenando fortemente a mestiçagem presente na composição racial da sociedade brasileira, ideia essa novamente que tem por influência uma literatura europeia na qual se apoia para formar suas ideias (SKIDMORE, 1976; SCHWARCZ, 2005). O professor doutor Mário Souza nos ajuda a entender a influência dessas ideias:

> O chamado segundo projeto de identidade nacional, constituído em meados do século XIX e sendo uma das marcas da Primeira República (1889-1930), teve como uma de suas principais bases de sustentação político-ideológica as teorias raciais importadas da Europa, em especial o determinismo racial. Tal teoria enunciava, como um dado científico, a raça de um povo como fator imperativo para o progresso da nação, com a raça branca sendo a única dotada dos atributos intelectuais e morais essenciais para a consecução desse projeto. Em contraposição, essa teoria alegava haver evidências científicas de que os não-brancos eram um empecilho ao progresso, devido aos seus atributos intelectuais e morais inferiores. Nem a miscigenação equalizaria esse problema, porque, para os deterministas raciais europeus, a geração de filhos de brancos com não-brancos resultaria em seres degenerados em termos intelectuais, morais e físicos. (SOUZA, 2023, p. 17)

Nina Rodrigues via o mestiço como um grande problema para o Brasil, uma vez que, na melhor das hipóteses, ele nunca chegaria a ser tão branco quanto o branco era. Ele se apresentava na contramão das ideias de que a "saída" para o "problema racial" do Brasil era o embranquecimento gradual da população por meio da mestiçagem orientada como política de Estado e muito bem representada no quadro "A redenção de Cam" pintado por Modesto Brocos, em 1895, com o intuito de ilustrar como se daria o embranquecimento a partir das relações entre gerações. Para Nina Rodrigues, o negro

poderia sim "avançar" enquanto raça, porém levaria muito tempo e não era garantia que se tornaria branco por completo. Pelo contrário, a mestiçagem tenderia cada vez mais a degenerescência do ser, tornando o Brasil um país que ia no contrafluxo das ideias produzidas no exterior. Talvez pela grande quantidade de negros no país, a saída mais efetiva pensada na época de fato fosse o embranquecimento gradual, pois aqueles que permanecessem negros iriam morrer de uma forma ou outra, seja por falta de acesso a serviços básicos como saúde, saneamento, educação e proteção ou por serem vítimas de um sistema criado para o encarceramento em massa dessa população.

Ainda assim, a produção de Nina Rodrigues na qual mais identifico presença nas obras de João do Rio são justamente as ideias que ele produz no campo religioso, e uma das ideias centrais seria justamente a defendida pelo autor que existia uma hierarquização dos povos africanos no Brasil, levando ao nagôcentrismo que irá perdurar até hoje nos meios religiosos de matriz africana e, em alguma medida, também nos círculos acadêmicos. Nina Rodrigues via os Nagô-Ioruba como o ápice da evolução dos negros africanos no Brasil, o que fica nítido em escritos seus, como por exemplo o trecho de seu livro *Os africanos no Brasil:*

> Os Nagôs ou Iorubanos. Os negros Nagôs possuem uma verdadeira mitologia, já bem complexa, com divinização dos elementos naturais e fenômenos meteorológicos. Nesta ordem de ideias, a concepção mais elevada, aquela em que mais alta se revela a sua capacidade de abstração religiosa é a divinização do firmamento ou abóbada celeste. (RODRIGUES, 2021, p. 314)

Algo que irá reverberar nas páginas e diálogos de João do Rio, que ao conversar com Antônio, negro descrito por ele como conhecedor dos deuses católicos e de seus próprios deuses, conheceria muito bem N. Sª das Dores e estaria muito familiarizado com os Orixás, porém só veneraria de fato o dinheiro e o vinho do Porto (RIO, 2015, p. 17). Vale destacar que Antônio nos é apresentado por João de forma muito semelhante de como o próprio João do Rio era descrito muitas vezes por seus colegas escritores, ou seja, como alguém que dá muito valor ao dinheiro e às bebidas. Antônio seria o guia de João do Rio neste mundo o qual o autor iria desbravar, fazendo as vezes de Virgílio[27] personagem presente no poema épico de Dante Alighieri conhecido como *Divina comédia*, e tal como

[27] Poeta Romano escritor de poemas épicos, um dos maiores escritores de sua época durante o principado de Augusto. Por volta de 27 a.c. Virgílio foi responsável por escrever o clássico romano a *Eneida*, obra de grande influência desde que foi finalizada, sendo lida e estudada da Roma Antiga até os dias atuais.

o poeta romano apresentou e explicou o inferno para Dante, Antônio apresentaria e explicaria este mundo para João do Rio. E na explicação que Antônio fornece para João do Rio sobre quem são os africanos com quem o autor iria interagir, é então que se dá o diálogo estabelecido entre ele começando por João do Rio nos explicando:

> Da grande quantidade de escravos africanos vindos para o Rio no tempo do Brasil colônia e do Brasil monarquia, restam uns mil negros. São todos das pequenas nações do interior da África, pertencem aos ijexá, oió, aboum, hauçá, itaqua, ou se consideram filhos do ibouam, ixáu, dos jejes e dos cabindas. Alguns ricos mandam a descendência brasileira à África para estudar religião, outros deixam como dote aos filhos cruzados daqui os mistérios e as feitiçarias. Todos porém falam entre si um idioma comum: o eubá. (RIO, 2015, p. 18)

É necessário ter em mente que muitas dessas grafias estão diferentes da que escrevemos hoje, e além disso, muitas coisas passaram pelo processo do que João do Rio entendia a respeito do que ouvia. Muitas vezes a escrita refletia seu entendimento ao escutar o som da palavra, o exemplo é o idioma comum para todos, o eubá, que na verdade se chama Egbá (pronuncia-se ebá) e é um reino iorubá do sul da Nigéria, de onde vieram muitos escravizados para o Brasil. O nome do reino era também o nome de seus habitantes e da língua falada por eles (RIO, 2015, p. 18), ou seja, uma língua Nagô, com uma centralidade Iorubána. Dando seguimento ao diálogo, Antônio que estudou em Lagos dizia,

> O eubá para os africanos é como o inglês para os povos civilizados. Quem fala eubá pode atravessar a África e viver entre os pretos do Rio. Só os cabindas ignoram o eubá, mas esses ignoram a própria língua, que é muito difícil. Quando os cabindas falam, misturam todas as línguas… agora, os orixás e os alufás só falam eubá. (RIO, 2015, p. 18)

Um pouco mais adiante nos textos, Antônio irá dizer a João algo que complementa sua visão a respeito dos cabindas, referindo-se a uma forma de obrigação que deve ser cumprida

> Há a dos negros cabindas. Também essa gente é ordinária, copia os processos dos outros e está de tal forma ignorante que até as cantigas das suas festas tem pedaços em português. [...] Para os cabindas serve como santo qualquer pedra, os paralelepípedos, as lascas das pedreiras e esses pretos sem vergonha adoram a flor de girassol que simboliza a lua […] Por um negro cabinda é que se compreende que africano foi escravo de branco. Cabinda é burro e sem vergonha. (RIO, 2015, p. 35 - 36)

Podemos ver, então, uma diferença apresentada por Antônio à João que reverbera muito nas ideias do Nina Rodrigues que dizia haver uma distinção entre os Nagôs, que no caso das crônicas de João falavam eubá, e os Cabindas, que eram provenientes de Angola, logo são parte do que é conhecido como povos Bantos. Nina Rodrigues em seu livro *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* nos revela como ele entendia os povos bantos no Brasil.

> Realmente a julgar pelos autores que pude consultar o fetichismo dos bantus é muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África Ocidental. Salientando a inteligência de que são dotados os negros bantus, o Dr. Letourneau insiste sobre a ausência ou pelo menos a inferioridade da sua concepção mitológica. "Como se devia esperar do que precede, escreve ele, a imaginação mítica dos cafres é muito indigente. A maior parte dos seus deuses, melhor dos seus espíritos, procede diretamente das ideias de todo primitivas que têm a respeito da sobrevivência das sombras." Mais adiante, em contraposição aos cafres, ele salienta a preponderância mítica no ânimo dos negros da África Ocidental. "Na África Ocidental, escreve ele, o animismo primitivo é mais desenvolvido. (RODRIGUES, 2021 p. 110)

Sendo assim, podemos entender que para Nina Rodrigues existe uma forma de escala evolutiva que iria dos povos bantos, cabindas provenientes de locais como Angola, até os povos nagôs, os Iorubás, provenientes de locais como a Nigéria. Enquanto os bantos se configuravam em um sistema de crenças primitivo, pouco desenvolvido e miscigenado, os nagôs seriam mais evoluídos, de certa forma mais "puros", pois mantinham mais proximidade do que se entendia como sua própria religiosidade, se misturando pouco ou nada com outras religiões, sendo dessa forma mais complexo.

Essa divisão que proporciona esse nagôcentrismo, existe até os dias atuais em alguns espaços no meio religioso de matriz africana, que entende os cultos quanto mais "puros" e "próximos da África" como melhores, mais corretos e eficientes, no mesmo passo que entendem cultos "misturados" e formados em território brasileiro como cultos "inferiores", e por isso tende-se a dar mais centralidades a candomblés, principalmente os baianos e vindos da Bahia, enquanto se trata de forma pejorativa as quimbandas, umbandas traçadas, umbandomblés e congados que se aproximam mais da ideia "banto de culto", para entender isto basta olharmos para como a Antropologia de religiões de matriz africana se estabeleceu no Brasil. Dessa forma podemos entender o que nos é apresentado por Frantz Fanon em seu livro *Por uma revolução africana,* onde o autor apresenta que

> Afirma-se, de início, a existência de grupos humanos sem cultura; depois, de culturas hierarquizadas; por fim, a noção de relatividade cultural. [...] A doutrina da hierarquia cultural não é, assim, mais que uma modalidade de hierarquização sistematizada conduzida de maneira implacável. (FANON, 2021, p. 69)

Podemos entender que para as classes dominantes, de início os negros tinham algo como uma crendice, que não passava de pecado e não havia nenhuma cultura nesses cultos. Porém, com o passar do tempo foi se entendendo que apesar de atrasados, antiquados e primitivos, ainda assim, existiam uns mais avançados do que os outros. Eles elegeram um para sobressair sobre os demais, usando sua própria métrica, e como vemos nas palavras de Antônio foi algo que penetrou inclusive entre negros, tal o poder da hegemonia e do pensamento ideológico propagado por intelectuais, como no caso, o médico Nina Rodrigues. Novamente, Fanon nos ajuda a entender essa questão, apresentando que "O racismo não pôde se esclerosar. Ele precisou renovar-se, nuançar-se, mudar de fisionomia. E teve de cumprir o destino do conjunto cultural que lhe dava forma." (FANON, 2021, p. 70).

Por fim, é possível entender que o racismo teve que se atualizar conforme o tempo passou, e para tornar isto possível era necessário uma atualização dos pensamentos científicos que permitiam permear diversas camadas da sociedade, podendo chegar até nas falas de um negro como Antônio, e sendo novamente propagada através das linhas escritas por João do Rio que eram publicadas nas páginas dos jornais da Gazeta de Notícias. Todo esse pensamento hegemônico formulado por Nina Rodrigues segue sendo reverberado até os dias atuais. Uma ideologia que fora propagada como certeza científica há mais de 100 anos segue encontrando vozes que as repetem indiretamente em forma de senso comum até os dias de hoje, tal como um feitiço invisível e silencioso que é tão complicado de se combater.

1.3 - Vou te coroar como dono da calunga, vai ser Tata Caveira um dos reis da catacumba

Muito se discute na literatura histórica e antropológica sobre o que seriam as macumbas cariocas. Tal como apresentei anteriormente, Macumba é um termo polissêmico. Ao realizar uma consulta ao *Dicionário Houaiss* irão aparecer três

definições que vão reger nosso entendimento atual sobre o que é o termo *macumba*: uma definição referente ao instrumento musical, outra ao culto de matriz africana, e por fim uma terceira definição referente ao ato de fazer magia. O verbete é ainda apresentado como sinônimo a palavra feitiço. (HOUAISS, 2009, p. 1213). A definição presente no dicionário é pouco explicativa, ainda que nos ajuda a entender um pouco mais sobre a polissemia que envolve a palavra. Contudo, ao se aprofundar em uma consulta mais especializada sobre o termo, Nei Lopes em *Dicionário Banto do Brasil*, apresenta cinco verbetes destinados a definição do que é macumba, passando pelas três apresentadas no *Houaiss*, porém, adentrando um pouco mais a explicação. Além de apresentar outras duas definições referentes ao termo. Como pretendo nesta pesquisa analisar o sentido religioso do que seria macumba, irei me ater apenas a uma das definições apresentadas

> Macumba [1], s.f. (1) Designação genérica e pejorativa dos cultos afro-brasileiros e seus rituais; (2) Audácia, ousadia (SC). – De origem Banta mas de étimo controverso. Nascestes, talvez fazendo eco a Raymundo, prende ao quimbundo makumba, pl. de dikumba, cadeado, fechadura, em função das "cerimônias de fechamento de corpos" presentes nesses rituais. Para nós, vem de cumba*, feiticeiro, com uma possível adição do prefixo plural ma. (LOPES, 1998, p. 153 – 154)

Em apenas um verbete, Nei Lopes traz informações que ajudam a pensar, uma definição genérica a cultos afro-brasileiros, porém nos mostra que a palavra possivelmente tem origem Banto, e que assim como definido anteriormente (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 5) existe uma relação imbricada entre macumba e feitiço, relação esta que entendo como central para a assimilação do que seriam as macumbas cariocas. Dessa forma, pretendo definir o que entendo como as macumbas cariocas, pensando desde o que pode ser entendido como sua origem, até o que está presente na literatura atual sobre as macumbas.

Em boa parte da literatura sobre o tema, iremos achar que a Macumba Carioca seria um culto monolítico, fechado e estagnado. Porém, entendo que no Rio de Janeiro não existia apenas uma macumba, e sim macumbas no plural. Como apresentado nas crônicas sobre as religiões do Rio de Janeiro se vê presente uma diversidade de casas visitadas por João do Rio em suas andanças, que apesar de diversas, tinham uma certa semelhança entre si, por compartilharem de uma cosmopercepção próxima. Contudo, por vezes isso será entendido como falta de uma unidade, definindo-as como cultos e não

uma religião em si. Arthur Ramos irá apresentar uma definição contida no texto de Reginaldo Prandi que descreve a Macumba Carioca como

> [...] culto de origem banto no Rio de Janeiro na primeira metade do século, cultuando orixás assimilados dos nagôs, com organização própria, com a possessão de espíritos desencarnados que, no Brasil, reproduziram ou substituíram, por razões óbvias, a antiga tradição banto de culto aos antepassados. (RAMOS, 1943, v.1, cap. XVIII apud PRANDI, 1990, p. 52)

É possível observar na descrição disposta por Arthur Ramos que a Macumba Carioca seria um culto de origem banto, que teria assimilado outros cultos ao longo do tempo. Este hibridismo religioso que é central no que tange as macumbas também está presente na definição apresentada pelo antropólogo Vagner Gonçalves da Silva, onde o autor irá aproximar a Macumba Carioca da Cabula, culto também de origem banto presente no Espírito Santo e registrado nos livros de Nina Rodriguês[28]. Vagner também fará uso das definições utilizadas por Arthur Ramos, porém irá acrescentar que

> Nas sessões de macumba procurava-se cultuar o maior número de linhas possível, pois quanto mais conhecimento o pai-de-santo tivesse sobre elas, mais poderoso era considerado. A abrangência de cultos que sob o termo macumba eram conhecidos parece ter sido um dos motivos de sua popularidade e de seu uso indiscriminado para se designar as religiões afro-brasileiras em geral. (SILVA, 2005, p. 87)

A descrição e reflexão proposta por Vagner no trecho supracitado juntamente ao que já fora apresentado anteriormente, permite que se tenha como base ao menos duas principais ideias sobre o que seriam as macumbas cariocas, primeiro – que seria um culto banto aos ancestrais, segundo – que seria um culto assimilativo.

As ideias de Arthur Ramos, não dissociavam muito do que foi pensado por seu professor Nina Rodrigues no ponto que ambos pensavam que a assimilação ou hibridismo geravam uma forma de "impureza", algo que quando posto em comparação aos povos sudaneses (também conhecidos como nagôs-iorubas), que teriam supostamente uma cultura/religião "mais pura" e "menos degenerada", algo que os conferiam uma superioridade.

[28] No livro "*Os africanos no Brasil*" (2021) de Nina Rodrigues o autor descreve o que é o culto conhecido como Cabula presente nas pesquisas do padre D. João Correia Nery que se situam entre as páginas 367 e 371 do mesmo livro.

> Grande parte dos estudiosos do racismo científico, inclusive, lançou mão dos argumentos que proclamavam uma inferioridade dos bantos em relação a outros povos. A obra 'Os africanos no Brasil', de Nina Rodrigues, teve papel de destaque na popularização das supostas desigualdades existentes entre bantos e sudaneses. (SOUSA, 2016, p. 50)

Dessa forma, a cultura e religião, iria se diluir perante o que estava sendo constantemente posto em contato e por sua vez sendo assimilado, a ponto que para ambos os autores isto seria sinal de fraqueza (RODRIGUES, 2021; RAMOS, 2001). Em contraposição era pensado que a população negra em Salvador, principalmente sendo composta por sudaneses, mantinha um sistema cultural mais sofisticado, sendo eles pensados como "superiores" pela grande parte desses pensadores que se voltavam a referente questão neste período.

> Os sudaneses, povos constituídos por negros e negras provenientes da África Ocidental e que forneceram grandes contingentes populacionais destacadamente para a Bahia, contrariamente, ao entrarem em contato com outros sistemas culturais, sobretudo em situações que os impelia a subjugação, criaram uma estratégia de resistência a partir de uma atitude de confronto cultural. (SOUSA, 2016, p. 50)

Contudo, Vagner Gonçalves afirma que para aqueles que faziam parte do culto, essa assimilação, que para Nina Rodrigues e Arthur Ramos era mal vista, na verdade era compreendida como força e potência, pois assim o sacerdote era mais forte justamente por dominar mais possibilidades. Nesse sentido, Reginaldo Prandi irá apresentar a seguinte reflexão a respeito da macumba.

> E a macumba carioca, portanto, pode bem ter se organizado como culto religioso na virada do século, como aconteceu também na Bahia. Não vejo, pois, razão para pensá-la como simples resultante de um processo de degradação desse candomblé visto no Rio no fim do século por João do Rio, essa macumba sempre descrita como feitiçaria, isto é, prática de manipulação religiosa por indivíduos isoladamente, numa total ausência de comunidades de culto organizadas. [...] São cultos muito assemelhados aos candomblés angolas e de caboclos na Bahia, registrados por Edison Carneiro, que já os tratava como formas degeneradas [...] Macumba, portanto, deve de ter sido a designação local do culto aos orixás, que teve o nome de candomblé na Bahia, de Xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul. Difícil sabermos o que foi e como se originou essa antiga macumba carioca, na qual Bastide, precedido e seguido por outros, enxergava formas degradadas (no sentido de desorganização e desagregação cultural) das antigas religiões negras [...] Macumba que teria sido religião de pobres e marginalizados [...] Macumba que, de qualquer modo nos levará ao surgimento da umbanda como religião independente do primeiro quartel deste século, mas que poderia ter sido perfeitamente denominada candomblé, desde

> que se deixassem de lado os modelos dos minoritários candomblés nagôs da Bahia, que monopolizaram a atenção dos pesquisadores desde 1980. De todo modo, macumba é o termo corrente usado em São Paulo, no Rio, no Nordeste, quando se faz referência às religiões de orixás. E é uma autodesignação que já perdeu o sentido pejorativo, como pejorativo foi, na Bahia, o termo candomblé. (PRANDI, 1990, p. 52 - 53).

A reflexão apresentada por Reginaldo Prandi apesar de ser bem vasta, nos ajuda a tecer uma série de considerações a respeito do tema. Como pensar a Macumba Carioca como uma espécie de "mãe da umbanda" ou "proto-umbanda", algo que faz crer na existência de uma linha do tempo em que há estágios diferentes, onde um seria os cultos dispersos e o outro seria uma unidade de ideias que se formaram a estruturar a Umbanda. Macumba e Umbanda coexistiram de maneira relacional, tornando difícil entender o que é Macumba e o que é Umbanda na prática. O mito formador da Umbanda que traz a ideia de que Zélio teria fundado a Umbanda acaba por também surtir efeito no traçado desta linha do que seria o antes e o depois da Umbanda partindo deste acontecimento central. Contudo, com o início da Umbanda, as macumbas não acabam e deve-se pensar o quanto na prática essas coisas se fazem ou não tão diferentes entre si. Apesar disso, a explicação de Prandi nos ajuda a pensar como as macumbas cariocas não eram tão diferentes de outras formas de culto de matriz africana, tampouco havia em uma disposição dual entre Candomblé e Macumba, e que a mesma foi pouco estudada pelos primeiros antropólogos por entenderem uma forma de inferioridade em sua composição enquanto culto justamente por seu teor assimilativo.

Ainda assim, acredito que seja necessário retroceder um pouco mais para um melhor entendimento do que seriam as macumbas. Isto posto, se faz necessário entender melhor o que são os povos bantos uma vez que as macumbas seriam provenientes de uma religiosidade destas sociedades, e como estes pensavam sua religião, para que assim possamos entender melhor a resistência que manteve uma relação com um modo de vida anterior. A historiadora Marina de Mello e Souza, que se dedicou fortemente ao estudo de povos africanos no Brasil, em especial aos povos de origem banto, escreveu em seu livro *África e Brasil africano* a seguinte definição quando referente aos povos bantos:

> Mais ao sul, na região do rio Congo, viviam, e vivem, povos que chamamos de bantos, que têm uma origem comum, falam línguas semelhantes, e suas religiões e maneiras de se organizar são parecidas. [...] Em torno do ano 1000 da nossa era, os bantos já ocupavam a região que ocupam até hoje, nos atuais estados de Camarões, Guiné Equatorial, Gabão, República Democrática do

> Congo, República do Congo, Angola, Uganda, Ruanda, Burundi, Quênia, Tanzânia, Maláui, Moçambique, Suazilândia, Lesoto, Zimbábue, Zâmbia, Namíbia, Botsuana e República da África do Sul. [...] Em 2500 anos os bantos mudaram as feições de toda África subsaariana, ao sul do Sahel. Antes do domínio de grupos nômades de caçadores coletores, ela tornou-se terra de agricultores que viviam em aldeias e dominavam a técnica da metalurgia, o que lhes deu superioridade sobre os povos que a ignorava. (SOUZA, 2008, p. 21, 22 e 23)

Tal definição fornece um vislumbre da grandiosidade dos povos bantos na composição do continente africano, mas devo salientar que tamanha vastidão dos povos bantos não fazem deles um bloco único sem diferenças ou divergências. Sua associação se faz presente pela unidade linguística, social e cultural, entretanto, ainda existiam diferenças em toda a extensão do que eram os bantos, como salientado por Aline Silveira e Humberto Santana Jr quando apresentam que

> Não é excessivo lembrar que os bantu não são um único povo, mas sim povos de origem comum, línguas próximas (que advêm de uma mesma raiz) e religiões e formas de se organizar semelhantes. Deste modo, reconhece-se que o processo de expansão e fixação desses povos alcançou grande parte do continente africano, graças ao seu dinamismo, mas, sobretudo, ao domínio da agricultura, do pastoreio e da metalurgia. (SILVEIRA; SANTANA JR, 2024, p. 276)

Sendo assim, é possível ter uma dimensão do que seria a extensão do território banto ainda em África, e também como através do uso da metalurgia esta população se fez mais presente durante certo período. Se as macumbas cariocas eram cultos bantos, ainda falta entender como os bantos pensavam sua religião. O conceito de religião advém por vezes de uma lógica judaico-cristã, que, com o passar do tempo, irá associar a religião a uma instituição social sendo cada vez mais “afastada” e pensada de forma “separada” no que tange ao restante da sociedade nos dias atuais. Contudo, deve-se ter em mente que o que chamamos hoje de religião em África se mostrava entremeada com o restante da sociedade, sendo quase impossível separar onde essas coisas se dividiam. Nei Lopes (2021), em seu livro *Bantos, Malês e identidade negra* irá apresentar que segundo o filósofo Vicent Mulago

> Para o banto, a vida é a existência da comunidade; é a participação na vida sagrada (e toda vida é sagrada) dos ancestrais; é uma extensão da vida dos antepassados e uma preparação de sua própria vida para que ela se perpetue nos seus descendentes. (LOPES, 2021, p. 146 - 147)

Ainda nesse sentido, Marcio Goldman (2005), em seu artigo *Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*, nos mostra como ainda hoje no Candomblé a vivencia do cotidiano é a única forma de aprendizado, onde quem ensina é o mais velho (de tempo e não necessariamente de idade) e aquele que aprende é o mais jovem. Sendo assim, os ensinamentos vêm a partir do "catar folhas", dessa forma pode-se perceber que a vivência em comunidade no Candomblé, cozinhar, a forma de se vestir, se portar e afins, irá demarcar o que é entendido como o fazer religioso.

O historiador Robert Daibert, por sua vez, apresenta como apesar de diversos, os bantus compartilhavam de uma cosmovisão semelhante, onde é possível entender que existe uma relação de proximidade religiosa entre todos os bantos apesar de serem múltiplos. Segundo Daibert,

> Embora os vários grupos étnicos dessa parte do continente apresentassem uma grande diversidade cultural, é possível detectar em todos eles a presença de uma única cosmologia centro-africana, aqui chamada de religião dos bantos, espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas (DAIBERT, 2015, p. 11)

Porém, como se estruturavam essas experiencias religiosas? Mais uma vez ressalto a importância de entendermos a diversidade dos povos bantos, que podem ter leituras diferentes sobre questões próximas, como os mitos e concepções religiosas que os cevavam, entretanto mantinha-se uma base central compartilhada. Nesse sentido, a historiadora Marina de Mello e Souza irá apresentar uma concepção geral de como os bantos entendiam o mundo partindo da lógica religiosa. Saliento que, apesar de longa, a passagem apresentada por Marina é importante que seja apresentada na íntegra, pois a mesma sintetizar bem o que seria a religião dos povos bantos neste período.

> Nos sistemas de pensamento de povos da África central, pertencentes ao tronco linguístico banto, o mundo se divide entre uma parte habitada pelos vivos e outra habitada pelos mortos, espíritos e entidades sobrenaturais. Era com essas forças que as pessoas buscavam orientação para lidar com os problemas. Separando os dois mundos, havia uma grande massa de água, ou um mato fechado. Muitas vezes era no mato, ou por meio da água, que o especialista podia estabelecer a comunicação entre os dois mundos. Na esfera do sobrenatural estavam os mortos, alguns elevados à condição de ancestrais, figuras em torno das quais alguns grupos familiares se organizavam. Eles podiam ser líderes que haviam comandado migrações e fundado novas aldeias; podiam ter introduzido um novo saber, como cultivar uma planta, processar um alimento, uma bebida; podiam ter tido acesso a um poder sobrenatural, como forjar o ferro, colocando-o à disposição das pessoas. Havia ainda uma infinidade de espíritos que habitavam as dimensões do além: espíritos das

> águas e das terras, das plantas e dos animais, das doenças e suas cruas, das guerras, das alianças, das caçadas e das colheitas. Sobre todos esses seres sobrenaturais pairava intangível uma força que era a fonte de todas as coisas, mas que não interferia na vida, natural ou sobrenatural. Se a força criadora de tudo era inatingível, isto é, estava fora do alcance das pessoas e dos espíritos, o mesmo não acontecia com as outras forças sobrenaturais, que eram constantemente chamadas para resolver os mais diversos problemas. Mesmo quando não eram chamadas, para o que eram necessários conhecimentos e objetos apropriados, essas forças mantinham contato com as pessoas por meio de sonhos e de sinais que podiam ser facilmente reconhecidos por qualquer membro do grupo. Porém os contatos mais importantes precisavam da intermediação de um especialista - o sacerdote religioso que os portugueses chamavam de feiticeiro. (SOUZA, 2008, p. 45)

Sendo assim, notamos alguns fatores centrais para o entendimento dos cultos religiosos dos povos bantos, sendo eles o permear do cotidiano e o culto principalmente aos ancestrais. Nei Lopes (2021, p. 147) nos diz que isto ocorre porque "na religiosidade dos bantos, os espíritos dos ancestrais são os principais intermediários entre a Divindade Suprema e os humanos.". Dessa forma, podemos ver que as relações entre mundo dos vivos e mundo dos mortos é algo extremamente presente no cotidiano banto, uma vez que o viver cotidiano sempre passa pelos ancestrais, tornando assim os ancestrais uma presença constante no viver ordinário, aproximando mundos separados, mas que coexistem. Novamente, Nei Lopes irá explicar que

> Os ancestrais atingem às vezes um tal grau de sacralização que acabam por ser considerados como divindades secundárias ou mesmo divindades de primeira ordem. [...] Entre os bantos, então a onipresença dos ancestrais é flagrante: 'Nenhum trabalho nos campos, nenhum casamento, nenhuma cerimônia de puberdade podem ter lugar se que sejam em ligação com os mortos'. [...] Assim, eles não só continuam a fazer parte da comunidade dos vivos, como também evidencia sua importância. (LOPES, 2021, p. 148)

Junto a isto, também recorro à citação do historiador Robert Daibert que ajuda a entendermos um pouco melhor o funcionamento dos entremeios onde estes mundos se encontram.

> Os homens apresentavam oferendas aos antepassados como forma de influenciá-los, obter favores e solucionar problemas. Por isso ofereciam aos seus mortos vegetais, fumo, bebidas alcoólicas, entre outros, conforme o costume específico de um grupo filiado à tradição banto. Em alguns casos também eram ofertados sacrifícios de animais como forma de adensar as relações e interações entre os dois mundos. Tanto as oferendas como os sacrifícios transmitiam força vital e recuperavam o equilíbrio e a harmonia perdidos, contribuindo assim para a retomada da ordem. [...] Assim, era possível garantir a preservação ou aumento da força vital. Os antepassados

> permaneciam ligados ao cotidiano de seus familiares vivos, atuando de modo influente sobre seus destinos. Para garantir o cumprimento de regras e padrões morais, eles intervinham em disputas comunitárias, assistiam mulheres na hora do parto, garantiam fartura nas colheitas e ainda protegiam caçadores. De um modo geral, pode-se dizer que entre os bantos não era corrente a visão dualista que opunha o bem ao mal. (DAIBERT, 2015, p. 17)

Com isto, podemos entender o funcionamento e a centralidade da religião para o mundo dos povos bantos, suas relações com os espíritos e ancestrais, e o como lidar com estes espíritos era comum, e quando necessário se recorria a um sacerdote/feiticeiro para sanar alguma questão ou mediar alguma celebração.

Porém, toda esta existência se dá ao pensarmos os povos bantos em África. Com o processo de colonização e escravidão houve toda uma mudança da forma de pensar que se constituiu em diálogo com o destino que se partia (África) ao destino que se direcionava (Brasil). Isto posto, ocorreu todo um no processo de desterritorialização – reterritorialização que, como apresenta a geógrafa Aline da Fonseca Sá e Silveira,

> [...] alertamos que a desterritorialização da população negra escravizada se deu de maneira única no continente americano e principalmente no Brasil, pois tais sujeitos não foram apenas extirpados de suas terras e de sua cultura, mas tiveram seus corpos e sua humanidade suprimidos, o que nos leva a encarar que tal processo, sobremaneira desterritorializador, é inerente a tais sujeitos e, por isso, deve ser analisado em sua particularidade. Cabe mencionar, que entendemos a desterritorialização a partir de uma perspectiva espacial, ou seja, específica de uma análise geográfica, é parte do movimento de territorialização que, em sua essência, está em constante fluxo de desconstrução e reconstrução [...] o território se dá numa ação ininterrupta de desterritorialização e reterritorialização. (SILVEIRA, 2019, p. 150 - 151)

Esse processo sofrido por estes sujeitos, sequestrados e forçados a fazer a travessia atlântica, quando aportaram nos portos cariocas, não foi “somente” uma retirada de suas terras e culturas, mas também de sua humanidade como um todo. Na perspectiva apresentada, os processos de desterritorialização e territorialização ocorrem de forma constante, descontruindo e reconstruindo novas possibilidades de mundo a partir da realidade apresentada a estes sujeitos que tiveram sua humanidade quase que roubada. Logo as relações, assimilações e formas de ler o mundo começam a se alterar partindo deste processo desumano.

Um exemplo disto é a forma de se pensar Kalunga, que passou a ser entendida não só como o mar – divindade suprema de alguns povos bantos, mas também sendo associada a morte – após o período da colonização e escravização africana (SLENES,

1999). Portanto, esse processo que se dá a partir do adeus forçado das terras africanas, até a chegada ao atracar nos portos do Rio de Janeiro, se constitui a partir de redefinições da forma de se pensar o mundo, bem como explicado por Robert Slenes (1999) que apresenta que partindo de África, já nos tumbeiros, se associavam novas relações que passavam a funcionar daquele momento em diante, tornando-os malungos, ou seja, irmãos de barco. Sendo assim, nessa travessia atlântica em que novas relações se estabeleciam, o que ficava para traz não deixava de existir, porém se transformava. Dessa forma, não se trata de continuidades, mas sim de um diálogo existente entre uma religiosidade praticada em África que se transforma em algo novo já no Rio de Janeiro. Este diálogo se constitui com o que era antes e se transforma, uma vez que existem contatos não só no atravessar das marés, como também nas chegadas e estabelecimento na então capital do Brasil.

Se não podemos pensar nos bantos como um bloco estático e monolítico no continente africano, que ainda em África havia divergências e singularidades, quem dirá em meio à travessia do Atlântico, que aproximava forçadamente sujeitos africanos uns dos outros, e não apenas os povos bantos de diversos lugares, mas também outros povos como os malês e os sudaneses como apresentado por Nei Lopes (2021). É um engano pensar que no Rio haviam apenas povos bantos, uma vez que João do Rio nos apresenta que existem diversos tipos diferentes de feiticeiros presentes na capital, apresentando que no Rio existiam jejes, hauçás, cabindas e muitas outras etnias (RIO, 2015, p. 18). Por vezes, ao entrar em contato com a literatura escrita sobre o assunto, temos a impressão de que havia os bantos no Rio de Janeiro, e os sudaneses na Bahia. Alberto Costa e Silva (2021) assevera que isso se dá por conta da relação dos portos.

> O Rio de Janeiro, por exemplo, vinculava-se sobretudo aos portos de Angola, Congo, e Moçambique e recebia, por isso, não só pessoas dos diferentes grupos ambundos, mas também, entre muitos outros, congos, sossos, iacas, vilis, huambos, lubas, galangues, bailundos, luenas, macuas e tongas. Salvador comerciava intensamente com o golfo do Benim e, em seus portos embarcavam fons, iorubás, mahis, ibos, ijós e efiques, além de indivíduos das savanas mais ao norte, hauçás, nupes, baribas e bornus. (SILVA, 2021, p. 24 - 25)

Porém, por mais que houvesse sim uma grande quantidade de povos bantos no Rio de Janeiro, eles não eram únicos, assim como na Bahia não existiam apenas os sudaneses. Principalmente depois do que o historiador Tomich Dale (2011) denomina como “segunda escravidão”, ou seja, o processo que reforçou/aumentou a prática

escravocrata tendo em vista as novas dinâmicas do capitalismo industrial, trazendo um número muito grande de escravizados nos anos finais da escravidão.

O número exacerbado de mão de obra escravizada tinha dois fatores principais; o primeiro deles era trazer o máximo de escravizados antes de que o processo de tráfico negreiro fosse definitivamente proibido. O segundo fator se deu porque internacionalmente se pretendia alcançar novos mercados consumidores e para isto era necessário uma alta demanda de produtos de valor primário para abastecer as sociedades que produziam industrialmente, ou seja, algodão, café, açúcar, entre outros produtos produzidos em campo.

Sendo assim, o historiador Thamis Parron (2015) fala acerca da necessidade existente da expansão de plantações de cana e de café tanto do Brasil como em Cuba, uma vez que existia uma alta demanda destes produtos para manter a produtividade alta das classes operarias europeias e norte americanas, já que tanto o café quanto o açúcar são estimulantes neste processo de alta produção, culminando por fim em um processo de maior demanda de mão de obra escravizada, que por sua vez aumentava cada vez mais a diversidade étnica presentes nos estados que recebiam estes escravizados.

Em 1831 houve uma tentativa de que não houvesse mais o tráfico de escravizados destinados ao Brasil, porém a Lei Feijó de 1831 entrou para a história como “lei para inglês ver”, uma vez que efetivamente não teve êxito social e o tráfico de escravizados continuou. Somente em 1850, com a Lei Eusebio de Queiroz, que os portos Brasileiros realmente se fecharam para escravizados, contudo a escravidão se manteve dentro das terras brasileiras por mais 38 anos, fazendo com que o mercado de escravizados dentro do próprio Brasil fosse extremamente vasto, e,por vezes, escravizados eram trocados, ou revendidos dentro do mercado interno (BUTLER, 2022). Logo, a classificação pluriétnica no Brasil se tornou vasta de tal forma que não é possível afirmar que existiam apenas bantos no Rio de Janeiro e Sudaneses na Bahia.

Contudo, através deste intenso diálogo construído desde antes da saída de terras africanas até culminar nos estabelecimentos destas diversas vivências em solo brasileiro, muito foi transmutado, tanto para os bantos como para os sudaneses. Os povos bantos e sudaneses não representam uma oposição cosmológica, porém academicamente, por muito tempo, foram vistos como diametralmente opostos em relação as suas culturas. Devido a isto, irei me aprofundar na diferença sobre como estas duas culturas eram vistas

em relação aqui no Brasil. Uma vez que esta divisão se dá desde a produção cientifica de Nina Rodrigues e que encontra reverberação também nas obras de João do Rio seguiu influenciando o pensamento social brasileiro.

Dessa forma, a Antropologia, ciência incipiente no Brasil, irá olhar para os povos bantos como atrasado por notar neles mais assimilações do que outros povos de origem africana, o que por sua vez gerou a ideia de que os povos bantos por serem mais assimilativos seriam mais degradados por manterem menos sua pureza perante aos outros povos, Nei Lopes (2021, p. 98) afirma que a "A inferiorização dos bantos, em relação aos povos da África Ocidental, apregoada que foi pelos eruditos do racismo científico, ecoou fundo na alma popular", algo que podemos ver por exemplo no que foi escrito pelo pesquisador José Beniste em seu livro "Histórias dos candomblés do Rio de Janeiro", onde o mesmo apresenta que

> [Os bantos] Eram mais dóceis e capazes de se integrar, diferentemente dos demais, que conservavam uma atitude de rebelião e de isolamento. Quanto às religiões, os bantus não mostraram a mesma perseverança em conservar fielmente a tradição de seus antepassados. Muito se perdeu, a ponto de os nagôs terem servido de modelo para a reestruturação religiosa deles. (...) Isso foi facilitado pelo fato de suas religiões se constituírem de culto à manifestação dos antepassados, um sistema mais simples do que o culto à natureza dos nagôs-yorubás. (BENISTE, 2020, p. 74 - 75)

As palavras do historiador mostram como existiam e ainda existem ecos do pensamento do racismo científico, formulado por Nina Rodrigues e outros intelectuais, no pensamento religioso brasileiro. Esta suposta "falta de perseverança em conservar fielmente a tradição de seus antepassados", na verdade seria por conta de uma facilidade de proximidade e assimilação que os povos bantos tinham com outras culturas, que nada mais é do que a leitura e apropriação dos povos bantos aos fatores que os rodeavam, tornando-os parte de si e assimilando-os com uma perspectiva própria e singular. O geógrafo Patrício Pereira Alves de Sousa irá apresentar que

> Nesse processo, os bantos acabaram por incluir elementos de outras culturas a partir de uma leitura própria realizada por suas experiências cosmológicas. Assim, ao mesmo tempo em que se transformava ao entrar em contato com outros sistemas culturais, os bantos acabavam por transformar também os aspectos culturais de outros grupos. [...] Esta diferença de estratégias para resistir à sobreposição cultural levou a uma crença generalizada na incompetência dos bantos em fazer frente aos acometimentos que sofreram por diversas vezes durante o período escravista. (SOUSA, 2016, p. 50)

Portanto, é impossível pensar em uma perspectiva única banto na cidade do Rio de Janeiro, tendo em vista que eles já passavam por um constante movimento de mudança desde o trajeto até chegarem no Rio. E até mesmo no convivo da cidade estes não eram os únicos que aqui habitavam, sua forma de ler e entender o mundo passava também pela apropriação do que os cercava, logo, não podemos pensar as macumbas cariocas como um reflexo da religião banto que se constituía em África, afinal não se trata de uma continuidade do que estava estabelecido lá, mas sim um diálogo com o que já se praticava e com todo o resto que os cercava.

Penso que chamar as macumbas cariocas de religião dos povos bantos no Rio de Janeiro não é o melhor caminho a se pensar, e sim entender que existiam bases e matrizes nas macumbas cariocas referentes às formas que os bantos liam o mundo ao seu redor. Contudo, essas macumbas, como nos apresenta João do Rio, eram cultos marcados pelo feitiço "Vivemos na dependência do feitiço [...] O feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração" (RIO, 2015, p. 46), dizia ele, e a presença do feiticeiro, que trabalhava partindo de uma singularidade que se transformava conforme os contatos estabelecidos pelo feiticeiro que comandava a casa. João do Rio dizia:

> Os feiticeiros formigam no Rio, espalhados por toda cidade, do cais à estrada de Santa Cruz. Os pretos, alufás ou orixás, degeneram o maometismo e o catolicismo no pavor dos aligenum, espíritos maus, e do Exu, o Diabo, e a lista dos que praticam para o público não acaba mais. Conheci só num dia a Isabel, a Leonor, a Maria do Castro, o Tintino, da rua Frei Caneca; o Miguel Pequeno, um negro que parece os anões de D.Juan, de Byron; o Antônio, mulato conhecedor do idioma africano; Obitaiô, da rua Bom Jardim; o Juca Aboré, o Alamijo, o Abedé, um certo Maurício, ogã de outro feiticeiro – o Brilhante, pai macumba dos santos cabindas; o Rodolfo, o Virgílio, a Dudu do Sacramento, que mora também na rua Bom Jardim; o Higino e o Breves, dois famosos tipos de Niterói, cuja crônica é sinistra; o Otô Ali, Ogã-didi, jogador da rua da Conceição; Armando Ginja, Abubaca Caolho, Egídio Aboré, Horácio, Oiabumin, filha e atual mãe de santo da casa de Abedé; Ieusimin, Torquato Arequipá, Cipriano, Rosendo, a Justa de Obaluaiê, Apotijá, mina famoso pelas suas malandragens, que mora na rua do Hospício, 322 e finge de feiticeiro falando mal do Brasil; a Assiata, outra exploradora, a Maria Luísa, sedutora reconhecida, e até um empregado dos Telégrafos, o famoso Pai Deolindo... (RIO, 2015, p. 46-47)

Podemos ver nesta passagem que existiam diversos feiticeiros, homens e mulheres, que se apropriavam de muitas coisas, como o cristianismo e até mesmo o islamismo, e ao se aprofundar mais nas crônicas de João do Rio percebe-se que estes muitos feiticeiros faziam parte de um certo "circuito" de feiticeiros que eram conhecidos,

uma vez que João do Rio citava, algumas vezes, nomes de feiticeiros que moravam na mesma rua, ou em locais próximos, tornando possível conhecer vários destes no mesmo dia.

Nesse sentido, entendo que as macumbas cariocas se aproximavam mais da lógica da encruzilhada apresentada pelo antropólogo José Carlos dos Anjos, na qual o autor irá aproximar a lógica de encruzilhada ao pensamento rizomático proposto por Deleuze (1988), a partir da qual podemos entender que cada casa de santo, ou casa de feitiço, será demarcada por um conjunto único de aproximações que irá formar uma singularidade que não vai se repetir em outro espaço que não aquele. José Carlos dos Anjos irá apresentar

> A encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade deve ser elevada à sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças [...] Em primeiro lugar, a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, ao invés de dissolver as diferenças, conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem como tais. (ANJOS, 2006, p. 22)

Sendo assim, entendo que o fator central para demarcar as macumbas cariocas seja a presença de feiticeiros, sejam eles da etnia banto, sudanesa ou alguma outra no Rio de Janeiro, e, partindo disso, a base filosófica que sustenta estes cultos é justamente a encruzilhada onde os referidos feiticeiros irão se formar. Partindo de uma linha cosmológica próxima, esses cultos irão formar-se em uma perspectiva de alteridade, trazendo para perto o que vê sentido ou poder, e cultuando-o da sua forma. Nesse ponto, as encruzilhadas formadas pela vivência no Rio de Janeiro durante o pós-abolição eram muitos diversas, sendo impossível traçar uma linha que se proponha a apontar o que seriam as macumbas cariocas, pois estas eram plurais e singulares ao mesmo tempo. Eram múltiplas e cada uma se formava de uma junção de fatores únicos. Sendo a encruzilhada este lugar que aceita o diferente e lida com a diferença, onde diferentes pontos se encontram, mas não formam uma unidade e sim pluralidades (ANJOS, 2006).

Tendo isto em vista o exposto, o Rio de Janeiro nesse período era um espaço "perfeito" para proporcionar encontros e aproximações, pois o momento histórico vivido não era só novo como também aterrorizante, uma vez que a recente República veio com uma série de reformas urbanas e sanitárias que visavam alcançar a modernização da capital do Brasil, o Rio de Janeiro. Cidade que funcionava como espelho da recém fundada República, e que no primeiro momento tinha o centro da cidade repleto de

negros, vivendo em cortiços e habitações precárias, e ao florescer uma onda de doenças que assolavam aqueles estrangeiros que por aqui passavam, foi decidido pela elite governante que era necessário sanitizar a cidade, e podemos entender como sanitizar – enxotar o negro para longe.

2 - Contextualização histórica: Prólogo

"Tigre, tigre que flamejas
Nas florestas da noite.
Que mão que olho imortal
Se atreveu a plasmar tua terrível simetria?"
(BLAKE, William - O Tigre)

O período referente ao pós-abolição no Brasil sempre me fascinou, ainda mais quando se volta o olhar ao Rio de Janeiro. Esta é a cidade que amo e em que que vivi toda minha vida. Nela habitam diversos encantos que fazem as mais diferentes pessoas se apaixonarem, ou se odiarem, sejam como moradores ou visitantes. Talvez ao falar do Rio as belezas naturais sejam a primeira coisa pela qual a cidade é lembrada, seus cartões postais com belas paisagens como o Cristo Redentor, o Pão de Açucar ou até mesmo as belas praias de Copacabana e Ipanema, por exemplo. Contudo o Rio é constituído também por subúrbios, favelas e muitas outras áreas periféricas que produzem culturas assim como o "Rio cartão postal". O samba, as culturas marginais que produz, a religiosidade diversa e pulsante, os conflitos territoriais, tudo isso e muito mais é parte da grande composição que a meu ver constitui a "alma" da cidade.

Uma das coisas que mais me encantam no Rio de Janeiro é a proximidade existente com a história do Brasil presente no cotidiano carioca. Ao caminhar pelas áreas centrais da cidade é possível ver as passagens de acontecimentos que ocorreram neste período dos primeiros anos do pós-abolição, uma vez que o Rio se constituiu como epicentro político de todas estas mudanças. Ao perambular por certos locais notam-se resquícios destes passados entre as ruas da cidade. Porém não são apenas construções e monumentos que permaneceram. Ainda hoje também pode-se ver certas cristalizações dessa sociedade de mais de cem anos atras ainda ecoando nos dias atuais.

É comum em um final de semana pessoas se encontrarem para confraternizar e ouvir samba na Praça Tiradentes, por exemplo, local que, a meu ver, representa simbolicamente muito bem o que foi a passagem do Império para a República, pois a praça que em 1890 passou a se chamar Tiradentes, no intuito de trabalhar a memória de um "símbolo republicano" moldado pelo governo republicano que carecia de "heróis" (CARVALHO, 2017), trocou de nome, mas manteve em seu centro uma estátua de Dom

Pedro I. Esta forma de constituir a República como algo novo sem trabalhar ou considerar o que existia anteriormente é parte do movimento que representa esta passagem.

Estando o pós-abolição repleto de mudanças espaciais e simbólicas, novas formas de governo, novos agentes sociais, novas formas de trabalho. A meu ver se constitui uma "nova cidade" que deseja não mais ter relação com a "velha cidade" – que nunca deixou de existir. Apesar de tantas mudanças que se estabeleceram, também houve muitas continuidades. Entender o contexto desse momento é crucial para que seja possível entender como vivia o povo negro, periférico e marginalizado em um espaço-tempo tão conturbado, algo que entendo ser fundamental para o andamento da pesquisa.

2.1 – A República que não foi

> De uma hora para outra, a antiga cidade [do Rio de Janeiro] desapareceu e outra surgiu como se fosse obtida por uma mutação de teatro. Havia mesmo na cousa muito de cenografia (Barreto, p. 106 apud Sevcenko, 2003, p. 36)

Lima Barreto, um grande questionador do que foi a República, em um de seus escritos nos apresenta o quão rápido fora a passagem de uma "nova cidade" que buscava sobrepujar uma "velha cidade". Sem dúvidas, o autor em seu observar do tempo estava correto sobre a rapidez desse processo, contudo, aprofundando-nos um pouco mais, é possível ver que o movimento de nascimento da República foi acelerado tendo em vista um processo de abolição da escravidão muito lento. Ou seja, o lento processo que deu fim a escravidão, foi essencial para a transformação que se deu com o surgimento da República, que por sua vez, pretendia se afastar da maioria das coisas estabelecidas anteriormente.

Por isso, para se entender essa primeira República, é necessário voltar um pouco mais, principalmente nos anos finais do Império, nos quais, conforme citado por José Murilo de Carvalho (2019), provavelmente a Monarquia gozava de sua maior popularidade, em especial entre as classes mais baixas e a população negra.

Desde as leis de fim de tráfico, seja a de 1831 ou a de 1850, já se anunciava uma questão talvez não muito nítida; em algum momento a escravidão teria seus dias contatos. Ou seja, por mais que a espera fosse longa, uma vez que não entravam mais escravizados no Brasil, a lógica era de que este mercado não iria aumentar, a tendencia era apenas diminuir. Isso fica ainda mais nítido com a promulgação de leis como a do sexagenário,

ou as possibilidades de compras de alforrias que já aconteciam frequentemente. Contudo é com a lei do ventre livre, promulgada em 1871, que se existe um vislumbre que em algum momento no Brasil não haverá mais escravizados (CHALHOUB, 2017, p. 104).

É necessário, portanto, ter em mente que estas leis continuavam a entender o sujeito negro como uma propriedade (apesar de certa instância quebrar com a condição de hereditariedade que era costumeira), e que todas elas tiveram grande oposição política dentro e fora do Parlamento (MENEZES, 2009, p. 90). Mesmo mantendo o jovem negro escravizado até os 21 anos de idade, e não conferindo nenhuma possibilidade de inserção deste jovem na sociedade, o que não faltou foi oposição. Nos casos das leis de fim de tráfico, foi aumentado tanto o cuidado com escravizados a fim de que durassem mais, como o forte investimento no tráfico interno.

> Com o final do tráfico os escravos se tornam extremamente caros e há um interesse em cuidá-los melhor. Aparecem manuais de instrução de como fazer para que "durem mais". [...] Cresce o número de escravos envolvidos no plantio do café, mormente nas províncias do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, mostrando a presença forte destas províncias na manutenção da escravidão, contra a ideia passada de que estes teriam sido, por mais modernos, os interessados no final da escravidão, contra os interesses dos plantadores do Nordeste açucareiro. (Menezes, 2009, p. 89)

O movimento abolicionista, por sua vez, crescia amplamente dentro e fora do Brasil e lutava por uma abolição da escravidão de fato; muitos agiam por meio das compras de alforria, porém de fato o Brasil só foi dar fim a escravidão em um período muito mais tardio em relação ao restante do mundo, por conta de um processo de abolição lento e conservador que foi mediado a todo tempo pela Monarquia.

> O movimento abolicionista vivia os seus melhores dias, vendo multiplicar-se em diversas províncias a adesão à sua causa. Continuaria assim até 1888: a questão servil como primordial no rol das reformas desejadas pelos liberais, mas não só para eles. Não se pode esquecer que a abolição foi feita sob o comando do gabinete João Alfredo, líder do Partido Conservador e defensor do controle de Estado sobre o processo emancipacionista. Por isso, a lei que extinguiria a escravidão sem qualquer indenização já era aguardada quando o projeto foi apresentado à Câmara, no dia 8 de maio. (Albuquerque, 2010, p. 92)

Apesar de tudo, se via pairar um futuro "não tão distante" onde se poderia contar com o Brasil como um país livre da escravidão. Eis que então, em 13 de maio de 1888 é assinada pela então Regente Princesa Isabel a Lei Aurea, que viria a pôr fim a escravidão do Brasil. Cabe dizer que esta promulgação não foi fruto de um processo "benevolente"

encabeçado pelo Império, muito pelo contrário. Na verdade uma profusão de fatores havia tornado muito difícil seguir sustentando a escravidão como forma de trabalho em território brasileiro.

> Alguns tinham a ver com as transformações ocorridas no plano mundial: o desenvolvimento do capitalismo e a Revolução Industrial condenaram a escravidão como forma de trabalho. Antes mesmo de a Abolição ter-se tornado uma aspiração nacional, a escravidão fora condenada, tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista moral, nos países mais desenvolvidos. O Brasil era, na segunda metade do século XIX, um dos poucos países onde ainda havia escravos. (Costa, 2010, p. 128)

Porém, apesar de tamanha demora a pôr fim a escravidão, a Monarquia brasileira, por sua vez, fazia de tudo para capitanear os louros da abolição para si. Desde o início, a Princesa Isabel já foi demarcada como alavancadora de um processo que foi fruto de muita luta por parte do Movimento Abolicionista.

> No Rio de Janeiro, a Princesa desfilou por ruas embandeiradas ao lado de membros da Confederação Abolicionista, inclusive José do Patrocínio. Em Salvador, o retrato de Isabel pairou acima das cabeças da legião abolicionista, de ambas as filiações partidárias fossem eles convictos ou recém-convertidos à causa. (Albuquerque, 2010, p. 101)

A criação da Guarda Negra foi fruto dessa adesão da população negra ao movimento monárquico, e era povoada por capoeiras e organizada por José do Patrocinio para defender e lutar ao lado dos monarquistas antes mesmo da Proclamação da República ocorrer (CARVALHO, 2019, p. 29). Isto se dá por conta de uma série de fatores envolvendo desde festas organizadas no imediato pós-abolição, chegando em alguns casos a 20 dias de festejo (ALBUQUERQUE, 2010, p. 93). A ideia era associar o fim da escravidão a um ato regido pelo Império brasileiro. Por outro lado, o ressentimento de diversos fazendeiros, que por perderem o que entendiam como sua propriedade – os escravizados –, voltavam-se para o lado republicano, ficando conhecidos como os republicanos do 14 de maio como afirmam Flavio Gomes e Marcelo Paixão.

> Não foi por outro motivo que muitos fazendeiros foram apelidados de "republicanos do 14 de maio", pois percebia-se que a insatisfação deles com a Monarquia e a adesão a propaganda republicana ficaram evidentes com o fim da escravidão imediata e sem indenização. (Gomes & Paixão, 2008, p. 308)

Em certos momentos, ressentidos com a falta de indenização, alguns chegavam a entoar o discurso que o Brasil iria falir com tamanha irresponsabilidade por parte do

Estado brasileiro. Com isso,

> Os fazendeiros viram a abolição sob um prisma diferente. Culparam o imperador pelo apoio que dera à causa da emancipação. Acusaram os abolicionistas de irresponsáveis e o governo de imprevidente. Ressentidos com a abolição, muitos aderiram ao Partido Republicano. (Costa, 2010, p. 128).

Por outro lado, os Republicanos tentaram também se movimentar para que os louros do fim da escravidão não pairassem apenas sobre a Monarquia, reforçando que a abolição fora fruto de luta por parte dos abolicionistas, que também tinham suas representações nas fileiras dos que almejavam a República como futuro do Brasil, e por sua vez também criticavam o Império por fazer uso desse discurso de "libertadores".

> Em contrapartida, os republicanos reforçavam as críticas às estratégias dos monarcas para garantir o apoio popular, especialmente dos libertos. No dia 4 de junho de 1889, ainda sob os ecos da festa do primeiro aniversário da lei de 13 de maio, O Diário do povo tentava desvincular a abolição da ação da Regente, ao considerar que "podemos erguer a cabeça, orgulhosos de que a abolição não foi uma carta outorgada ao país, mas um decreto imposto por ele às instituições que o cativeiro sustentava, e que principiaram a definhar." No texto assinado por Rui Barbosa, avaliava-se que os "resgatados" "não tinham motivos para animar a sua gratidão até o nível da esmola recebida na indigência da invalidez". Pois, "o escravo teve um papel autônomo da crise terminativa da escravidão, depois que a propaganda [abolicionista] lhe abriu os olhos para a inequidade que o vitimava." Com o discurso dirigido aos libertos, o jurista retratava os monarcas como usurpadores da conquista dos próprios "resgatados" que, depois de devidamente esclarecidos pela militância abolicionista, deram fim àquela odiosa instituição. (Albuquerque, 2010, p. 101)

Contudo, o fato é que com o apoio dos que comandavam a economia do Brasil, em sua grande maioria fazendeiros indispostos com as "perdas" que tiveram com o processo de abolição, apoiaram os republicanos que tiveram força para que logo um ano depois do fim da escravidão fosse proclamada a República. Tratava-se de um período conturbado, em que existia um grande problema nacional que girava entorno da mão de obra escravizada, em um cenário político que buscava ou ser "coroado" com a adesão popular das classes mais baixas, por ter dado fim à escravidão, ou "dar o troco" alimentando uma espécie de ressentimento moral e financeiro por parte daqueles que se viam de alguma forma "lesados" pela pátria.

Para a população negra em geral essa questão era bem menos emblemática do que parece. Não se trata de alegar que o fim da escravidão não tenha valor, mas sim de entender que a vivência de boa parte dos negros não estava ancorada nessa disputa

política. O fim da escravidão afetava a vida de uma série de sujeitos escravizados, contudo, ser a "raça que emancipou" pouco importava, uma vez que não existia sequer planos para a inserção digna dessa população a sociedade, e foi isso que entendi a aprtira da leitura do artigo de Wlamyra Albuquerque, *"A vala comum da 'raça emancipada'": abolição e racialização no Brasil, breve comentário*, ao afirmar que

> Nesse sentido, o desmonte do escravismo no Brasil se alicerçou em políticas de domínio que, por um lado, admitiam a abolição como horizonte, mas, por outro, tratavam de assegurar arranjos hierárquicos justificados por critérios sóciorraciais. No pós-abolição, atribuir determinadas posições políticas ao primitivismo africano e/ou à condição servil foi parte do jogo delicado e sutil, de constituição da "raça emancipada" e da "raça emancipadora". [...] Desse modo, sob o título genérico de "emancipados" estavam sendo reunidas pessoas que efetivamente usufruíram da lei assinada pela princesa Isabel, mas também outras tantas que há muito tinham conquistado a alforria ou sequer tivessem pertencido a algum senhor. Racializar, ou seja: pôr a ideia de raça em ação, estabelecer distinções a partir de concepção de raça, foi exercício político recorrente naquele ambiente de incertezas e mudanças sociais profundas. (Albuquerque, 2010, p. 104)

Assim, pode-se pensar que apesar das mudanças no cunho do que era o trabalho escravizado, houve poucas modificações que possibilitaram uma forma "diferente" de vida para a população negra que habitava o pós-abolição. Claro, não seriam mais escravizados, porém ainda estariam sob a égide da marginalização e sobrevivência em um período no qual há grandes mudanças para que tudo ao fim se mantenha "igual só que de outra forma". A vida da população negra no pós-abolição e mesmo antes, não se resumia apenas à marginalização e sobrevivência, mas as possibilidades de se construir laços, culturas e vida passavam por essas questões, uma vez que eram poucos aqueles que conseguiam subverter a ordem vigente, tal como fora o caso de João do Rio, um homem negro de classe média.

2.2 – O embate entre dois mundos – A "nova" e a "velha" cidade

Com o apoio de diversos fazendeiros ressentidos, a República então se faz. Se a abolição da escravidão demorou tanto para ocorrer, com legislações abolicionistas graduais ao longo do tempo, a República, por sua vez, já teria acontecido de forma diferente. Um ano após o fim da escravidão a República se impusera. Obviamente os movimentos republicanos existiam e lutavam por isso há muito tempo, porém é inegável que a escravidão foi uma questão central para que fosse tão rápida a mudança de uma

forma de governo para outra. Tanto era assim que “Existiam ainda expectativas de controle e os temores da reescravização para as populações pobres” (GOMES & PAIXÃO, 2008, p. 307).

Ainda assim, a República estaria se fazendo, se construindo e se constituindo em oposição ao antigo governo. Era necessário apagar o “velho mundo” relacionado ao Império e fazer nascer um “novo mundo”, quase completamente diferente. O plano era uma República aos moldes europeus, e uma Paris nos trópicos ajudaria materializar essa intenção. Com relação à ideia de mímese que o Rio de Janeiro buscava em relação a Paris, João do Rio diria em um de seus livros, *Cinematógrafo (Crônicas Cariocas)* onde a seguinte alegação apresenta o quanto o quanto isto custava

> O Rio, cidade nova – a única talvez no mundo – cheia de tradições, foi-se delas despojando com indiferença. De súbito, da noite para o dia, compreendeu que era preciso ser tal qual Buenos Aires, que é o esforço despedaçante de ser Paris, e ruíram casas e estalaram igrejas, e desapareceram ruas e até ao mar se pôs barreiras. (Rio, 2009 p. 154)

Dessa forma, pode-se entender estes anos iniciais da República como um período de grande intensidade, em que as mudanças eram o plano central do que viria ser o Brasil. E o Rio de Janeiro, como capital e cidade que recebia mais atenção por ser uma “vitrine” do que era a recente República, necessitava se modernizar às pressas, abandonando o que se relacionava ao Império e trazendo à tona novos paradigmas nos quais se apoiar. José Murilo de Carvalho apresenta em seu livro *A Formação das Almas* (2017) o quanto estes símbolos e signos foram forjados para alicerçar este novo período, seja ele com o estabelecimento de Tiradentes no papel do grande herói republicano ou a encarnação da República no feminino tal como a representação da República francesa onde Marianne constava como símbolo central. Contudo, alguns desses símbolos se mantinham, mesmo que indiretamente, como a bandeira que remetia à antiga bandeira imperial, sendo o verde a cor da Casa Real Portuguesa de Bragança e o amarelo a cor da Casa Imperial Austríaca de Habsburgo, aproveitando até mesmo o losango, porém modificando o brasão monárquico e trocando-o para o lema positivista “ordem e progresso”.

Já o hino nacional é algo que merece um pouco mais de atenção. Manteve-se o antigo já que a proposta de um novo não teriatamanha abrangência. Contudo ao olharmos para o nosso hino de Proclamação da República, o mesmo que brada “Liberdade, liberdade / Abre as asas sobre nós / Das lutas na tempestade / Dá que ouçamos tua voz”

(BRASIL, 1890) nos versos seguintes, exibe que

> Nós nem cremos que escravos outrora / Tenha havido em tão nobre país / Hoje o rubro lampejo da aurora / Acha irmãos, não tiranos hostis / Somos todos iguais, ao futuro / Saberemos, unidos, levar / Nosso augusto estandarte que, puro / Brilha, ovante, da Pátria no altar (Brasil, 1890)

Ou seja, em 1890, apenas dois anos após o fim da escravidão, já se cantava que mal dava para se acreditar que um dia houve escravos no Brasil. A ideia era trazer a luz de um novo dia, com novos valores, porém pisoteando o passado que se fazia amplamente presente. Talvez por isso, a união cantada no hino seria, no mínimo, questionável tendo em vista um período que se sucedeu esta Primeira República (1889 - 1930) repleto de insurgências sociais como as revoltas da Vacina, dos Marinheiros, Canudos e entre outras. Como dito por Ynaê Lopes dos Santos (2022, p. 182), "A Primeira República foi cravejada de revoltas, insurreições greves e movimentos messiânicos que desmontam a ideia de que as camadas populares assistiram incólumes à instauração de um novo regime".

Contudo, se faz necessário pensar que, mesmo com a vontade extrema de se distanciar do passado, certas condições sociais se mantinham; há de se notar o exemplo da população negra que fora recentemente "emancipada", mas sem nenhuma intenção de inserção social destes sujeitos, gerando o que Ynaê Lopes dos Santos nos traz em seu livro *Racismo Brasileiro* (2022) quando escreve que

> A ausência de qualquer tipo de compensação para os egressos do cativeiro impediu a reforma agrária, mantendo os grandes latifúndios nas mãos dos antigos proprietários de escravos. Ou os ex-escravizados se curvavam às condições de trabalho impostas por seus antigos senhores ou deveriam buscar outra forma de sobreviver. Não por acaso houve um significativo êxodo rural, sobretudo no Sudeste do país, nos anos subsequentes à assinatura da Lei Áurea. (Santos, 2022, p. 190)

Dessa forma, para a população negra talvez tenha havido apenas uma atualização das formas de opressão. Ou seja, a disputa simbólica buscava manter a realidade social estabelecida, porém sob uma nova égide. Sendo assim, "Se a República trouxe uma série de mudanças na organização do Estado brasileiro, a raça continuou sendo justificativa da segregação e da discriminação." (SANTOS, 2022, p. 185). Obviamente, toda essa conjuntura social os afetava enquanto sujeitos que existiam nesta época, contudo, toda esta disputa discursiva pouco perpassava a realidade do cotidiano das classes mais baixas,

principalmente os negros. Porém, essas discussões seriam essenciais para alicerçar as mudanças mais diretas no que estava se consolidando em outros planos.

Mudanças essas que se espalham da capital do Brasil, o Rio de Janeiro, para o restante de todo o país. O historiador José Murilo de Carvalho (2019) irá questionar em seu livro *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi,* como este novo regime que recém se instalara não gozava de uma forte adesão política. Essa "República que não foi" tinha em seu âmago uma situação paradoxal, pois enquanto a maior parte dos cidadãos não era vista como tal por não poderem exercitar o voto, aqueles que por sua vez podiam votar, em maioria, não faziam parte do jogo republicado nem se quer exercendo seu poder de voto.

Entretanto, creio que se deve pensar o quanto essa República de fato "foi". Talvez ela não tenha "sido" no sentido estritamente político do que entendemos como republicanos; do fazer valer o voto e representação no andar da "coisa pública". Porém, o fazer político fora dos "meios comuns", ao qual a maior parte da população não tinha sequer acesso, ocorria de forma a pulsar pela cidade, muitas vezes se imbricando com o cultural ou social, principalmente se voltarmos nosso olhar para a atuação da população negra durante este período.

> Durante os primeiros quarenta anos da República, a atuação política da população negra estava em geral ligada à luta por melhores condições de vida, o que muitas vezes ultrapassava a mera luta pela sobrevivência. A participação no processo eleitoral não era a única forma de se fazer política no início da experiência republicana. Talvez um dos exemplos mais notáveis tenha ocorrido no início do século xx, em 13 de setembro de 1903, quando os estivadores que trabalhavam no porto da capital fundaram aquele que seria considerado o primeiro sindicato do Brasil, com o sugestivo nome Companhia de Homens Pretos, mas que ficou conhecido pela alcunha de Resistência. Essa organização agregou trabalhadores de toda a região portuária do Rio de Janeiro e estabeleceu sua sede na rua Pedro Ernesto, na Pequena África. Além das reivindicações trabalhistas, esses homens pretos se organizaram para fundar o Rancho Carnavalesco Recreio das Flores e, mais tarde, a escola de samba Império Serrano. Assim, fizeram do trabalho, do samba e do carnaval não só expressões e manifestações culturais, mas também instrumentos de pertencimento e de luta política. [...] Rodas de samba e de jongo, terreiros de candomblé, tambores de mina, blocos e escolas de Carnaval, peças de teatro de revistas, bailes, concursos de beleza e jornais são outros exemplos de políticas protagonizadas por negros e negras na Primeira República. (Santos, 2022, p. 204 - 205)

O fato é que existia muita vida além do que estava consolidado dentro das paredes das "instituições políticas tradicionais". Ainda assim, era de dentro dessas paredes que se faziam vivos os argumentos que permitiam essa "República que não foi" acabar "sendo",

ou seja, era através deste ideal de República que se postulavam mudanças políticas e sociais, que implicavam diretamente na vida da sociedade como um todo, ainda mais das de classe mais baixa. Nesse sentido, a cidade do Rio de Janeiro deveria deixar de ser "atrasada", "suja" e "negra" o mais rápido possível. Com a República era necessário "europeizar-se" às pressas:

> O advento da República proclama sonoramente a vitória do cosmopolitismo no Rio de Janeiro. O importante, na área central da cidade, era estar em dia com os menores detalhes do cotidiano do Velho Mundo [Europa]. E os navios europeus, principalmente franceses, não traziam apenas os figurinos, o mobiliário e as roupas, mas também as notícias sobre as peças e os livros mais em voga, as escolas filosóficas predominantes, o comportamento, o lazer, as estéticas e até as doenças, tudo enfim que fosse consumível por uma sociedade altamente urbanizada e sedenta de modelos de prestígio. (Sevcenko, 2003, p. 51)

Enquanto é possível entender que ao fim da Monarquia o Brasil ensaiava pensar o que seria de si enquanto nação, pensando seu passado, a construção de uma história e uma possibilidade de futuro, sendo muito diferente da República que viria logo após. Por sua vez, a ideia do antigo regime monárquico também passava por diversos problemas, como o nacionalismo romântico que irá idealizar uma imagem de indígena para figurar o centro da nação brasileira. Este indígena, porém sempre distante e onírico, nunca irá se manifestar concretamente, pois este lugar tende é visto como o daqueles que "civilizaram" a nação como seus "redentores", os portugueses. Ignorando os escravizados que nem sequer figuravam parte deste "quadro" de nação, quando muito eram vistos como força de trabalho e nada mais. Porém, mesmo com tudo isso, ainda se pensava um formato de nação bem único.

> A saída foi "esquecer" a escravidão e idealizar os indígenas, os quais dizimados sistematicamente nas florestas, reapareciam em romances e pinturas oficiais ou semioficiais. A representação do país como indígena (e masculino) juntava as concepções de um Brasil americano, mas também monárquico e português. Ou seja: uma mistura da cultura da velha metrópole com a identificação com a América, que nos faz independentes. [...] Assim, se o nacionalismo brasileiro não foi monolítico, seu papel histórico é evidente. Ele permitirá afirmar particularismos, construir uma identidade em oposição à metrópole, valendo-se de elementos particulares – a natureza tropical e seus naturais – bem como universais. Afinal, tínhamos a mais tradicional das monarquias, formada por Braganças, Bourbons e Habsburgos. (Schwarcz & Starling, 2018, p. 284)

Sendo assim, mal tínhamos resolvido, como nação, uma forma de nos enxergarmos durante o período monárquico, apesar dos equívocos e caminhos

percorridos, seguíamos tentando encontrar uma forma “mais original” de nos atermos a quem somos. Já com a República o caminho era o oposto, era necessário se modernizar, mimetizar o que havia na Europa (que não Portugal e Espanha) para que, assim, o Brasil fosse visto como civilizado e moderno, pouco importando se certos hábitos cabiam mais precisamente aos países europeus como as roupas quentes por exemplo. Fato era que o Brasil buscava não se adaptar ao tido como “civilizado”, e sim copiá-lo, e a capital, Rio de Janeiro, era o lugar que recebia mais rapidamente todas essas propostas vindas do exterior.

> [...] é preciso lembrar o papel simbólico que o Rio assume como cidade-capital: reformada, iluminada saneada e modernizada, a capital permitia aos estrangeiros que nela aportavam, aos que circulavam pelas calçadas da grande avenida vestidos pelo último figurino parisiense e aos líderes da República acreditar que o Brasil - nela metonimizado - havia finalmente ingressado na era do progresso e da civilização. (Neves, 2022, p. 36)

Mas este Rio de Janeiro que foi “modernizado” às pressas fez um longo caminho até ser visto como minimamente possível de ser habitado, por quem não era da cidade. Aqueles que vinham de fora se apavoravam com a condição da Capital, seja por sua insalubridade, ou também por seu “atraso”. A cidade era alvo de uma série de epidemias, com diversas doenças que assolavam aqueles que por aqui passavam, como a varíola ou a febre amarela, além da grande quantidade de “pessoas perigosas” que habitava a cidade. Uma série de cortiços e moradias das classes mais baixas ocupavam o Rio, e as favelas já se faziam uma realidade. Muitos desempregados ganhavam a vida da forma que podiam nas áreas centrais da cidade, quando tinham sorte como estivadores ou algum trabalho semelhante. Faziam de tudo para sobreviver.

> Essa população poderia ser comparada às classes perigosas ou potencialmente perigosas de que se falava na primeira metade do século XIX. Eram ladrões, prostitutas, malandros, desertores do Exército, da Marinha e dos navios estrangeiros, ciganos, ambulantes, trapeiros, criados, serventes de repartições públicas, ratoeiros, recebedores de bondes, engraxates, carroceiros, floristas, bicheiros, jogadores, receptadores, pivetes (a palavra já existia). E, é claro, a figura tipicamente carioca do capoeira, cuja fama se espalhara por todo o país e cujo número foi calculado em torno de 20 mil às vésperas da República. Morando, agindo e trabalhando, na maior parte, nas ruas centrais da Cidade Velha, tais pessoas eram as que mais compareciam nas estatísticas criminais da época, especialmente as referentes às contravenções do tipo desordem, vadiagem, embriaguez, jogo. Em 1890, essas contravenções eram responsáveis por 60% das prisões de pessoas recolhidas à Casa de Detenção. (Carvalho, 2019, p. 18)

Todo este povo aglutinado, tentando sobreviver com o que podia e como podia, habitava um espaço muito próximo daqueles de classe mais alta, que, pelo centro da cidade, também passavam em seu cotidiano. Sendo assim, penso que havia duas cidades que coexistam no mesmo espaço, porém separadas pelas "linhas invisíveis" as quais estavam destinadas suas ações, uma vez que os grandes salões não existiam tão longe das ruas por onde andavam os demais citadinos. Dessa forma, havendo a "nova cidade" que nascia "europeizada", a"velha cidade" que não se deixava morrer constitui-se como alteridade. Pode-se pensar o quanto estas cidades se encontravam e como se encontravam. Acredito que as doenças que as assolavam (ambas cidades que ocupavam o mesmo espaço) faziam o encontro ser real. Isto era central para a necessidade de fazer a "nova cidade" sobrepujar a "velha cidade", uma vez que a forma de lidar com o combate as epidemias que eram vividas passavam também por "exterminar" a "velha cidade", que era vista por muito como uma cidade enferma.

> A insalubridade da capital, foco endêmico da varíola, tuberculose, malária, febre tifoide, lepra, escarlatina e sobretudo da terrível febre amarela, já era tristemente lendária nos tempo áureos do Segundo Reinado, sendo o Rio de Janeiro cantado por Ferdinand Schimidt, um poeta suíço como "a terra da morte diária,/ Túmulo insaciável do estrangeiro" (Sevcenko, 2003, p. 73)

O Rio tinha uma fama tão grande de "Túmulo do estrangeiro" que segundo José Murilo de Carvalho "O governo inglês concedia a seus diplomatas um adicional de insalubridade pelo risco que corriam representando Sua Majestade." (CARVALHO, 2019, p. 19). Isto impunha uma mudança às pressas do cenário urbano da cidade, visando modernizar e higienizar a cidade. Sobre a ideologia da higiene irei me aprofundar mais a frente no texto, contudo, as reformas urbanas no Rio de Janeiro foram amplamente bem vistas. A dissertação de mestrado produzida por Fabio de Brito Rezende, defendida em 2023 no PPRER, denominada *"A perdição nos subúrbios": racismo e modernidade no distrito suburbano de Irajá (1890 - 1920)* apresenta como houve movimentações urbanas na cidade durante este período, que acabaram por levar as camadas mais pobres e negras da população que vivam no centro para os subúrbios.

Essa movimentação urbana tinha uma base racial, pois pensava-se que a melhor forma para higienizar a cidade era retirando os focos de doenças, ou seja, as moradias das populações mais pobres.

> O racismo que constituía a convivência diária nas ruas e vizinhanças do Rio de Janeiro e fazia parte do modelo de urbanidade que vinha informando as transformações urbanísticas, anunciadas e efetivadas nas áreas centrais da capital da República de forma mais vigorosa e truculenta com a chegada de Pereira Passos à prefeitura da cidade, nem sempre se fazia presente pelo uso explícito de noções como raça e cor. (Cruz, 2020, p. 38)

Não foam apenas as doenças o fator que motivava as mudanças urbanísticas na cidade. Atingir o "glamour" de uma arquitetura e um urbanismo europeu, baseado principalmente em Paris, era também algo que fomentava essas mudanças. Contudo, a ideia de alterar o meio urbano para curar a cidade é algo que não se pode dissociar destas mudanças promovidas principalmente nas gestões de Pereira Passos e Rodrigues Alves na cidade do Rio de Janeiro durante a Primeira República.

> As epidemias de varíola aconteciam, em geral, no inverno. O cólera atingiu o Rio de Janeiro em 1855-56, na cauda da terceira pandemia do século XIX, e na década de 1890, pouco tempo antes de o Brasil ser alcançado a malária e as febres chamadas por dezenas de nomes crepitavam como flagelos crônicos na capital e nas províncias. Os higienistas foram os primeiros a formular um discurso articulado sobre as condições de vida no Rio de Janeiro, propondo intervenções mais ou menos drásticas para restaurar o equilíbrio do "organismo" urbano. (Benchimol, 2022, p. 221)

Contudo, apesar de todo o esforço, a "velha cidade" resistia. Diversas pessoas foram desabrigadas, pois muitos dos cortiços que ocupavam o Centro da cidade foram destruídos, e como saída muitos recorreram às favelas no próprio Centro da cidade, como o Morro da Providência, ou foram para os subúrbios mais afastados do centro, o que por muitas vezes criava uma demanda que impossibilitava o transitar na cidade para ir e voltar do trabalho.

> Na época, os subúrbios constituíam alternativa de moradia para segmentos das camadas médias como funcionários públicos, militares, empregados do comércio ou trabalhadores especializados, que possuíam remuneração estável e suficiente para as despesas de transporte, aquisição de terreno, construção ou aluguel de uma casa. Os subúrbios eram inviáveis para a multidão que viviam do ganho e da viração, e para os operários que recebiam "diárias" irrisórias, sem nenhuma estabilidade de emprego. Assim, ao lado das tradicionais habitações coletivas, aflorou na paisagem do Rio uma nova modalidade de habitação popular: a favela. A comissão já fazia referência ao morro da Favela (morro da Providência), "pujante aldeia de casebres e choças, no coração mesmo da capital da República, a dois passos da Grande Avenida". Em sua extremidade oposta erguia-se o morro do Castelo, berço histórico da cidade que seria arrasado na década de 1920 por Carlos Sampaio, outro prefeito demolidor. (Benchimol, 2022, p. 247)

Isto posto, a tentativa de expulsão das classes mais baixas das áreas centrais da

cidade eram um ponto crucial para que pudessem atingir seus objetivos. Mas constantemente os planos davam errado, gerando novos problemas. Somam-se ao problema habitacional existente, também as questões tumultuadas de epidemias e transformações urbanas que estavam em curso, e o rápido aumento efervescente de novos habitantes, referentes à vinda de imigrantes para o Brasil.

Santos (2022, p. 189) apresenta que "entre 1887 e 1930, aproximadamente 3,8 milhões de imigrantes desembarcaram no Brasil, a imensa maioria de origem europeia". A ideia era que estes imigrantes ocupassem postos de trabalho nas fábricas recém inauguradas no Rio de Janeiro, uma vez que oriundos da Europa, estariam acostumados com os maquinários e postos fabris. Porém, a vinda de toda esta população não tinha somente o intuito de ocupar os postos de trabalho que uma vez foram ocupados por negros, e agora que livres não poderiam mais ocupar o trabalho que lhes era antes solicitado. Como bem apresentado por Clovis Moura:

> [...] nesse processo complexo e ao mesmo tempo contraditório da passagem da escravidão para o trabalho livre, o negro é logrado socialmente e apresentado, sistematicamente, como sendo incapaz de trabalhar como assalariado. No entanto, durante o escravismo, o negro atuava satisfatória e eficientemente no setor manufatureiro e artesanal. (Moura, 1988, p. 65)

Para além da questão do trabalho posta por Clovis Moura, outro fato é central para a vinda de imigrantes para o Brasil neste período. E isto está justamente relacionado ao plano de branqueamento gradual da população brasileira.

> Os brasileiros achavam até animador esse visível "clareamento" da população e sua ideologia racial ficava, assim, reforçada. Desde que a miscigenação funcionasse no sentido de promover o objetivo almejado, o gene branco "devia ser" mais forte. Ademais, durante o período alto do pensamento racial — 1880 a 1920 — a ideologia do "branqueamento" ganhou foros de legitimidade científica, de vez em que as teorias racistas passaram a ser interpretadas pelos brasileiros como confirmação das suas ideias de que a raça superior — a branca —, acabaria por prevalecer no processo de amalgamação (Skidmore, 1976, p. 63).

A entrada desses imigrantes na Capital soma-se a tantos aspectos sociais, que o branqueamento pode até passar despercebido para algumas análises voltadas ao Rio de Janeiro neste período. Contudo, com a chegada destes imigrantes, a população aumenta, gerando uma demanda nova e urgente, afinal a população da cidade em poucos anos se tornou bastante grande.

Paralelamente à vinda de imigrantes, também houve as migrações internas em busca de novos postos de trabalho no Rio de Janeiro. Porém, as melhores oportunidades se voltaram para as imigrações de europeus buscando uma "nova vida" na Capital do Brasil. Esses sujeitos seriam vistos pelas classes governantes como os alicerces centrais desta nova República, "Daí a preferência por imigrantes que fossem homens, brancos, europeus, jovens, e de confissão católica" (SANTOS, 2022, p. 192),pois estes poderiam reproduzir e embranquecer a sociedade que se encaixaria, por fim, nos moldes desejados, uma vez que, caso contrário, a cidade permaneceria quase que predominantemente negra

> Em suma, caso persistirem em ser o que sempre teríamos sido (lascivos, lúdicos, fetichistas), estaríamos impossibilitados ao desenvolvimento. Portanto, a mestiçagem somente poderia ser deixada de ser vista como um problema dentro da chave aculturativa, onde ocorreria a plena incorporação do modo de ser tipicamente racional do mundo ocidental. (Gomes & Paixão, 2008, p. 316)

Sendo assim, há de se pensar que, sem a presença dos europeus, a nova República não teria "dado certo" (se é que em algum momento deu), dado que se modernizar e higienizar dependia também da vinda do estrangeiro para dar fim ao que aqui existia, o sujeito negro, que era um entrave para a sociedade em formação e por isso:

> No início da República, já era sabido que europeus latinos e católicos tinham mais aderência à premissa ideológica que sustentou essa política: o embranquecimento da população brasileira. Não por acaso, italianos, portugueses e espanhóis foram as nacionalidades que mais desembarcaram no país nos primeiros quarenta anos da experiência republicana - período no qual ficou expressamente proibida a imigração africana e de algumas nações asiáticas. (Santos, 2022, p. 191)

Essas políticas eugenistas foram, sem dúvida, muito centrais para o estabelecimento da Primeira República, contudo, não alcançaram seu objetivo final, tendo em vista que o branqueamento total da população não aconteceu até hoje. Porém, ao olhar a obra de João do Rio nota-se esta pujança de feiticeiros negros habitando a Capital em localidades muito centrais da cidade. E estes feiticeiros fazem parte deste cotidiano que de alguma forma consegue resistir a todas estas políticas racistas e eugenistas que tinham por objetivo tirá-los de cena neste período. A citação que trouxe anteriormente exemplifica como existem muitos feiticeiros negros habitando uma area central da cidade:

> Conheci só num dia a Isabel, a Leonor, a Maria do Castro, o Tintino, da rua

> Frei Caneca; o Miguel Pequeno, um negro que parece os anões de D.Juan, de Byron; o Antônio, mulato conhecedor do idioma africano; Obitaiô, da rua Bom Jardim; o Juca Aboré, o Alamijo, o Abedé, um certo Maurício, ogã de outro feiticeiro – o Brilhante, pai macumba dos santos cabindas; o Rodolfo, o Virgílio, a Dudu do Sacramento, que mora também na rua Bom Jardim; o Higino e o Breves, dois famosos tipos de Niterói, cuja crônica é sinistra; o Otô Ali, Ogã-didi, jogador da rua da Conceição; Armando Ginja, Abubaca Caolho, Egídio Aboré, Horácio, Oiabumin, filha e atual mãe de santo da casa de Abedé; Ieusimin, Torquato Arequipá, Cipriano, Rosendo, a Justa de Obaluaiê, Apotijá, mina famoso pelas suas malandragens, que mora na rua do Hospício, 322 e finge de feiticeiro falando mal do Brasil; a Assiata, outra exploradora, a Maria Luísa, sedutora reconhecida, e até um empregado dos Telégrafos, o famoso Pai Deolindo... (Rio, 2015, p. 46 - 47)

Em meio a todo esse caos populacional, urbano e sanitário, o negro existia nesta cidade, e buscava sobreviver "da forma que dava", seja por meio da macumba e do feitiço ou de outros tipos de trabalhos que apareciam para os mais pobres, como bem apresentado por João do Rio em a *Alma encantadora das ruas* (2013):

> O Rio tem também as suas pequenas profissões, exóticas, produto da miséria ligada às fabricas importantes, aos adelos, ao baixo comércio; o Rio, como todas as grandes cidades, esmiúça no próprio monturo a vida dos desgraçados. [...] Todos esses pobres seres vivos tristes vivem do cisco, do que cai nas sarjetas, dos ratos, dos magros gatos dos telhados, são heróis da utilidade, os que apanham o inútil para viver, os inconscientes aplicadores à vida das cidades daquele axioma de Lavoisier: nada se perde na natureza. [...] As profissões ignoradas. Decerto não conheces os trapeiros sabidos, os apanha-rótulos, os selistas, os caçadores, as ledores de *buena dicha* [grifo do autor]. Se não fossem o nosso horror, a Diretoria de Higiene e as *blagues* das revistas de ano, nem os ratoeiros seriam conhecidos (Rio, 2013, p. 44 - 45)

Muitos destes trabalhadores ou feiticeiros transitavam nas duas cidades, a "nova cidade" que crescia com a República, e buscava alcançar o espelho que o Brasil deveria ser, e a "velha cidade" que lutava para sobreviver e insistia em mostrar o que o Brasil ainda era. Todos estes aspectos fazem da cidade do Rio de Janeiro a maior em população do Brasil neste período.

> Entre 1872 e 1890, a população do Rio duplicara, passando de 274.972 para 522.651 habitantes. Em 1906, eleva-se a 811.444 habitantes. Era a única cidade do país com mais de 500 mil habitantes. Abaixo vinham São Paulo e Salvador, com pouco mais de 200 mil. (Benchimol, 2022, p. 225)

Dessa forma, novos desafios também surgiam. Era necessário lidar com uma série de problemas que começavam a existir com o excesso de população que havia na Capital,

desde os mais “óbvios”, como o de como toda essa população seria empregada, até problemas mais “elaborados”.

> O abastecimento de carnes e gêneros, que era bastante precário desde antes desse quadro de imigração tumultuária, seria terrivelmente agravado por ele, em vista da ausência de uma adequada estrutura agrária de produção, estoques e distribuição em torno da cidade e no próprio estado do Rio de Janeiro. Por fim, como é fácil perceber, a oferta abundante de mão-de-obra excedia largamente a demanda do mercado, aviltando os salários e operando com uma elevada taxa de desemprego crônico. (Sevcenko, 2003, p. 73)

Em meio a todo este caos que era a cidade do Rio de Janeiro, pode-se pensar em como era turbulenta esta passagem do que era o Império, e passou a ser a República. Por isso, era necessário sempre bradar o lema como objetivo – “ordem” e “progresso” – que já vinha estampado na bandeira. Com isso, o Brasil almejava ser um país igual aos que mirava como modelo, tal como França e Inglaterra, e para tal era necessária uma série de mudanças, que passavam direta ou indiretamente pelo embranquecimento da população e da *urbs*, seja pela vinda de imigrantes ou pelas mudanças urbanas que ocorreram no coração da cidade.

Porém, mesmo com tanto ímpeto e esforço, não foi possível concluir seu plano de ser uma cidade totalmente embranquecida de forma satisfatória. Pelo contrário, a negritude não deixou de existir em meio a todo esse caos social e mudanças que se implantavam nesta época. Por isso, a “nova cidade” que buscava se constituir em oposição à “velha cidade” não conseguiu ser a tão sonhada “Paris nos trópicos”, pois, a “velha cidade” se recusava a morrer e permanecia à vista, permeando as áreas centrais do Rio de Janeiro.

2.3 – Higienismo e cidade do Rio de Janeiro

Um dos fatores centrais para entender este período é entender como o conceito de higiene era forte nesta sociedade. Para que o Rio de Janeiro pudesse ascender ao patamar de cidade “civilizada”, algo tão almejado pelas elites governantes, era necessário sanitizar a cidade, ou seja, a higiene era o que impedia a transição do passado para o futuro.

Para resolver essa questão, reformas urbanas foram feitas concomitantemente às reformas sanitárias. Em 1904, é inaugurada a Avenida Central, marco que iria reformular o espaço no Centro da Cidade, e junto a isto, no mesmo ano, foi promulgada a lei de

vacinação obrigatória. Ambos os atos são entendidos como marcos iniciais para a transfiguração urbana do que os governantes planejavam para o que a cidade do Rio de Janeiro almejava se transformar, uma metrópole, europeizada (SEVCENKO, 2003, p. 43).

O Rio de Janeiro é transcrito, por vezes, como uma cidade caótica, onde sua paisagem era demarcada por muitas pessoas perambulando rumo ao seu destino, uma polifonia muito grande presente nas áreas centrais, empregos dos mais "normais" aos mais "únicos", e mesclando pessoas diversas em áreas muito próximas, uma vez que a distância física entre negros e brancos no antigo regime era quase nenhuma, já que a sociedade tinha como uma de suas estruturas o trabalho escravo, algo que tornava por vezes comum uma pessoa branca cercada por pessoas negras no mesmo espaço.

Todavia, com o fim da escravidão, existe uma forte necessidade de demarcar bem a diferenciação que havia nestes espaços, e quem poderia frequentar e estar presente nestas paisagens.

> Cada qual contribuía com seus sons para a polifonia das ruas: o funileiro badalava um prato de cobre, o mascate de panos vibrava sua matraca, os doceiros tocavam gaita de boca; o caldo de cana era espremido em carrocinhas com realejos. Muitos desses ofícios já existiam no Rio havia tempos. Outro eram criações recentes, como os compradores de ratos para a repartição de saúde chefiada por Oswaldo Cruz. Fosse a intenção banir ambulantes e artesãos, ou formas arcaicas de distribuições e transportes, fosse apenas arrecadar recursos, o fato é que Pereira Passos usou todo rigor contra esses segmentos mais vulneráveis da população, para os quais o pagamento de licenças ou multas representava, muitas vezes, encargo insustentável. (BENCHIMOL, 2022, p. 245)

Sendo assim, podemos entender que as reformas neste período eram tanto urbanas quanto sociais. Não se pode separar reformas urbanas, sociais e sanitárias. A ideia era transformar o Rio de Janeiro de todas as formas, e todas estas formas visavam o afastamento das classes mais populares da composição da área central da cidade. Negros e pobres não poderiam conter a imagem do que representava a Capital da República brasileira. Não é difícil encontrar argumentos diretos relacionando a opressão as classes mais baixas, quem dirá a pessoas negras, que, em sua maioria, habitavam as zonas mais pobres da sociedade.

Entretanto, não se fazia necessária uma lei aos modelos estadunidenses, como as leis Jim Crow, que determinassem quais espaços poderiam ou não ser habitados por

pessoas negras. No Brasil, neste período, foram constituídas formas mais sutis de distanciamento, porém tão eficazes quanto.

> Formas discursivas, silêncios, narrativas e práticas de impedimento à plena cidadania que não usavam necessariamente argumentos raciais, mas excluíram em termos raciais. Assim foram algumas políticas públicas higienistas no final do século XIX. (GOMES & PAIXÃO, 2008, p. 307)

Com isso, a política da higiene, e todo discurso que a ela se vinculava, foram amplamente usados em busca da constituição de uma separação especial entre ricos e brancos e negros e pobres, que afetavam amplamente o cotidiano daqueles que ali viviam.

Já havia evidências da presença de doenças como a febre amarela desde 1694 no Brasil, porém somente no século XIX esta passou a ser uma questão sanitária de cunho nacional (BENCHIMOL, 2022, p. 220). Febre amarela, varíola e outras doenças povoavam a vivência do Rio de Janeiro, era preciso tomar uma providência quanto a isto, uma vez que as que existiam não eram tão eficazes.

> Ao adotarem providências que consideravam de cunho científico, os higienistas tiveram de conquistar espaço aos defensores da explicação religiosa, que encaravam o chamado "vômito negro" como manifestação da ira divina, a ser aplacada com rezas e procissões. (BENCHIMOL, 2022, p. 219)

As providências de cunho científico eram também fruto do que se entendia como política higienista, sendo que uma política científica naquele momento atuava ao lado do racismo científico, também estabelecido neste período. A ideia era sanitizar a cidade, porém não se pode diferenciar o processo de sanitizar daquele de oprimir e afastar a população mais pobre e negra. Logo, o higienizar tratava-se de limpar a cidade do que a deixava doente, ou seja, as pessoas negras que moravam em lugares "pestilentos", e que "produziam" os miasmas e tudo que assolava o Rio de Janeiro.

> Em primeiro lugar, está presente a ideia de que existe um "caminho da civilização", isto é, um modelo de "aperfeiçoamento moral e material" que teria validade para qualquer "povo", sendo dever dos governantes zelar para que tal caminho fosse mais rapidamente percorrido pela sociedade sob seu domínio. Em segundo lugar, há a afirmação de que um dos requisitos para que uma nação atinja a "grandeza" e a "prosperidade" dos "países mais cultos" seria a solução dos problemas de higiene pública. O resultado dessas duas operações mentais é o processo de configuração dos pressupostos da Higiene como uma ideologia: ou seja, como um conjunto de princípios que estando destinados a conduzir o país ao "verdadeiro", à "civilização", implicam a despolitização da realidade histórica, a legitimação apriorística das decisões quanto às políticas públicas e serem aplicadas no meio urbano. [...] Em suma,

> tornava-se possível imaginar que haveria uma forma "científica" - isto é, "neutra", supostamente acima dos interesses particulares e dos conflitos sociais em geral - de gestão dos problemas da cidade e das diferenças sociais nelas existentes. (CHALHOUB, 2017, p. 40-41)

Logo, essas alterações, que por meio das políticas higienistas passaram a formar o ambiente carioca, atuavam visando embranquecer o Rio de Janeiro, com o aval científico estabelecido no momento de que era "necessário" retirar os negros da "cena central" da cidade. Ao mesmo tempo, acreditava-se que com isso iria se curar a cidade, pois eram esses resquícios vivos do passado negro que faziam parte da doença que assolava o Rio. Dessa forma, a ordem e progresso andavam juntos com a ciência e o racismo, e só assim seria possível modernizar, civilizar, europeizar e embranquecer a cidade.

> Além do controle sobre doenças e epidemias, também se acreditava que hábitos e costumes das populações negras, mestiças, indígena e pobre deveriam ser combatidos em nome da civilização e do progresso. No mundo urbano, transformações que tinham o higienismo e o sanitarismo como princípio foram realizadas. (...) O Rio de Janeiro, na época a capital federal, se tornou uma espécie de vitrine das políticas públicas que atrelaram higienismo, positivismo e racismo. (SANTOS, 2022, p. 199)

O que Santos apresenta na citação anterior corrobora com o que foi pensado pelo historiador Sidney Chalhoub (2017) em seu livro *Cidade febril*, quando diz que conceitos como "civilização", "ordem", "progresso" e outros correlatos como "limpeza" e "beleza" se contrapunham aos invertidos tais como "tempos coloniais", "desordem", "imundície" etc. (CHALHOUB, 2017, p. 41). Sendo assim, podemos entender que estes conceitos eram constantemente articulados nos discursos políticos que provocavam uma alteração social direta para aqueles que ali viviam, sem buscar integrar educacionalmente nenhum destes sujeitos sobre os quais se estava sendo discutido. Com isso, não se buscava educar as classes mais pobres, afinal, para que educar os alvos do processo de cura? Esse pensamento foi algo que trouxe diversos incômodos sociais para as elites governantes, sendo a falta de educação sobre o processo que ocorria um dos motivos que levaram à revolta da vacina nesta mesma época. Poucos tinham acesso ao que estava sendo discutido no campo científico.

> [...] o Estado brasileiro fez uso recorrente de políticas públicas higienistas e sanitaristas para controlar a população, muitas vezes desrespeitando a dimensão privada de suas vidas. O higienismo era uma doutrina que acreditava que a doença era um fenômeno social, cuja cura só seria alcançada se as condições de salubridade estivessem garantidas. Isso incluía saneamento

> básico, limpeza e iluminação das ruas, e o controle sanitário da população, mesmo que para isso fossem necessárias medidas intervencionistas que não eram acompanhadas por nenhum tipo de educação popular. (SANTOS, 2022, p. 198)

Desse modo, ao pensar nas populações negras e macumbeiras no Rio de Janeiro, a perseguição era muito grande. Se a macumba ia na contramão dos conceitos religiosos cristãos hegemônicos existentes no período, também ia na contra mão dos conceitos científicos, civilizatórios e higienistas articulados neste momento histórico, porque para os cristãos a macumba era o diabo, o pecado, o caminho inverso, e para os que buscavam o avanço científico a macumba representava algo bárbaro, uma religião atrasada e associada à sujeira. Isso se encontra presente muito cedo na obra de João do Rio, quando o mesmo apresenta as macumbas como "espécie de politeísmo bárbaro" (RIO, 2015, p. 19).

As representações escritas por João do Rio mostram, tanto como ele via as coisas que olhava, mas também como a descrição do que escrevia estava relacionado aos discursos que o cercava e o meio que estava inserido. Logo, quando o autor descreve as casas as quais adentrou, a narrativa de imundície sempre aparece, pela bagunça, pelo mal cheiro ou pela presença de animais.

> São quase sempre rótulas lôbregas, onde vivem com os personagem principal cinco, seis ou mais pessoas. Nas salas, móveis quebrados e sujos, esteirinhas, bancos; por cima das mesas, terrinas, pucarinhos de água, chapéu de palha, ervas, pasta de oleado onde se guarda o opelé, nas paredes atabaques, vestuários esquisitos, vidros; e no quintal, quase sempre jabutis, galinhas pretas, galos e cabritos. Há na atmosfera um cheiro carregado de azeite de dendê, pimenta-da-costa e catinga. (RIO, 2015, p. 26 - 27)

João do Rio apresentava estas casas que visitava como algo distante da imagem de civilidade que era estabelecida no momento pelas elites que moldavam a República. Sendo assim, o autor influenciava fortemente na imagem que se tinha com relaçãoaos negros e macumbeiros como "atrasados" e "bárbaros". A presença de animais é algo central nesse ponto, uma vez que ia contra a ideia de civilização pois retomava uma ideia campestre, e que também ia contra a ideia higienista pois retomava uma ideia de sujeira.

Como os animais muitas vezes são essenciais para fazer feitiços, o andamento das macumbas cariocas dependia da presença destes animais. Contudo, como ter acesso a animais em meio a uma metrópole que busca se europeizar e deixar a ideia de "atraso" para trás? João do Rio descreve o modo como "Os pais de santo são obrigados pela sua

qualidade a fazer criação de bichos para vender e tê-los sempre à disposição quando precisam de sacrifício.” (RIO, 2015, p. 29). Com isso, é possível ver que existia uma forma de articulação em rede para o fornecimento interno de animais para macumba, ou seja, mesmo com todos os problemas e a coerção existentes por meio do Estado, os macumbeiros encontravam formas de manter viva a tradição existente que ia no contrafluxo de tudo que estava sendo elencado enquanto valores no período: o cristianismo, o cientificismo, a civilização, a ordem, o progresso, e o higienismo presentes na sociedade.

De alguma forma esses sujeitos conseguiam criar e disponibilizar animais quando era necessário que fossem utilizados para fins ritualísticos. Ao pensar que “a Primeira República foi marcada pela perseguição policial sistemática das religiões de matriz africana” (SANTOS, 2022, p. 196), o ato de criar e disponibilizar animais para sacrifício era um ato de resistência. Uma nova circunstância que mantinha a existência de uma forma de ser e existir anterior. Ou seja, os sacrifícios animais que ocorriam em África como forma que relacionava a vida ao religioso, continuaram acontecendo no Brasil, porém dependiam de uma nova forma de acesso a estes bichos. Os contextos eram outros mas mantinham a conexão com o que era feito anteriormente em África. E segundo João do Rio, não eram poucos os animais que eram utilizados, e sim uma quantidade expressiva, a ponto de o mesmo relatar que

> O santo agitava uma vassourinha, o seu xaxará, e nós todos em derredor do babaloxá víamos morrer sem auxílio de faca, apenas por estrangulamento, uma bicharada que faria inveja ao Jardim Zoológico. (RIO, 2015, p. 49)

João do Rio se refere como babaloxá os babalorixás, pais de santos, macumbeiros, e feiticeiros que encontrava e cultuavam os orixás. E estes sacrificavam a ponto de “fazer inveja ao Jardim Zoológico”, ou seja, uma quantidade grande de animais era criado e manejado entre essas casas de feiticeiros. Animais estes, que segundo o relato de João do Rio, estava sendo voltado ao culto de Omolu, Obaluaiê, Sapatá ou algum orixá semelhante devido a presença da “vassourinha”, conhecida como xaxará. Objeto litúrgico, geralmente associado as entidades que lidam com doenças e curas, tais como os supracitados. E com isso podemos ver como esses dois mundos acabavam interagindo. Para uns, os animais eram essenciais para a manutenção da saúde. Para outros, eram um dos grandes motivos para as pestes que assolavam a população.

Nesse sentido, os macumbeiros que, segundo João do Rio, viviam em "casinholas sórdidas, de onde emana um nauseabundo cheiro" (RIO, 2015, p. 47), também encontraram formas de se livrar da moléstia que assolava a cidade. Estes sujeitos negros que eram vistos como motivo da existência das doenças, encontravam suas formas de lidar com essas doenças. Porém, para os demais era somente uma ampliação da ideia higienista de que negros eram o motivo das moléstias que assolavam o Rio. Ou seja, ao cuidarem de si e dos outros através de uma prática ancestral, onde João do Rio mostra que eles "são médicos, e curam com cachaça, urubus, penas de papagaio, sangue e ervas" (RIO, 2015, p. 55), eles iam contra o que se acreditava cientificamente, não só indo contra a ciência médica que estava se estabelecendo no período por meio do artigo 156 do código penal de 1890 que foi anteriormente apresentado e falava sobre o exercício ilegal da medicina, como também contra todos os conceitos articulados como centrais para o progresso, como os de civilização, higiene e outros.

Sendo os macumbeiros representantes de algo visto como imundo e atrasado, se voltava contra eles uma grande perseguição, não só policial como também social, eram mal vistos pelos demais que não praticavam a religião. Contudo, a macumba fosse talvez um agravante dentro da conjuntura social no qual a população negra era enquadrada neste período, uma vez que sendo macumbeiro ou não, sendo a casa somente de habitação ou também de feitiço, tudo era visto como um atraso social que deveria ser sanado para que a sociedade pudesse ser curada e assim civiliza-se. Por isso

> As classes pobres não passaram a ser vistas como classes perigosas apenas porque poderiam oferecer problemas para a organização do trabalho e a manutenção da ordem pública. Os pobres ofereciam também perigo de contágio. Por um lado, o próprio perigo social representado pelos pobres aparecia no imaginário político brasileiro de fins do século XIX através da metáfora da doença contagiosa: as classes perigosas continuariam a se reproduzir enquanto as crianças pobres permanecem expostas aos vícios de seus pais. Assim, na própria discussão sobre a repressão à ociosidade, que temos citado, a estratégia de combate ao problema é geralmente apresentada como constituindo em duas etapas: mais imediatamente, cabia reprimir os hábitos de não trabalho dos adultos; a mais longo prazo, era necessário cuidar da educação dos menores. Por outro lado, os pobres passaram a representar perigo de contágio no sentido literal mesmo. [...] houve então o diagnóstico de que os hábitos de moradia dos pobres eram nocivos à sociedade, e isto porque as habitações coletivas seriam focos de irradiação de epidemias, além de, naturalmente, terrenos férteis para a propagação de vícios de todos os tipos. (CHALHOUB, 2017, p. 34)

Logo, uma disputa se torna ainda mais visível. Aquilo no que o Rio queria se transformar enquanto a "nova cidade" civilizada dependia do apagamento da "velha

cidade", que se recusava a deixar de existir. Enquanto a "nova cidade" que representa o que o Rio quer ser, e a "velha cidade" que representa a que teima em continuar existindo, estas "cidades" ocupavam o mesmo espaço, muitos transitavam entre elas, e talvez por isso a presença da "velha" incomodasse tanto o existir da "nova", pois enquanto a "velha cidade" mais antiga e bárbara existisse, a nova não poderia existir completamente. E no meu ver talvez João do Rio tinha este entendimento, quando o autor escreve que

> É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras. (RIO, 2015, p. 45)

Com uma ironia paradoxal semelhante a frase popular "No creo em brujas, pero que las hay, las hay/Não acredito em bruxas, mas que elas existem, existem", ele apresenta a disputa presente neste período. Pois por mais que a sociedade caminhe para uma ideia de recusar-se a acreditar em feiticeiros, bruxas e magos, e acredite que isso seja fruto da, como o mesmo diz, "indolência malandra dos negros e negras", ele também apresenta que todos em algum momento frequentam estes lugares sujos, e que por pior que possa ser, "o feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração" (RIO, 2015, p. 46). Quase que um pecado carnal que não se tem como fugir, afinal segundo João do Rio, "vivemos na dependência do feitiço" (RIO, 2015, p. 46). O Rio de Janeiro deste período, mesmo com todo ímpeto "civilizatório", segue sendo feiticeiro, segue sendo negro.

2.4 – O Rio civiliza-se?

"O Rio civiliza-se" é a máxima que se repetia durante o período de grandes mudanças que se apresentava com o decorrer da construção deste "novo mundo" que a República almejava. A frase cunhada pelo diplomata e escritor Figueiredo Pimentel representa bem todo este processo. Na visão daqueles que governavam e buscavam um mundo diferente daquele que existia anteriormente na Monarquia, era necessário "civilizar-se".

A ideia de civilização é mais um passo em direção àconstituição do processo de construção da República em alteridade com o que estava estabelecido anteriormente, o Império. Esse,por sua vez, não se prostava da forma que a República bradava, afinal a Monarquia não se via como "incivilizada", pelo contrário, era constituída por nobres

aristocratas que provavelmente passavam longe de pensar o estado monárquico como incivilizado.

Porém a frase se estabeleceu. Era normalmente utilizada para se referir a série de reformas que aconteciam na cidade. Contudo, pode-se entender este "civiliza-se" para além da questão somente urbana. Afinal, era necessario também educar a população para viver em uma nova era que estava sendo construída. E é assim que as leis e hábitos sociais irão se estabelecer para a que fosse possível educar estes novos sujeitos a um novo período que se constituía daquele momento em diante.

Neste ponto de vista, se fazia necessário reconstituir o Rio de Janeiro, uma vez que a Capital da República era seu símbolo máximo, o que iria espraiar a concepção de algo moderno e higiênico para todo o país das mais diversas formas possíveis. O processo que ficou conhecido no Rio de Janeiro como *Bélle Époque* carioca, onde pretendia-se a constituição de uma "Paris nos trópicos", se fez presente também em Belém, no Pará por exemplo. Logo era necessário que o Rio entoasse como seriam todas essas mudanças, que passariam pela construção de novas ruas, novos meios de transporte, novos tipos de moradia e muito mais.

> Era preciso, também, criar uma nova capital, um espaço que simbolizasse concretamente a importância do país como principal produtor de café de mundo, que expressasse os valores e os modi vivendi cosmopolitas e modernos das elites econômica e política nacionais. Nesse sentido, o rápido crescimento da cidade em direção à zona sul, o aparecimento de um novo e elitista meio de transporte (o automóvel), a sofisticação tecnológica do transporte de massa que servia às áreas urbanas (o bonde elétrico), e a importância cada vez maior da cidade no contexto internacional não condiziam com a existência de uma área central ainda com características coloniais, com ruas estreitas e sombrias, e onde se misturavam as sedes dos poderes político e econômico com carroças, animais e cortiços. Não condiziam, também, com a ausência de obras suntuosas, que proporcionavam "status" às rivais platinas. Era preciso acabar com a noção de que o Rio era sinônimo de febre amarela e de condições anti-higiênicas, e transformá-lo num verdadeiro símbolo do "novo Brasil" (ABREU, 2022, p. 81)

Este "novo Brasil" que se estabelecia era fruto da República, não só em aparência como também em pensamento, e dependia de uma série de mudanças para fazer esquecer o Império que teria construído o Brasil que existia e que era monárquico em sua arquitetura, seus bairros e suas ruas, porém não era apenas neste ponto que se estabeleciam as mudanças.

Para que pudesse haver um Rio de Janeiro com a cara do que a República queria ser, era necessário também não ser mais negro de todas as formas possíveis. Não só a

população, a cidade, mas também as formas de se viver, ser e estar. Na visão das elites abandonar sua negritude era essencial para que fosse possível modernizar o Rio, afinal era associado em geral todo e qualquer tipo de atraso a população negra, suas formas de habitação coletiva, suas tradições, culturas e religião, suas formas de sociabilidade, tudo era necessário que fosse mudado juntamente com o espaço público. Ambas as transformações não "andavam lado a lado", eram a mesma coisa.

> Assistia-se à transformação do espaço público, do modo de vida e da mentalidade carioca, segundo padrões totalmente originais; e não havia quem pudesse se opor a ela. Quatro princípios fundamentais regeram o transcurso dessa metamorfose, conforme veremos adiante: a condenação dos hábitos e costumes ligados pela memória à sociedade tradicional; a negação de todo qualquer elemento de cultura popular que pudesse macular a imagem civilizada da sociedade dominante; uma política rigorosa de expulsão dos grupos populares da área central da cidade, que será praticamente isolada para o desfrute exclusivo das camadas aburguesadas; e um cosmopolitismo agressivo, profundamente identificado com a vida parisiense (SEVCENKO, 2003, p. 43)

Sendo assim, era necessário mudar a área central da cidade para que as elites locais e os estrangeiros que por ali passavam não pudessem se deparar com o que os remetesse ao passado colonial, escravagista, monárquico e negro do Brasil. Para isso não se poupava gastos, era necessário a mudança, e era necessário também que fosse urgente.

> Muito cedo, ficou evidente para esses novos personagens o anacronismo da velha estrutura urbana do Rio de Janeiro diante das demandas dos novos tempos. O antigo cais não permitia que atracassem os navios de maior calado que predominavam então, obrigando a um sistema lento e dispendioso de transbordo. As ruelas estreitas, recurvas e em declive, típicas de uma cidade colonial, dificultavam a conexão entre o terminal portuário, os troncos ferroviários e a rede de armazéns e estabelecimentos do comércio de atacado e varejo da cidade. As áreas pantanosas faziam da febre tifoide, do impaludismo, da varíola e da febre amarela endemias inextricáveis. E o que era mais terrível: o medo das doenças, somado às suspeitas para com uma comunidade de mestiços em constante turbulência política, intimidava os europeus, que se mostravam então parcimoniosos e precavidos com seus capitais, braços e técnicas no momento em que era mais ávida a expectativa por eles. As sucessivas crises políticas desde a Proclamação da República haviam não só exaurido o Tesouro Nacional, como sustentado a entrada de capitais e dificultado a imigração. Era preciso, pois, findar com a imagem da cidade insalubre e insegura, com uma enorme população de gente rude plantada bem no seu âmago, vivendo no maior desconforto, imundície e promiscuidade, pronta para armar em barricadas as vielas estreitas do Centro ao som do primeiro grito de motim. (SEVCENKO, 2003, p. 41)

Não devemos pensar que a população de classe mais baixa assistia a tudo estatelada, ou melhor, bestializada. Muito pelo contrário, o sentimento de revolta era muito grande, algo que fica mais explícito quando, enfim, ocorre o que conhecemos como

A Revolta da Vacina, representação da insatisfação popular que se dá pela vacinação obrigatória, devido ao pouquíssimo acesso da população ao que estava ocorrendo. A vacinação rapidamente passou a ser mais um motivo do estopim da insatisfação popular do que exatamente o único motivo pelo qual havia revoltosos (SEVCENKO, 2013). Talvez para a historiografia a Revolta da Vacina tenha sido o evento mais emblemático e alvo de maior atenção por parte dos que estudam o período, uma vez que envolve todo o contexto não só social, urbano e racial, mas também higienista do período.

Porém não era apenas a Revolta da vacina que se fazia presente como reflexo da insatisfação das classes mais baixas referente ao que estava ocorrendo naquele período;havia também greves que marcavam a grande insatisfação existente por aqueles que trabalhavam na cidade em busca de melhores condições de trabalho. No livro *A invenção do trabalhismo*, Angela de Castro Gomes (2005) apresenta, na sessão *Os socialistas na virada do século* algumas, greves que ocorreram neste período e que captavam a insatisfação popular. Existindo, a meu ver, uma proximidade de uma da greve geral de 1903 com a Revolta da vacina, uma vez que ambos capitaneiam adeptos às revoltas para além de seus motivos de estopim. Ou seja, o protesto se inicia por algo, porém angaria adeptos por motivos além daquele que o originou, refletindo uma insatisfação geral das classes mais baixas. Nesse sentido, opto por trazer a greve geral de 1903 como exemplo do que observo.

> Foi uma campanha pelas oito horas de trabalho, por melhores salários e melhores condições de trabalho, que mobilizou de início os operários, chapeleiros, pintores e outros. Mas é interessante observar o contexto político maior que alimentou a eclosão desta greve, que teve por início questões bem particulares em uma fábrica de tecidos e que a partir daí se avolumou chegando a ser considerada um ensaio de greve geral na cidade. A greve nasceu como um movimento espontâneo e localizado, e sua extensão também não parece ter sido fruto de nenhuma ação premeditada. (GOMES, 2005, p. 73)

Dessa forma, se juntaram à greve muitos daqueles que estavam insatisfeitos com as condições de trabalho como um todo, incluindo também estivadores que trabalhavam no porto, e outros tiposde trabalho que no geral eram ocupadas pelas classes mais baixas da sociedade. A insatisfação que tem início emum local em particular, uma realidade de uma fábrica de tecidos, se espalha por toda a cidade, tornando-se, praticamente, uma greve geral de trabalhadores.

Mas para além desses movimentos, que capitaneavam a raiva da população com tudo o que vinha ocorrendo, existiam também aqueles que eram mais diretos e mostravam

o quanto as mudanças urbanas e sociais pelas quais a cidade passava deixavam a população de classe mais baixa, principalmente negra, insatisfeita com o andamento de tudo que estava ocorrendo neste período.

> Cercados nas suas festas, cerimônias e manifestações culturais tradicionais, expulsos de certas áreas da cidade, obstados na sua circulação, empurrados para as regiões desvalorizadas: pântanos, morros, bairros coloniais sem infra-estrutura, subúrbios distantes, matas; discriminados pela etnia, pelos trajes e pela cultura; ameaçados com os isolamentos compulsórios das prisões, depósitos, colônias, hospícios, isolamento sanitários; degradados social e moralmente, tanto quanto ao nível de vida; era virtuosamente impossível contê-los quanto explodiam em motins espontâneos. Os "quebra-lampiões" não paravam somente no sistema de iluminação pública, praticamente tudo era alvo do impulso destrutivo: bondes carroças, carruagens, vitrines, estabelecimentos comerciais, casas particulares, o calçamento das ruas, os trilhos, os relógios e bancos. [...] A cidade foi literalmente tomada pelos amotinados; durante três dias, a população resistiu à ação conjugada da polícia, do Exército e da Marinha por todas as formas. (SEVCENKO, 2003, p. 92)

Cabe pensar que, se por um lado a insatisfação com o governo e República era grande, a repressão gerada pelo Estado também era. Muitos eram os revoltosos que estavam infelizes com o andamento das mudanças que ocorriam em toda a cidade, porém, uma vez que a grande maioria se fazia ouvir através da revolta, as elites que governavam a recente República sabiam também como silenciar através da força e violência que utilizavam para subjugar as vozes que advinham dos movimentos revoltosos. E essa orça e violência também eram utilizadas coercitivamente no cotidiano da população negra por meio do código penal da época, pela perseguição às religiões de matriz africana nos artigos apresentados anteriormente, mas também pela "lei da vadiagem".

> A forte competitividade do mercado de trabalho criada pelo excesso de trabalhadores negros e brancos e a preferência pelos últimos fizeram com que muitos homens negros tivessem que se contentar com trabalhos temporários, bicos e biscates. É nesse ponto que o dispositivo jurídico criado pelo Código Penal auxiliou as autoridades a manter o controle da população, sobretudo a urbana. Vale pontuar que, assim como as Constituições de 1824 e 1891, o Código penal não fez nenhuma referência explícita à questão racial. No entanto, o Capítulo XIII tratava "dos vadios e capoeiras". De acordo com a letra da lei, todos que não exercessem profissão, não tivessem meios de subsistência ou manifestassem ofensa contra a moral e os bons costumes seriam presos por um período de quinze a trinta dias. Se tivessem entre catorze e 21 anos, seriam recolhidos em estabelecimentos disciplinares industriais. O artigo 399 não atrelava a vadiagem à cor da pele. Mas a dinâmica imposta pelo Estado ao longo da Primeira República - herdeira direto do Brasil escravista - se encarregou de fazer isso. (SANTOS, 2022, p. 194)

Portanto, o negro era alvo de todas essas mudanças que aconteciam com o intuito de "civilizar", ou seja, embranquecer. Quando não era perseguido culturalmente pelo

exercício de sua forma de ver, festejar e cultuar o mundo, era perseguido por não obter trabalho em uma sociedade moldada para que ele não tivesse acesso a um emprego. Afastados do centro e sendo vistos como vetor de doenças e atraso, além de possíveis criminosos natos, a todo momento eram assolados por um sistema racista que tinha por objetivo o seu fim de fato. Um planejamento que almejava para as próximas gerações o embranquecimento por meio da vinda de estrangeiros e da miscigenação, e para o lidar imediato almejava a falta de inserção social, seja pela educação, pelo emprego, pela cultura, ou pela falta de moradia. Creio que o plano era "quase que perfeito" para riscar a população negra do mapa sem ao menos tratar disso diretamente em seus planejamentos e leis.

> Sendo assim, não é de causar espanto que, na maioria dos casos, as pessoas presas por vadiagem - ou seja, que não tinham emprego e domicílio fixos ou meios de garantir sua subsistência - eram negras. Afinal, a dinâmica racista do período foi tecida para dificultar que negros e negras se inserissem no mercado de trabalho livre. Além disso, havia uma longa prática (sedimentada na escravidão e no racismo científico) que os via como criminosos em potencial. (SANTOS, 2022, p. 195)

Isso posto, se articulavam diferentes formas para que o planejamento social contra a população negra ocorresse. Por instâncias diferentes se concretizavam as mudanças que tinham por objetivo o embranquecimento não só da população como também da cidade e de suas práticas de ser e existir no mundo. E para isso um dos primeiros passos foi afastar os negros das áreas centrais, por meio dos mais diversos discursos para que assim fosse possível removê-los, seja o aqueles que os tratavam como causadores de doenças, seja oso que os tratavam como classes perigosas. Acontece que por trás da ideia de civilizar, modernizar e higienizar, o que de fato ocorria a todo momento era o embranquecer.

> A modernidade e a civilidade tinham uma cor específica, que não estava refletida na maior parte da população do país. Por isso, a elaboração dessa República excludente contou com outras medidas que visavam o controle do chamado povo brasileiros, por exemplo limitar o acesso à educação formal. (SANTOS, 2022, p. 187 - 188)

Buscando o fim da população negra e o embranquecimento gradual do país, certas ideias – que permanecem até os dias atuais – começaram a ser disseminadas, como por exemplo a de associar a favela a perigo, muito presente no Rio de Janeiro atual, que tem início neste período da Primeira República, buscando uma justificativa para a desapropriação da população negra de seus lugares de habitação.

> Entre 1890 e 1930, o surgimento das favelas nos morros do Rio de Janeiro atiçou discursos que promoviam uma correspondência entre negritude, barbárie e atraso. Veiculado pela literatura e pela arte, bem como pela imprensa, o tópos retórico da "favela como lugar de perigo" brotou de angústias e temores provocados pelas rápidas mudanças demográficas que abalavam a então capital do Brasil. Essas mudanças não podem ser dissociadas, por sua vez, das transformações políticas que se seguiram à abolição da escravatura e à Proclamação da República. Os debates sobre reforma urbana e a necessidade de modernizar e embelezar a cidade, encapsulados no mote "o Rio civiliza-se", mascaram um legado imenso de desigualdade social e discriminação racial (CARDOSO, 2022, p. 41).

Com isso, era necessário limpar o centro dessa população, que para elites era o foco do atraso, sejam as que viviam nas favelas ou as que viviam nos cortiços, que, por sua vez, eram vistos como um dos alvos principais das políticas higienistas já apresentadas, pois acreditavam que eram disseminadores das doenças que assolavam aqueles que moravam e os que passavam pelo Rio de Janeiro.

> Os cortiços eram o segundo fator responsável pelas péssimas condições da higiene municipal. Pereira Rego achava que podia determinar com precisão que os primeiros casos de febre amarela no surto de 1873 haviam ocorrido em quarteirões onde os esgotos andavam entupidos e as condições de habitação eram mais precárias; fora supostamente a partir desses pontos que a moléstia se espalhara para o porto e outras partes da cidade. (CHALHOUB, 2017, p. 102)

O intuito dessas desapropriações não era só dar fim à negritude que insistia em permanecer no Centro, "dando as caras" para as elites e estrangeiros que por ali passavam, como também pretendiam abrir espaços para as grandes construções que almejavam realizar, como as avenidas que até hoje permeiam o coração do Centro da cidade.

> Modernizar o Rio implicava, pois, em sanear e construir - e, claro, transformar as relações dos grupos sociais com o espaço habitacional, tornando menos notória a presença do negro e dos contingentes de "vadios" (subempregados, desempregados). Mas implicava também muita autoridade e força (razão da escolha de um técnico, em vez de um político), o que faz da reforma Pereira Passos uma espécie de modelo semiótico-cultural para os variados processos de modernização ocorridos em território brasileiro: a doutrina europeia do progresso e da civilização aplicada aos "nativos" de cima para baixo, sem quaisquer mediações simbólicas. Modernizar era também lançar mão da força armada. Basta dizer que uma comissão criada pelo Ministério do Interior e Justiça para investigar o problema da habitação popular concluiu que o número de casas demolidas pela Prefeitura ou pela Saúde Pública estava "muito além de toda expectativa". (SODRÉ, 2019, p. 46)

Contudo, outro problema que as desapropriações também visavam solucionar, era o que tangia ao excesso de gente habitando este mesmo espaço. Claro, nenhum rico

foi desabitado. Aqueles que tinham dinheiro e desejavam se afastar do centro podiam ir para os subúrbios, que eram vistos na época como lugares mais pacatos, livres de toda essa agitação que era exuberante nas áreas mais centrais.

> Era aí nesse "centro" que as agruras da população humilde chegavam ao extremo. Se, em 1906, a densidade demográfica do subúrbio chegava a 191 habitantes por quilômetro quadrado, na zona urbana ela atingia 3928 pessoas por quilômetro quadrado, dando plena substância à expressão "infernos sociais" com que Alcino Guanabara, parafraseando Tolstói, procurava caracterizar as zonas de maior concentração popular. Nesses núcleos é que se localizavam as habitações coletivas, precárias, insalubres e superpovoadas, já estigmatizadas por Aluísio Azevedo no seu O cortiço em 1890. (SEVCENKO, 2003, p. 77)

Entretanto, essas tentativas de retirar a população do centro não deram muito certo; algumas pessoas de fato saíram de cortiços e foram para os subúrbios, porém outros permaneceram pelo Centro, habitando as favelas e também as moradias próximas.

> Apesar do rápido crescimento da Zona Norte e dos subúrbios, indicado pelo movimento incessante de construções, parte considerável da população atingida pela remodelação permaneceu no Centro, em suas franjas e fendas deterioradas. (BENCHIMOL, 2022, p. 246)

E

> E nas freguesias do Centro (onde foram destruídos, em dois anos, mais de 760 prédios) concentrava-se a população de baixa renda [...] Foi também bastante afetada pelas reformas a população da Zona do Porto (principalmente a Saúde, onde residia a maioria dos negros e origem baiana), levando muita gente a procurar moradia na Cidade Nova - bairro que se estendia ao longo do que hoje se chama Avenida Presidente Vargas - ou então favelas e subúrbios. (SODRÉ, 2019, p. 46)

Para aqueles que ficaram, o centro da cidade de fato se modificou. Poucas partes em sua aparência recordavam a "velha cidade" que ali havia anteriormente, a grande maioria, fazia realmente lembrar a Europa francesa e inglesa que tanto se buscava. As grandes avenidas foram feitas às custas do desabrigar de diversos sujeitos que ficaram sem ter para onde ir, tudo para a concretização de um projeto de nação que mimetizava o que achava "civilizado" e "belo". Foram feitas obras pensadas para se aproximar o máximo possível a paisagem do que se almejava. Por exemplo, "Para amenizar a distância que separa da natureza são construídos os grandes parques urbanos, como o Central Park, em Nova York, ou o Bois de Boulogne, em Paris". (NEVES, 2022, p. 17). Sendo assim, em alguma instância a República alcançara ao menos uma parte do progresso que tanto almejava. Infelizmente às custas de uma sociedade que se fazia presente e constantemente

marginalizada e periférica ao que se pretendia moldar enquanto nação. Mas ainda presente e dominante no fazer cotidiano e central do que se entende enquanto Brasil.

> Essas condições prodigiosas fizeram da cidade o maior centro comercial do país. Sede do Banco do Brasil, da maior Bolsa de Valores e da maior parte das grandes casas bancárias nacionais. Acrescente-se ainda a esse quadro o fato de essa cidade constituir o maior centro populacional do país, oferecendo às indústrias que ali se instalaram em maior número nesse momento o mais amplo mercado nacional de consumo e de mão-de-obra. (SEVCENKO, 2003, p. 39)

Tudo se justificava em prol do progresso que se buscava alcançar às pressas, e sem medir os custos do que deveria ser feito. A capital do Brasil, o Rio de Janeiro, mudou de aparência tomando forma semelhante à cidade que buscou como modelo. Ao menos nas áreas centrais do Rio, se fazia então uma Paris nos trópicos, por meio do que ficou conhecido como a reforma Pereira Passos a cidade foi remodelada.

> Paralelamente aos trabalhos supervisionados pelas duas comissões federais - obras do porto e avenida central -, Francisco Pereira Passos executava o Plano de Melhoramentos da Prefeitura. [...] As avenidas constituíram, assim, o principal instrumento da remodelação da cidade, e atendiam a três objetivos complementares: saúde pública, circulação urbana e transformações das formas sociais de ocupação dos espaços atravessados pelas novas artérias. (BENCHIMOL, 2022, p. 240)

Saliento aqui que todas essas mudanças, lutas, eventos, e estágios ocorreram em um curto espaço de tempo, e não podem ser vistos de forma linear. Tudo isto estava coexistindo, inclusive o Rio de Janeiro habitado por feiticeiros e pobres com as mais diversas profissões enunciadas por João do Rio. Penso também que, por isso, talvez suas crônicas tenham alcançado tamanha relevância, afinal elas anunciavam um Rio que paradoxalmente teimava em continuar existindo, apesar de toda a tentativa do outro em se fazer existir em contraposição aos demais "Rios" que existiam. O Rio de Janeiro pobre, o preto, o macumbeiro, o sambista, o que respirava cultura e festa, e que não aceitava ser branco e europeu como a cidade que os Republicanos estavam montando era encontrado nas escritas de João do Rio. Mas paralelo ao progresso que se almejava também se buscava o que estas mesmas elites entendiam enquanto ordem. Não adiantava uma "nova cidade" se não houvesse novos hábitos, novas sociabilidades, sem abandonar as antigas práticas nada seria possível. Nesse sentido, uma série de leis e normas também foram estabelecidas, procurando educar a população para viver na cidade que se buscava ser.

> Um decreto proibiu urinar e cuspir nas ruas. Para não embaraçar os cabos de energia elétrica que se propagavam pelo Rio, as crianças foram proibidas de

> soltar pipas. Para evitar incêndios, proibiram-se as fogueiras, os fogos de artifício e balões nas festas de São João. Independente das razões invocadas para justificar cada um desses atos, eles traduzir um discurso, uma mentalidade, um projeto moralizador e autoritário ao extremo: ao Estado cabia transformar, na marra, a multidão indisciplinada de "pés descalços" em cidadãos talhados segundo os estereótipos que serviam à burguesia europeia para o exercício de sua dominação. Isso se observa, nitidamente, na repressão policial a festas profanas e sagradas: o carnaval, a serenata, a boêmia e o candomblé. (BENCHIMOL, 2022, p. 246)

Não bastava reformular a cidade nos moldes europeus, era necessário também que aqueles que ali viviam se portassem de forma adequada aos olhos dos que tinham a Europa como padrão civilizatório. A maior parte destas regras tem por objetivo educar aqueles que a elas não estão habituados, ou seja, parte das classes mais baixas que tomavam atitudes como soltar pipa e cuspir nas ruas como algo mais "normal". E como o plano de expulsão completa desta população das áreas centrais da cidade não dava certo em sua completude, era necessário usar os meios coercitivos para moldar suas práticas culturais e sociais, as quais ainda persistem nos dias atuais. Para muitos houve de fato uma mudança substancial. Apesar de continuarem havendo populações negras habitando o centro da cidade e seus arredores e consequentemente transvertendo toda essa imposição que se almejava por parte das elites governantes, ainda sim ocorreram diversas mudanças de cunho estruturantes no cotidiano da cidade.

Os novos meios de transporte que ligavam lugares distantes com maior brevidade, sejam transportes pessoais, como os recentes automóveis, ou os transportes mais coletivos, como os bondes. As iluminações a gás e elétrica permitiram que a cidade tivesse "mais tempo" em seus dias. A forma de se viver a cidade, ao menos nas proximidades do Centro, mudaram.

> Com muita brevidade se instala uma rotina de hábitos elegantes ao longo de toda a cidade, que ocupava todos os dias e cada minuto desses personagens, provocando uma frenética agitação de carros, charretes e pedestres, como se todos quisessem estar em todos os lugares e desfrutar de todas atrações urbanas ao mesmo tempo. Já o dia não bastava para tanta excitação; era necessário invadir a noite, a cuja fruição os novos lampiões a gás e as luminárias elétricas do comércio convidavam. (SEVCENKO, 2003, p. 53)

Com isso, havia aqueles que sofriam, mas também aqueles que por certo apreciavam a mudança para a nova forma de se sentir o mundo que os cercava. Tratava-se do momento inicial do capitalismo mais acentuado no Brasil, a ideia de civilização

andava ao lado da de industrialização, modernidade e velocidade. Não era necessário somente dar fim a "velha cidade", mas também suas práticas de sociabilidade.

João do Rio, em sua obra intitulada *Momento literário*, de 1907, pretende realizar uma série de entrevistas com diversos autores pungentes da época buscando entender como eles analisavam a produção da escrita em meio ao novo mundo que estava por se moldar, estruturando e sendo estruturado pela sociedade do momento, e em meio a essas entrevistas um de seus interlocutores apresenta que

> Os tempos mudaram, meu caro. Ha vinte anos um sujeito para fingir de pensador começava por ter a barba por fazer e o fato cheio de nodoas. Hoje, um tipo nessas condições seria posto fora até mesmo das confeitarias, que são e sempre foram as colmeias dos ociosos. Depois, há a concorrência, a tremenda concorrência de trabalho que proíbe os romantismos, o sentimentalismo, as noites passadas em claro e essa coisa abjeta que os imbecis divinizam chamada boêmia, isto é, a falta de dinheiro, o saque eventual das algibeiras alheias e a gargalhada de troças aos outros com a camisa por lavar e o estomago vazio... (RIO, 1907, p. 327)

Podemos ver que para alguns nesta nova sociedade não havia mais espaço para o ócio ou para o deleite. O pensamento que o entrevistado apresenta na fonte supracitada traz uma ideia contra o romantismo vivido pelos escritores de "antigamente", a seu ver fruto de uma sociedade lasciva e permissiva que atendia a eles, e que por fim eles deixariam aos poucos de existir.

> A reação contra a serenata é centrada no instrumento que a simboliza: o violão. Sendo por excelência o instrumento popular, o acompanhante indispensável das "modinhas" e presença constante nas rodas de estudantes boêmios, o violão passou a significar, por si só, um sinônimo de vadiagem. Daí a imprensa incitar a perseguição policial contra o seresteiro em particular contra o violão em geral. Quanto à boemia, a própria transformação urbana - acabando com pensões, restaurantes e confeitarias baratas no Centro - pôs fim à infra-estrutura que a sustinha. Só restaram as alternativas de um emprego no Centro ou a mudança para o subúrbio. (SEVCENKO, 2003, p. 46)

Contudo, raramente um escritor, membro de uma pequena elite letrada e com acesso aos meios de produção e distribuição de arte, iria ser multado, condenado ou preso. Lima Barreto configura um fato diferente, pois apesar de ser, em parte, membro desta mesma elite foi condenado ao Hospício Nacional por conta da bebida e da boemia (SCHWARCZ, 2017). Porém sua internação advém também de sua negritude, pois era assim como João do Rio um sujeito negro que fazia parte das elites intelectuais até certo ponto e que foi, em seu caso, julgado como louco por conta de algo que era comum a muitos de seus pares. O que lhe diferenciava era apenas o fato de ser negro e por isso

malvisto. Tal como João do Rio, que também pertencia a esta elite, mas nunca por completo; sua morte foi recebida tão friamente por seus colegas na ABL e ele foi aclamado pelo povo.

João do Rio também era um boêmio, vivia nas ruas ao lado das classes mais baixas, era um malandro, e era negro. Logo, muito do que se construía e pretendia eliminar era diretamente o que João do Rio representava. Claro que existiam outras de suas facetas que lhe permitiam o acesso a esses espaços da elite da qual ele também fazia parte, mas não se pode negar que o que pretendia se eliminar era também o que ele representava. João do Rio era um sujeito que conseguia transitar nas "duas cidades" que coexistiam neste momento. Enquanto uma se construía, a outra se recusava a deixar de existir e ele escreveu sobre isto. As mudanças almejadas pelas elites seguiam um caminho contra a população negra e suas práticas que teimavam em permanecer, em seguir existindo, mesmo com toda força feita para que eles deixassem de existir.

> Quais seriam estas antigas tradições, o Atraso e a Vergonha do Brasil? Não eram simplesmente a insalubridade e a ineficiência colonial da Cidade Velha - elas eram os símbolos de uma cultura que os cariocas europeizados queriam esquecer. Pereira Passos não condenava apenas as ruas estreitas e imundas, mas também as fachadas sem pintura, os estilos rurais de consumo e os aspectos "bárbaros" do Carnaval. Quem sabe o último aspecto seja, afinal, o mais revelador; com seu entrudos e cordões, o Carnaval expressava em parte uma cultura afro-brasileira da qual a elite afinada com os padrões europeus se envergonhava. (NEEDELL, 1993, p. 70 - 71)

Nesse sentido, talvez fosse o Carnaval onde se configuravam os maiores de seus problemas. Enquanto para as elites governantes o Carnaval deveria ser aos moldes europeus, com seus bailes de máscaras fechados em salões, aqui no Brasil o carnaval era uma festa negra, nitidamente africana.

> O carnaval que se deseja é o da versão européia, com arlequins, pierrôs e colombinas de emoções comedidas, daí o vitupério contra os cordões, os batuques, as pastorinhas e as fantasias populares preferidas: de índio e de cobra viva. As autoridades não demoraram a impor severas restrições às fantasias - principalmente de índio - e ao comportamento dos foliões - principalmente dos cordões. (SEVCENKO, 2003, p. 47)

João do Rio (2013) traz em seu livro *A alma encantadora das ruas*, uma entrevista que um de seus interlocutores apresenta que

> Sim, porque a origem dos cordões é o *afoxé* africano, em que se debocha da religião. - O *afoxé*? - insisti, pasmado [responde João do Rio ao interlocutor]. [o entrevistado responde] Sim, o *Afoxé*. É preciso ver nesses bandos mais do

> que uma correria alegre - a psicologia de um povo. O cordão tem antes de tudo o sentimento da hierarquia e da ordem. (RIO, 2013, p. 131)

Em minha leitura entendo o “deboche” não como algo ruim, mas sim algo “divertido”, de cunho mais festivo, que fazia a festa uma extensão do viver religioso de matriz africana no Rio de Janeiro. Desse modo, pode-se ver o quanto a festa à época já era vista e entendida pelos demais como com suas raízes negras, e por isso talvez fosse tão combatida por uma elite que não conseguiria aceitar ver a cidade ser tomada por um festejo tão negro e tão forte, levando às ruas diversas pessoas, desde os indesejados até os mais elitizados que por vezes também apareciam nos festejos: “Atrás de nós, sem colarinho, de pijama, bufando, um grupo de rapazes acadêmicos, futuros diplomatas e futuras glórias nacionais berrava furioso a cantiga do dia [...]” (RIO, 2013, p. 126). Sendo assim, era o Carnaval um espetáculo onde as elites não tinham controle, o Rio de Janeiro se encontrava entregue a uma negritude que já era central o restante do ano, mas neste momento se tornava quase impossível de ignorar, escamotear, marginalizar ou ao menos lutar contra

> Achas tu que haveria Carnaval se não houvesse os cordões? Achas tu que bastariam os préstitos idiotas de meia dúzia de senhores que se julgam engraçadíssimos ou esse pesadelo dos três dias gordos intitulado - máscaras de espírito? Mas o Carnaval teria desaparecido, seria hoje menos que a festa da Glória ou o "bumba meu boi" se não fosse o entusiasmo dos grupos da Gamboa, do Saco, da Saúde de S.Diogo, da Cidade Nova, esse entusiasmo ardente, que meses antes dos três dias vem queimando como pequenas fogueiras crepitantes para acabar no formidável e total incêndio que envolve e estorce a cidade inteira (RIO, 2013, p. 128)

O Carnaval de rua aflorava na cidade do Rio de Janeiro um fogo irradiante, onde todos corriam para a festa que nascera do *afoxé* africano. As tentativas de educar a população por meio das práticas cotidianas, como a proibição de urinar e cuspir nas ruas, soltar pipa, fazer fogueiras e soltar balões, eram uma vertente do que era pensado ao usar a máxima “Rio civiliza-se”. Os ideais civilizatórios europeus exportados pelas elites governantes passavam pela eliminação da negritude, seja nos meios urbanos ou nas práticas de socialização. Mas mesmo com todo esforço, de uma forma ou de outra não conseguiam lidar, controlar, ou eliminar as classes mais baixas.

> Tais indivíduos queriam pôr um fim ao Brasil antigo, ao Brasil "africano" que ameaçava suas pretensões à Civilização, apesar de se tratar de uma África bem familiar à elite. [...] Uma parcela substancial da população da cidade, talvez mais da metade, compunha-se de descendentes de africanos, e suas tradições

> se mesclavam e floresciam nas áreas mais pobres da Cidade Velha e nos morros. (NEEDELL, 1993, p. 71)

Por fim, entendo que este momento em que se vivia era de transição, onde as mudanças eram pautadas principalmente em prol de uma recente ideia de ordem e progresso, que eram pautadas pelo que as elites entendiam sobre este conceito. Mas esta classe governante não conseguiu impor por completo seu plano para o que seria a Capital da República, apesar de toda agressão direcionada à população negra neste período, seja por meio do código penal, das desabituações e transformações urbanas, ou pelo cerceamento de seu modo de ser e existir no mundo, a população negra permaneceu existindo e incomodando estas elites governantes.

Muito do que se vive nos dias atuais encontra reflexo neste período, não como uma repetição, mas sim como cristalizações de problemas que foram muito mal resolvidos ou sequer foram abordados por nós enquanto sociedade. A ideia das favelas como lugar perigoso e violento, a tentativa de expulsar a população mais pobre e negra das áreas centrais da cidade, as ideias de ordem e progresso sendo colocadas acima dos sujeitos que lutam para sobreviver, tudo isso encontra uma triste simetria nos dias atuais.

A meu ver, João do Rio foi um autor que tinha um grande entendimento do período de mudanças e disputas que estava sendo vivenciado, e através de suas crônicas apresentava esses embates entre a "nova cidade" que se forjava e a "velha cidade" que insistia em permanecer. Sendo assim, captava em suas crônicas tanto o Rio que estava em transição, "civilizando-se" e "higienizando-se", mas também que vivia da dependência do feitiço (RIO, 2015, p. 46), a cidade que era possivelmente em sua maior parte negra, e que os "feiticeiros formigam no Rio, espalhados por toda a cidade, do cais à estada de Santa Cruz" (RIO, 2015, p. 46). Estas cidades que habitavam o mesmo espaço, e que se encontravam nas "margens" onde João do Rio conseguia transitar com maestria, e trazia à tona os paradoxos e contradições existentes nesta sociedade que antes de tudo buscava não olhar para o passado, apenas para o que almejava enquanto futuro.

3 - Me disseram que minha casa ia cair – Mas ela é madeira que não dá cupim

Como pesquisador, penso que grande parte das "primeiras" pesquisas sobre os cultos de matriz africana no Brasil em algum momento tendem a passar por um caminho incomum, a pergunta norteadora: "como esses cultos se mantiveram mesmo mediante a tantas adversidades?". Dessa forma, trago como exemplos pesquisas basilares como as de Roger Bastide, Juana Elbin, Edson Carneiro e Renato Ortiz. Durante o capítulo anterior, busquei apresentar o contexto histórico que era parte da composição de vida destes sujeitos macumbeiros, elencando as adversidades e construções coercitivas presentes na sociedade que incidiam diretamente na prática dos cultos de matriz africana no Brasil durante aquele período.

Neste capítulo, por sua vez, tento refazer a pergunta que guiou pesquisas anteriores: Como o diálogo com as crônicas de João do Rio pode proporcionar um entendimento sobre como em meio a tantas adversidades, as macumbas cariocas conseguiram se manter vivas e pulsantes no Rio de Janeiro durante o pós-abolição? – Para responder esta pergunta, irei encarar João do Rio para além de um literato como habitualmente é lido. Penso em encará-lo tanto enquanto etnógrafo de sua época quanto como historiador, e para isso farei uso da metodologia anteriormente apresentada, a etnografia de arquivos. Busco, assim, através de suas crônicas, entender e analisar três diferentes eixos – linguagem, sangue e feitiço - que penso permitir constituir uma análise mais aprofundada de como as macumbas se constituíam como resistência no período do pós-abolição.

A pesquisa de Renato Ortiz (1999), *A morte branca do feiticeiro negro* pretende analisar a integração e legitimação da Umbanda enquanto religião na sociedade brasileira. Como sociólogo, sua visão será voltada para a relação da religião umbandista com a sociedade industrial que vinha se formando no Brasil, principalmente no eixo Rio-São Paulo a partir de 1930. Ortiz faz um esforço hercúleo para sintetizar uma análise nacional com um vasto período de tempo. Sendo orientado por Roger Bastide em seu doutorado, sua pesquisa sobre a Umbanda (assim como muitas outras deste período) é no meu ver um marco para os estudos das religiões de matriz africana no Brasil. Contudo, Ortiz olha para a Umbanda como um reflexo da sociedade industrial e de classes em formação, e sua

análise mostra o quanto para se encaixar nesta sociedade os cultos umbandistas se transformam e por fim acabam por embranquecer.

Apesar de minha pesquisa olhar para um período anterior ao de Ortiz, e para cultos que são semelhantes porém não os mesmos e nem se constituem em uma linha de sucessão, penso que nossas pesquisas acabam por conversar muito em seus objetivos. Contudo, o que Ortiz aponta é para a assimilação da Umbanda a sociedade vigente, eu penso que as macumbas constituem uma resistência ao período do pós-abolição. As chaves de leitura que utilizo em minha pesquisa são muito diferentes das que Ortiz usa enquanto um sociólogo que escreveu seu texto durante os anos 90. Contudo, algumas observações se aproximam, por exemplo: Ortiz apresenta que "A expansão da cidade destrói a herança cultural negra que se conserva durante os séculos de colonização" (ORTIZ, 1999, p. 28), algo que no capítulo anterior tentei destrinchar. Já neste capítulo pretendo apresentar como as formas de existir eram tão sofisticadas quanto as formas de "destruir as heranças culturais negras".

Meu intuito ao apresentar a pesquisa de Renato Ortiz é trazer sua ideia de uma sociedade em mudança nas quais as religiões de matriz africana resistem. Apesar de sua visão de que a Umbanda simboliza a entrada nesta sociedade, o autor apresenta que

> Se podemos considerar a macumba como contestadora, isto deriva não do fato de que ela queira ser marginal, mas ao contrário, por ela não poder integrar-se dentro da ordem da sociedade brasileira. [...] a macumba, é o resultado da rejeição de uma sociedade que se industrializa num país subdesenvolvido. (Ortiz, 1999, p. 148)

É certo que a leitura de Ortiz é "sociologizante", seu olhar para o culto vai partir de "fora para dentro", ou seja, indaga como a formação da sociedade influenciou na constituição das religiões de matriz africana, pensando as religiões como movimentos em blocos e menos singulares. Nesse sentido, o autor vê as macumbas como algo que destoa da sociedade que analisa, um Rio de Janeiro algumas décadas depois do que é presente neste meu estudo, mas que ainda se fazia demasiadamente macumbeiro. Sendo assim, penso ser necessário observar mais atentamente o recorte por mim proposto (1888 - 1908) para me aprofundar mais na sociedade da época e entender como as macumbas eram uma resistência que existia em diálogo com o que já estava posto anteriormente em África, e que perante a esta sociedade representavam uma rebeldia, um enfrentamento, uma possibilidade de vida em meio a um sistema que pretendia fazer morrer. Neste capítulo

irei mostrar, portanto, o quanto “a casa é feita de madeira que não dá cupim”.

3.1 - Lá na porteira eu deixei meu sentinela

Como dito anteriormente, o Rio de Janeiro vivia no pós-abolição um período de esforço para não olhar mais para o passado, visando alcançar no futuro o progresso tão desejado. Enquanto o fim da escravidão foi demasiadamente lento, criando um processo moroso, gradual e odioso que só teve fim por esforço de uma grande luta abolicionista aliada a conjunturas e pressões internacionais, o nascimento da República foi extremamente rápido, trazendo diversos avanços, inovações e possibilidades. Este período tão curto onde houve tantas novidades, criou uma sensação de tempo acelerado. A historiadora Margarida de Souza Neves apresenta, em seu artigo, *Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX*, que

> Vertigem e aceleração do tempo. Esta seria, sem dúvida, a sensação mais forte experimentada pelos homens e mulheres que viviam ou circulavam pelas ruas do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o século XX. (NEVES, 2022, p. 11)

O que a autora aponta, vai ao encontro ao que foi proposto por Koselleck (2006). Uma vez que a maior parte destes sujeitos teve uma nova fundamentação de experiência, suas sensações de tempo se alteram bem como novas expectativas se formulam. Ou seja, com o Império, a sensação de tempo era uma, pois os sujeitos viventes experienciavam uma vida com certa estabilidade política, onde se tinha uma certa expectativa de por onde o futuro iria caminhar, logo as possibilidades eram demarcadas por suas vivências anteriores. Por sua vez, com a República, a incerteza política é grande, novas tecnologias e mudanças se operam, a própria forma de se viver e atravessar o espaço é alterada com a iluminação e os transportes coletivos. Portanto, o sujeito em um curto período de tempo experiencia muitas mudanças significativas que acabam por alterar suas expectativas do que pode vir a ser o futuro. Toda essa relação entre experiência e expectativa gera uma sensação de aceleração do tempo, na qual o sujeito se vê imerso em uma incerteza de mudanças e novas possibilidades a dar conta que tem por objetivo o progresso. Neste sentido, Margarida de Souza Neves vai elaborar que

> O ocidente vive um desses períodos em que a história parece acelerar-se, e não é apenas a experiência do tempo vivido que reflete e provoca essa sensação: a

> própria percepção mais abstrata do tempo e a concepção de história que é seu corolário estarão pautadas pela primazia da noção de evolução e por uma representação linear, em constante aceleração, do tempo histórico, que certamente ganha uma nova coloração, ainda que possa ser percebida desde o século XVIII e da construção da razão instrumental moderna [...] Uniforme, rigidamente controlado, cada vez mais veloz e pautado pela eficiência, o tempo é visto como um *continuum* entre dois polos que especificam seu ponto de partida e seu *telos*, situado no polo que assinala a sempre renovada conquista do progresso e da civilização, marcado com um sinal de positividade e oposto ao polo do atraso e da barbárie, negativado. Nesse tempo retilíneo e direcionado mover-se-iam todas as nações, que se viam e eram vistas como modernas na medida que se situassem no limiar das mais recentes conquistas da época, consideradas como manifestações inequívocas da primazia de seu engenho e arte. (NEVES, 2022, p. 19)

Uma vez que este tempo demasiadamente acelerado é opressivo por si só, pois confere a quem o vive uma sensação de constante incertezas e adaptação, soma-se a isto a opressão também produzida pelo crescimento das cidades. George Simmel (2005) vai apresentar o quanto essas grandes cidades (o que o Rio vinha se constituindo) são opressivas devido a quantidade demasiada de estímulos presentes no cotidiano de uma cidade grande. A presença das multidões acaba por gerar uma paradoxal solidão nos seres que vivem o dia-a-dia citadino, e, por sua vez, além de se fecharem no que o autor chama de atitude *blasé*, também irá gerar uma individualidade perversa naqueles que vivem nesta mesma cidade.

> Decerto é apenas o reverso dessa liberdade se, sob certas circunstâncias, em nenhum lugar alguém se sente tão solitário e abandonado como precisamente na multidão da cidade grande; pois aqui, como sempre, não é de modo algum necessário que a liberdade do ser humano se reflita em sua vida sentimental como um sentir-se bem. Não é apenas a grandeza imediata do distrito e o número de pessoas que, em virtude da correlação histórico-universal entre a ampliação do círculo e a liberdade pessoal, interior e exterior, tornam a cidade grande o local dessa última, mas sim o fato — ultrapassando essa amplitude de visão — de que as cidades grandes são também os locais do cosmopolitismo. (SIMMEL, 2005, p. 585)

Assim, o Rio de Janeiro no pós-abolição estava por se transformar em uma cidade que se constituía para ser o que fora apresentado por Simmel, uma cidade grande regida pelos objetivos financeiros, repleta de estímulos novos como luzes, polifonia, e muito mais, e que além disso, também conta com a presença das multidões. Sendo assim, para os sujeitos que viviam na capital do Brasil, tanto o tempo quanto a própria cidade se faziam opressivos. Quando observarmos anteriormente o contexto histórico, social e político vemos que para alguns grupos de classe mais baixa, como os negros, essa opressão se fazia ainda mais pungente.

As mudanças no espaço central da cidade, por meio das reformas encabeçadas por Pereira Passos e Rodrigues Alves, também eram centrais para culminância do convívio daqueles que ali viviam, uma vez que ao frequentar algumas partes da cidade não era capaz mais de se reconhecer o que antes era referência - os espaços mudaram, as formas de se vestir e portar mudaram e a política mudou. As multidões que neste período se faziam presentes nas áreas centrais da cidade, eram compostas em grande parte por brancos europeus imigrantes vindos tentar a sorte no Brasil, por exemplo. Renato Ortiz vai encarar que toda essa profusão tanto espacial quanto populacional será um fator determinante para a constituição das macumbas no Rio de Janeiro.

> Negros, mulatos, portugueses, à miséria da cor soma-se a miséria de classe; a favela torna-se o foco do feitiço, ou em outros termos, o lugar onde se agrupa uma classe marginal à sociedade, que tem como único consolo a religião e as práticas mágicas que se enriquecem na medida em que cada povo traz a sua contribuição. (ORTIZ, 1999, p. 29)

Minha leitura sobre a marginalização das macumbas cariocas difere daquela de Ortiz. De fato, entendo que as mudanças urbanas nas áreas centrais da cidade possibilitaram o encruzilhar de práticas mágicas. As macumbas sendo constituídas por uma lógica de encruzilhada, como proposto por José Carlos dos Anjos (2006), funcionam de uma forma singularizada onde cada culto é constituído por elementos únicos que constroem essa composição. Logo, o constante encontro de grupos diferentes tanto nas favelas e subúrbios quanto nas áreas periféricas irá provocar um "cruzo" único em cada "canto". Estes espaços, entendidos como terreiros, casas de santo ou casas de feitiço, lidam com a diferença no mesmo pé que as aceitam (ANJOS, 2006). Sobre o conceito de encruzilhada nos cultos de matriz africana proposto por José Carlos dos Anjos (2006), Humberto de Santana Junior (2021) irá apresentar que

> [...] a encruzilhada torna possível o encontro dos diferentes sem excluir a diferença, fazendo parte da composição. A encruzilhada é o ponto de encontro de diferentes caminhos que não se tornam uma unidade, mas sim pluralidades, estabelecendo e sendo a própria comunicação. A encruzilhada é, ao mesmo tempo, ponto de encontro e escolha de novas possibilidades, bem como também o início e o continuar do caminho, é onde se constrói, mas, também, onde se pode fechar os caminhos. Na encruzilhada o bem e o mal são partes da composição. Nessa composição, o risco e a tensão vão ser sempre constantes. A encruzilhada é, antes de tudo, movimento. As encruzilhadas, sejam abertas ou fechadas, são partes das noções espaciais que constroem toda uma cartografia nas religiões de matriz africana. (SANTANA JR, 2021, p. 46)

Dessa forma, a presença de signos e significados brancos e europeus de magia são aceitos e apropriados, uma vez que são lidos e feitos de uma forma negro africana, ou seja, são encruzilhados. Nesse ponto de vista, a presença de santos associados ao catolicismo como tende a ser comumente questionado não é uma problemática, uma vez que a composição se dá pela encruzilhada que aceita o diferente e lida com a diferença. E nesta mesma linha é possível pensarmos a presença de figuras e símbolos que são um pouco mais difíceis para nós hoje imaginarmos, como a presença de feiticeiros mulçumanos (RIO, 2015, p. 25-26), ou até mesmo a presença de livros de São Cipriano (RIO, 2015, p. 54), associados a uma mística europeia/africana muito diversa.

Entretanto, não penso as macumbas como um culto marginalizado por conta da condição marginalizada dos macumbeiros. Entendo que as macumbas são cultos marginalizados por serem cultos negro africanos, que por mais que fosse esbanjada a presença de feiticeiros na cidade, por mais que a predominância do feitiço fosse tão grande quanto apresenta João do Rio, ou que pessoas da "alta sociedade" por vezes procurassem esses feiticeiros, as macumbas seguiriam sendo perseguidas. No meu ver o pós-abolição é constituído politicamente para dar fim aos negros, afinal o intuito da sociedade era embranquecer, logo quase tudo que remetia a negritude deveria ter fim hora ou outra, inclusive (talvez principalmente) os cultos de matriz africana.

Dessa forma, para as elites e governantes as macumbas representavam uma antítese do que se pretendia alcançar enquanto sociedade republicana; enquanto buscava-se o "progresso" as macumbas eram a "barbárie"; enquanto se procurava a "higiene" as macumbas eram as "sujeiras"; enquanto se pretendia a "modernização" as macumbas eram o "atraso"; por fim, enquanto se queria a vida na centralidade, as macumbas viviam a margem. Sendo assim, penso que as macumbas cariocas representavam uma forma de vida contra-colonial[29], que se recusava a transformar-se naquilo que as elites governantes queriam, e principalmente recusava-se a deixar de existir constituindo uma possibilidade outra que não a morte, uma possibilidade de vida que antes de tudo, incomoda. Nego Bispo (2015) nos mostra que existe uma guerra de civilizações presente no cotidiano brasileiro, e que esta guerra tem como base a forma que os povos colonizadores, ou seja,

[29] Segundo o um dos maiores pensadores brasileiros, Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nego Bispo, "vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios." (Bispo, 2015, p. 48)

as elites governantes projetam sua cosmovisão em relação de oposição às formas como as populações afro-panorâmicas constituem suas cosmopercepções.

> O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos. Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. (BISPO, 2015, p. 38 -39)

Essa disputa apresentada por Nego Bispo elucida o quanto as macumbas, por estarem em diálogo com uma forma de vida/religiosidade anterior, representam uma ameaça à lógica das elites governantes do pós-abolição. Nesse sentido penso a lógica da cantiga que escolhi para abrir este tópico, uma vez que mesmo habitando o mesmo espaço e a mesma sociedade, que mesmo estando em contato e em troca, a lógica é de guerra, de embate entre duas civilizações. Na porteira é onde mora Exu, lugar onde ele cuida – “lá na porteira eu deixei meu sentinela”. Ao observar este canto, vemos que os exus balizam o que pode ou não passar pela porta, são eles que protegem e cuidam do que está dentro. Faço uso desta cantiga para exemplificar figurativamente o que penso em relação a macumba e a sociedade da época, onde uma existia em oposição a outra. Ou seja, mesmo com tanta opressão, um tempo acelerado, multidões, individualidades, políticas higienistas e modernizantes, as macumbas seguiam existindo como uma forma de representar uma contrapartida de tudo que elencado enquanto valor no período. Dessa forma, as macumbas são quase que inevitavelmente marginais, ao mesmo tempo que são centrais. E se mantêm assim pois tem um “portão protegido”, ou seja, criaram formas de resistir em meio a todo este mundo de adversidades.

3.2 - Exu pisa no toco, pisa no galho, o galho balança e exu não cai – exu pisa no toco de um galho só

Para melhor desenvolver as análises que pretendi realizar referentes à obra de João do Rio, penso ser necessário me debruçar um pouco mais nas possibilidades de reivindicação da obra do autor, no caso *As religiões do Rio* (2015) – *O mundo dos feitiços* (p. 17-78).

João do Rio é um literário muito célebre, suas obras vão desde crônicas a respeito do momento literário pelo qual passava o Rio de Janeiro naquele momento, até obras apresentando os trabalhos informais vivenciados pelos sujeitos de classe mais baixa. Sua escrita foi e continua sendo extremamente celebrada por aqueles que costumam lê-la, devido a isso o autor foi membro da ABL durante sua vida e até hoje seu livro encontra reedições comentadas para leitores mais atuais. A reivindicação de João do Rio enquanto literato é algo mais comum, afinal poucos são aqueles que podem questionar sua importância comoautor inserido no período sobre o qual produziu suas obras. Entretanto, busco pensar João do Rio de duas diferentes outras maneiras, não tão habituais. Penso que o texto de João do Rio, principalmente suas crônicas, podem ser lidas tanto enquanto relato etnográfico, como também um texto historiográfico.

No capítulo anterior tentei apresentar como João do Rio pode ser encarado e pensado como historiador de seu próprio tempo. Como disse anteriormente, o futuro queria ao máximo se distanciar do passado, a ponto de não somente esquecê-lo, mas de quase eliminá-lo por completo. Assim, João do Rio sabia que sua escrita refletia um momento em que o Brasil, principalmente sua capital (Rio de Janeiro), passavam por mudanças. O autor é dotado de uma sensibilidade para que suas crônicas captem os retratos que o Rio de Janeiro do progresso não deseja apresentar. Mais uma vez é possível ver que João do Rio entrelaça sua crônica buscando escancarar o que paradoxalmente é muito presente porém pouco encarado, e por isso o autor apresenta logo nas páginas iniciais de seu livro *As religiões do Rio* (2015) a seguinte passagem:

> Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. (RIO, 2015, p. 15)

Com isso, compreendo que o autor João do Rio era ciente do momento em que vivia, ou seja, ele entendia que a República abrigava em seu seio uma disputa de civilizações que a muito se faziam presentes e paradoxalmente era pouco vista. Sendo assim, o autor buscava por meio de seu texto mostrar que o passado ao qual se desejava apagar, continuava bruscamente vivido aos olhos de quem desejasse ver. João do Rio apontava as contradições presentes na sociedade ao qual ele apresentava em suas linhas escritas.

Sidney Chalhoub (2003), ao escrever a obra *Machado de Assis historiador*, apresenta que Machado de Assis "transformaria a experiência histórica da década de 1870 em força criadora, a fecundar cada linha desse livro incrível que é as *Memórias póstumas de Brás Cubas*, e de outros que viriam depois" (CHALHOUB, 2003, p. 291). Isso faz com que seja possível nos questionarmos sobre a presença do que Machado de Assis escreveu não só como literatura, mas também como relato histórico. Sabendo ao certo como interagir com a fonte, é possível notar uma forte relação com o passado nas linhas escritas pelo Bruxo do Cosme Velho.

A meu ver, não só a obra machadiana pode ser observada por este prisma proposto por Chalhoub. O autor nos oferece o seguinte exemplo buscando explicar sua proposta:

> Escrito na perspectiva de quem presenciara a emergência da crise nas formas tradicionais de domínio, Helena se torna também uma revelação, às vezes sutil, outras vezes abertas e até informada pelo propósito da denúncia, dos antagonismos e da violência inerentes às relações sociais vigentes durante "o tempo saquarema". (CHALHOUB, 2003, p. 19)

Sendo assim, a obra de João do Rio, *As religiões do Rio* (2015) *No mundo dos feitiços* (p. 17 – p. 78), destaca a relação que a sociedade da época tinha para com os macumbeiros e feiticeiros que existiam na cidade do Rio de Janeiro neste momento onde o ideal para o Estado era voltado para que os mesmos não existissem. Por exemplo, é possível ver, como já foi anteriormente apresentado, a relação existente entre as políticas higienistas que buscavam sanitizar o Rio de Janeiro para livrá-los das doenças. Para isso deveriam passar pelo afastamento dos cultos "bárbaros" das áreas centrais da cidade. Isto se dá por estes cultos não só representavam um passado africano o qual se queria esquecer, mas também faziam uso de ervas e animais os quais se pretendia ver longe do que se projetava como cidade "civilizada". Dessa forma, busquei entender o historiador João do Rio de sua época, tal como Chalhoub fez Machado de Assis, entretanto também

vejo a possibilidade de reivindicar João do Rio como algo além de literário e historiador, como etnógrafo.

Talvez a primeira reivindicação fora da literatura do texto de João do Rio tenha sido dentro da Antropologia, obras como *Candomblé da Bahia (Rito Nagô)* (BASTIDE, 1958) e Renato Ortiz (1999) em *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade Brasileira* já utilizavam o texto de João do Rio como relatos. A escrita realista era algo muito comum na literatura da época, uma vez que o realismo presente nas linhas escritas por diversos autores era utilizado para o pensar a sociedade ao qual eles estavam inseridos.

> A literatura da época, sob o signo do realismo, é pródiga em exemplos: a prosa episódica de Charles Dickens, rica em comentários sociais; a escrita indiciária de Edgar Allan Poe; o fôlego retratista de Balzac; a obra jornalística e mundana de Proust; a comédia de costumes de Oscar Wilde; o naturalismo de Émile Zola; a ironia de Eça de Queirós; a precisa acidez de Machado de Assis. Com uma postura predominantemente observadora perante o mundo, esses autores fizeram da sociedade seu objeto, retratando-a por meio de interpretações calcadas, em grande medida, na dimensão descritiva de seus trabalhos. Epistemologicamente distantes da etnografia enquanto prática antropológica é interessante notar que suas observações participantes, apesar de não-científicas, inseriam-se no quadro mais amplo de legitimação do *being there* como fonte interpretativa. (O'DONNELL, 2007, p. 75)

Entretanto, nenhuma das duas obras, tanto de Bastide quanto de Ortiz, enxerga o autor como etnógrafo de fato, e sim levam em consideração seu relato. Quando se pensa nos primeiros passos da antropologia no Brasil, geralmente o primeiro nome em que se pensa é o do médico Raimundo Nina Rodrigues, autor que já foi trazido e discutido anteriormente. Suas obras, como *Os africanos no Brasil* e principalmente *O animismo fetichista dos negros baianos*, são os passos embrionários de uma antropologia nas terras brasileiras. Entretanto João do Rio era contemporâneo de Nina Rodrigues, e as obras de ambos foram escritas em momentos muito próximos, contudo João do Rio não é tão comumente entendido enquanto etnógrafo de sua época. Obviamente suas crônicas não tinham por intuito ser algo como os cadernos de campo de Malinowski, entretanto não há como negar que existem diversas aproximações entre a prática etnográfica e a escrita de João do Rio.

O primeiro trabalho a que tive acesso foi a dissertação de mestrado de Julia O'Donnell, defendida em 2007 no Museu Nacional/UFRJ, e intitulada *No olho da rua: a etnografia urbana de João do Rio*. Trata-se de uma obra onde a autora busca ler João do

Rio enquanto um etnógrafo urbano que imortalizou em seus versos o presente momento ao qual vivenciava a cidade do Rio de Janeiro neste período de transição. Julia não se debruça tanto no que tange a João do Rio etnógrafo das religiões de matriz africana no Brasil, entretanto a autora apresenta que "A quantidade de dados, por si só, já bastaria para que *As religiões do Rio* fosse considerada uma etnografia para antropólogo nenhum botar defeito" (O'DONNELL, 2007, p. 90).

Assim como Julia O'Donnell compreendo que João do Rio tem em suas crônicas uma aproximação muito grande com as práticas de um etnógrafo, a ponto de ser possível considerá-lo como um etnógrafo de sua época, dadas as devidas proporções.

As crônicas de João o Rio são os primeiros passos para a formação de um jornalismo investigativo, a ideia que se tem hoje do jornalista que adentra o mundo do crime, convive por lá e desvenda o universo marginalizado que estava coberto perante a maior parte da sociedade, é justamente o que João do Rio faz em suas práticas. Ao pensar que as macumbas eram crimes, João do Rio de fato talvez tenha sido um dos primeiros a reproduzir uma reportagem investigativa.

> Também conforme mencionado, a proposta tácita de João do Rio, levada a cabo na prática de uma nova maneira de mostrar a cidade, é indissociável desse movimento de re-delineamento da imprensa nacional. Num movimento similar ao observado na antropologia e literatura mundiais, João do Rio saía do gabinete e fazia da imersão na realidade o novo *sine qua non* da produção da informação, numa guinada epistemológica que mudaria definitivamente os parâmetros da prática jornalística no país. Apontado por alguns como precursor do jornalismo investigativo no Brasil, o cronista-repórter ganhava as ruas do Distrito Federal com uma postura que não deixava nada a dever às premissas que duas décadas depois definiriam trabalho de campo etnográfico. (O'DONNELL, 2007, p. 76)

Ou seja, João do Rio convivia entre feiticeiros, habitava suas casas, frequentava os rituais, usava os mesmos termos para se comunicar, logo o que lhe diferenciava dos suspeitos dos crimes ali cometidos era sua condição de alguém "de fora", alguém que dependia de um guia, de um informante para que assim fosse possível o seu transitar por tão vastos lugares. E nesse sentido, João do Rio contava com a companhia de Antônio, seu guia "local" nestes espaços, um jovem negro africano que só respeitava o dinheiro e vinho do Porto (RIO, 2015, p. 17), atuava como o guia "local" de João do Rio neste mundo, gexplicando suas incursões e interações. Sob esseprisma, Antônio pode ser entendido como um informante

> O uso de intermediários "nativos" nas incursões a universos menos conhecidos pelo autor é outro fator que, em *As religiões do Rio*, remete diretamente ao caráter etnográfico do trabalho. Chamados pelo próprio João do Rio como "informantes", essas personagens o conduziam por seus territórios, apresentando pessoas e revelando lugares que, na condição de *outsider*, o cronista não poderia acessar por si só. Assim como nas pesquisas etnográficas propriamente ditas, o informante tinha papel crucial nas suas visitas a universos sociais cujos léxicos e mapas culturais lhe eram alheios. (O'DONNELL, 2007, p. 88)

Como pretendi pensar João do Rio como etnógrafo e historiador, vejo Antônio como um guia, uma fonte do campo, que apresenta e explica os rituais, lugares e sujeitos ao qual João do Rio tem contato. Sujeito sem ao qual sua etnografia não se realizaria.

Contudo, apesar de seu trânsito em todos esses espaços de feitiço e também toda sua admiração presente em seus escritos, o autor demonstrava sempre uma distância dele mesmo em relação ao que estava vivenciando.

Não era uma distância física, pois ele se encontrava nos mesmos espaços que os feiticeiros, ou seja, em suas casas de feitiços, ruas e bares. Tratava-se de uma distância de crença, visto que João do Rio era um externo que não acreditava no que estava relatando. Tal como os alguns antropólogos mais antigos que vinham de fora e demarcavam esta distância como algo relevante, e se viam como "*outsiders*", estando ali apenas para observar os cultos e transcrevê-los, sem ter relação de proximidade com o que vivenciava.

Isso se torna visível quando João do Rio se encontra na presença do feiticeiro Oloô-teté, por exemplo. João estava em uma situação em que a partir de um ritual o mesmo poderia perguntar se algo seria realizado. O autor então faz sua pergunta, e o feiticeiro sorrindo diz que será realizado, que é possível acontecer. Diz o feiticeiro: "Dá, sim, santo diz que dá" (RIO, 2015, p. 31), e logo na sequência o Oloô-teté lhe pede algo em troca quando isto acontecer. Eis que João do Rio escreve: "Também eu sorria. Pobre velho malandro e ingênuo! Eu perguntara apenas modestamente à concha do futuro se seria imperador da China..." (RIO, 2015, p. 31).

Apesar da descrença e do deboche com relação ao ritual, devo salientar que, a meu ver, existem momentos que fazem crer ao menos em algum grau de proximidade entre João do Rio e o "mundo dos feitiços" no qual ele estava de visita. Digo isto pois em dado momento de sua escrita, João do Rio relata que, ao sair de dentro de um botequim com Antônio, seu guia estica a mão e diz "Orumilá boru ibó, ibó bó, xixe!" (RIO, 2015, p. 72), e logo em seguida João do Rio abre seu guarda-chuva e responde já de longe "Ibo xixé" (RIO, 2015, p. 73).

Ou seja, mesmo longe de Antônio e correndo risco que este não o ouça, João do Rio lhe dá o retorno a reverência usando uma língua não comum para ele. Toda essa entrada, aprendizado e envolvimento permitem seus textos sejam repletos de descrições sobre as casas de santo, os feitiços e os feiticeiros da época. Mais adiante, por meio da etnografia de arquivos, trago em minhas análises as formas que penso que o texto de João do Rio pode ser trabalhado enquanto relato etnográfico de sua época, constituindo, assim, meu diálogo com o autor, sendo suas crônicas o mundo que me permite entrar em campo.

Sendo assim, ao encarar João do Rio tanto quanto etnógrafo quanto como historiador, foco-me em três diferentes eixos que vejo presentes em suas crônicas – linguagem, sangue e feitiço. É certo que muitos mais temas poderiam ser abordados, já que a obra de João do Rio é demasiadamente rica e vasta. Escolhi os três por serem a meu ver relacionados, uma vez que os macumbeiros são os encantadores da palavra e a linguagem é central para sua existência, é pela linguagem que se encanta e faz o feitiço que é o cerne da obra de João do Rio; o sangue é o que potencializa as relações presentes entre esses sujeitos, é o sangue o que une e desata; e, por fim, o feitiço que é o fio condutor que entrelaça os mais diversos macumbeiros presentes na sociedade do pós-abolição. Penso que estes três diferentes eixos estão intimamente correlacionados.

Para isso, debrucei-me em diálogo com João do Rio, adentrando, através de suas escritas, o mesmo o campo que o autor apresentou, vendo e ouvindo vozes de um passado que se faz presente nas suas linhas. Se no capítulo anterior apresentei a relação de João do Rio com o contexto histórico vivenciado, neste vou apresentar a relação dos estudos antropológicos com o campo por ele apresentado, me mantendo atento aos três eixos que apresentei.

Eixo 1 – Linguagem – Rodeia meu Santo Antônio Rodeia

Penso que as palavras são responsáveis por criar e destruir mundos, capazes de curar e ferir na mesma medida, desta forma irei me ater sobre a importância da linguagem outra que é falada nos terreiros descritos por João do Rio e como estas linguagens mantinham mundos vivos. Dessa forma, irei apresentar a questão da língua falada somente por africanos, o "eubá". Como fora apresentado anteriormente, o "eubá" seria proveniente da parte sul da Nigéria, pode ser entendido como uma língua iorubá. Nas

falas de Antônio, o guia de João do Rio neste mundo: "para os africanos é como o inglês para os povos civilizados. Quem fala eubá pode atravessar a África e viver entre os pretos do Rio. [...] agora, os orixás e os alufás só falam eubá." (RIO, 2015, p. 18). Busco pensar como um idioma comum compartilhado por alguns grupos negros cariocas e africanos é importante para a permanência de certas práticas.

Não me refiro a uma importância maior ou menor das cantigas entoadas em línguas africanas, pois entendo que não existe uma relação de superioridade ao se entoar uma cantiga na língua iorubá ou entoar uma cantiga em português. Porém, esta relação de superioridade posta está presente no texto de João do Rio. Retomo a passagem na qual Antônio nos apresenta o culto dos cabindas e como eles, na sua visão, são inferiores. Essa colocação que exibe uma pretensa diferença entre os povos cabinda e os demais é observado quando a iaô está em crise e desta forma canta-se:

> Maria mucangué / Lava roupa de sinhá / Lava camisa de chita / Não é dela, é de iaiá. Quer ouvir outra? [pergunta Antônio a João] Bumba, bumba, ó calunga / Tanto quebra cadeira como quebra sofá / Bumba, bumba, ó calunga (RIO, 2015, p. 36).

Apesar de não ver uma relação de superioridade entre uma cantiga entoada em iorubá para a cantiga supracitada apresentada por Antônio para ofender os cabindas, penso que a prática de falar outra língua como central em determinado espaço faz com que outras relações sejam possíveis. Tal como a relação de proteção que existe ao falar um idioma onde somente quem é interno tem entendimento. Robert Slenes (1992) em seu texto *Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil* o autor apresenta como uma língua única e diferente permite que a comunicação interna não seja entendida por quem está de fora. Slenes apresenta que:

> [...] "malungo" é um exemplo aliás, que merece um exame minucioso, já que ilustra como os escravos da África bantu podiam encontrar-se, através das palavras, não apenas no mesmo "barco" semântico, mas no mesmo "mar" ontológico. (SLENES, 1992, p. 51)

O debate que Slenes propõe é que apesar de falarem línguas diferentes, o mesmo tronco linguístico compartilhado pelos bantos, proporciona o encontro linguístico que fez nascer novos significados em novas palavras. Dessa forma, a palavra "malungo" tinha um significado para os que estavam em situações semelhantes, algo como companheiro

de sofrimento ou companheiro de mesmo barco. Entendimento este que não era compartilhado por não falantes da mesma língua. Dessa forma Slenes apresenta que

> A história de "malungo" encapsula o processo pelo qual escravos, falantes de línguas bantu diferentes e provindos de diversas etnias, começaram a descobrir-se como "irmãos". E ilustra, também, como a África permaneceu coberta para os senhores, mesmo nos casos em que estes pareciam compartilhar com os africanos o mesmo campo discursivo. (SLENES, 1992, p. 54)

Sendo assim, podemos entender o eubá falado em todas as casas de feitiços como uma maneira de manter coberta as formas de vida existentes dentro dos terreiros que eram perseguidas na época. Existia toda uma forma de comunicação que não passava por quem era de fora, policiais, jornalistas ou até mesmo curiosos. Só era passada quando intencionalmente apresentada. Algo que no mesmo passo que mantém uma relação com uma língua africana, tornando-a viva em outro território. Também, funciona como estratégia de sobrevivência para aqueles que se comunicam de forma interna.

Contudo, devo salientar que o próprio Slenes também apresenta possibilidades desta forma de comunicação interna ocorrer com a língua do opressor, o português, trazendo significados que façam sentido apenas para os que entendem. O exemplo que Slenes usa é a frase entoada nas rodas de jongo “tanto pau no mato/embaúva coroné" (SLENES, 1992, p. 63). Ao entoar este cântico fazia parecer que apesar de ter tanto pau no mato, a embaúva seguia sendo coroné, o líder, por ser uma árvore grande. Porém, com o entendimento de que a embaúva é uma árvore oca, na verdade estava-se entoando uma ofensa ao senhor de escravos.

Dessa forma, em ambos os casos os códigos acionados fazem sentido apenas para os que conseguem entendê-los. Isto configura uma espécie de jogo onde enquanto comunica também “descomunica”, o real significado só aparece para aqueles que sabem entendê-lo. O jogo que exibe, também esconde. Nesse sentido, a música que uso para abrir este eixo “Rodeia meu santo Antônio, rodeia” é um exemplo deste jogo, uma vez que a frase pode ser entendida como uma louvação ao santo Antônio católico, ao passo que, na verdade, se está cantando para exu. Santo Antônio no Rio de Janeiro tende a estar em cruzo com exu[30], uma vez que várias cantigas reverenciam o santo enquanto um

[30] “O sincretismo entre Exu e Santo Antônio é bastante comum na umbanda, surgida em fins do século XIX, não obstante certa literatura fixar sua institucionalização no início do século XX, no Rio de Janeiro. Em dia de Santo Antônio, Exu é homenageado. Mandingas, rezas, canções, receitas e ebós para agarrar

anunciante de Exu: “Santo Antônio de batalha, faz de mim batalhador – corre gira santo Antônio, Tranca Rua e Marabô”, ou a cantiga “Santo Antônio era menino Benedito era rapaz, corre gira santo Antônio quero ver quem corre mais”, e até mesmo “Santo Antônio de pequenino amansador de burro bravo, amansa meus inimigos com 70 mil diabos”.

Contudo, o fato de se ter uma língua própria como o eubá – que conecta boa parte dos macumbeiros no período do pós-abolição no Rio de Janeiro, – possibilita não só uma comunicação interna e estratégica, algo que o jogo de palavras em português também proporciona, mas também possibilita a manutenção de uma forma de vida que se faz presente na língua e que já era existente em África.

Antônio nos diz que o eubá é como se fosse o inglês para os povos “civilizados”, pois, “quem fala o eubá pode atravessar a África e viver entre os pretos do Rio” (RIO, 2015, p. 18). Antônio nos faz entender que existia uma certa movimentação entre alguns africanos que queriam vir para o Rio de Janeiro, e seria o eubá a forma de acesso, porque esta mesma língua falada em partes da África também se encontrava largamente presente no Rio de Janeiro através das religiões de matriz africana.

Contudo, o caminho existente não era apenas da África para o Rio de Janeiro, mas também a movimentação no sentido do Rio de Janeiro para a África. Para melhor exemplificar trago novamente uma citação já analisada anteriormente, porém agora por outro prisma. João do Rio nos apresenta que:

> Alguns ricos mandam a descendência brasileira à África para estudar a religião, outros deixam como dote aos filhos cruzados daqui os mistérios e as feitiçarias. Todos, porém, falam entre si um idioma comum: o eubá. (RIO, 2015, p. 18).

Sobre esta passagem, podemos pensar no eubá como fator que também proporciona a relação já existente entre alguns espaços em África, com alguns espaços no Rio de Janeiro, constituindo, assim, uma relação de diálogo atlântico entre os que estavam no Brasil e aqueles que estavam em África. Existia uma relação que era permeada pela língua falada e pela religião praticada. Esta relação existente entre estes dois pólos apresentados, proporcionou uma movimentação muito importante para o estabelecimento das macumbas no Rio de Janeiro. Muito se fala do diálogo que houve entre as movimentações estabelecidas entre Rio de Janeiro e Salvador, de extrema importância

---

marido ou desfazer enlaces amorosos são feitas ao santo e a Exu, através das pombagiras, mulheres da rua e ciganas” (Sangenis, 2021, p. 272)

para o estabelecimento de uma cultura negra, religiosa e cultural principalmente no que hoje é conhecido como Pequena África (BENISTE, 2020). Porém, é menos comum ver a relação de troca apresentada por João do Rio que estabelece uma comunicação entre Rio de Janeiro e alguns espaços em África.

Quando João do Rio assevera que alguns ricos mandam sua descendência brasileira, entendo que são feiticeiros, pais ou mães de santo, sacerdotes, que mandam seus iniciados, seus filhos para estudar a religião. Não são todos que optam por esta movimentação, alguns escolhem deixar os filhos aqui com o dinheiro e os aprendizados locais. Todavia, independentemente da escolha a possibilidade é existente através da língua que geralmente é compartilhada. Penso que ao falar de "descendência" e "filhos" João do Rio não estaria necessariamente falando de parentesco biológico, mas sim de um entendimento mais amplo, pois:

> Os antigos terreiros, que deram, como se viu, a norma mais ou menos seguida pelos grupos que se formavam depois, reconheciam, antes de tudo, a descendência no santo, isto é, no sistema de família religiosa, em que a mãe de santo era o chefe da família, e seus filhos eram todos os que fossem por ela iniciados e não apenas os que ela tivera, com seu marido ou companheiro. A linhagem do santo se opunha, assim, à linhagem da família biológica, esta última raramente reconstituída na nova circunstância sociopolítica dos escravos africanos e seus descendentes no Brasil. (LIMA, 2003, p. 143)

Sendo assim, ao tratar sobre descendência e filhos, não se está falando necessariamente de uma relação biológica, mas sim de uma relação religiosa, o que faz sentido se pensarmos no que João do Rio apresenta, sendo passado dos mais velhos para os mais novos não só os "segredos" da religião, mas também a possibilidade de comunicação com outros lugares, seja pela língua compartilhada em diferentes espaços ou pela possibilidade de viagem até outros lugares mais distantes que possibilitam também esse movimento de troca e aprendizagem. Dessa forma, entendo que a relação apresentada era entre um Pai ou Mãe de santo para com seus filhos, não só pelos termos usados, mas também pela contextualização presente ao ler o que está posto no texto, uma vez que

> Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita, como nas ordens monásticas e fraternidades laicas, iniciáticas ou não; são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento. São laços efetivamente familiares: de obediência e disciplina; de proteção e assistência;

> de gratificação e sanções; de tensões e atritos - tudo isso existe numa família e tudo isso existe no candomblé. (LIMA, 2003, p. 161)

Isto posto, podemos entender que as macumbas no Rio de Janeiro durante o pós-abolição criaram outros mundos possíveis para a população negra macumbeira. Perante a um contexto que os queria ver mortos ou presos, as macumbas criaram possibilidades de existências vindas de formas de fazer vida anteriores. Apesar da constituição de um sistema coercitivo para dar fim às religiões de matriz africana, as macumbas criavam espaços que potencializam a vida através do fazer religioso, possibilitando formas de comunicação e aprendizado entre terreiros.

Eixo 2 – Sangue – Pombogira vem tomar xoxô

O sacrifício é um dos pontos centrais nas religiões de matriz africana, e até hoje a centralidade desta prática se mantém. Nos dias atuais, não são todas as religiões de matriz africana que trabalham com a prática do sacrifício, entretanto como já abordado por Juana Elbein citada por Marcio Goldman, isso não significa que não trabalhem com sangue,

> Pois esse sangue não é apenas o que nós mesmos chamamos de sangue: ele pode ser vermelho, branco e preto e ele se distribui entre os reinos animal, vegetal e mineral, gerando assim nove possibilidades [...] (ELBEIN, 1977, p. 41 apud GOLDMAN, 2009, p. 279)

Assim, podemos entender que mesmo quando não utilizado o sangue animal, outros tipos de sangue podem ser usados. Porém, o sangue animal é central para a manutenção do axé em alguns cultos de matriz africana. Conforme João do Rio, "Os orixás fazem sacrifícios, afogam os santos em sangue, dão-lhes comidas, enfeites e azeite de dendê" (RIO, 2015, p. 25). Cabe aqui ressaltar que quando se referea "orixás", João do Rio não está falando, neste caso, das entidades, e sim dos praticantes do culto. É uma das confusões geradas pela sua escrita. Por vezes, quando quer falar de orixás conforme entidades, ele usa o termo orixalás, como no trecho: "Antônio conhece muito bem N. Sª. das Dores, está familiarizado com os orixalá da África, mas só respeita o papel-moeda e o vinho do porto" (RIO, 2015, p. 17). Neste momento, o autor quis dizer que Antônio conhece tanto os santos católicos como os santos africanos. Já no trecho que João do Rio quer se referir aos adeptos do culto às divindades orixás, ele diz:

> Os orixás, em maior número, são os mais complicados e os mais animistas. Litrólatras e fitólatras, tem um enorme arsenal de santos, confundem os santos católicos com seus santos e vivem a vida dupla, encontrando em cada pedra, em cada casco de tartaruga, em cada erva, uma alma e um espírito (RIO, 2015, p. 19).

Essa confusão de nomenclatura está explicada também nas notas de rodapé escritas por João Carlos Rodrigues, na edição do livro *As religiões do Rio* de 2015 da editora José Olympio. Cabe inclusive ressaltar que ao dizer que os adeptos encontram em cada pedra, casco de tartaruga, erva, um espírito, João do Rio novamente reforça a ideia de que os cultos aos Orixás são uma forma de culto à natureza. E como havia abordado anteriormente (ao apresentar as religiões dos povos bantos), esta forma de culto a natureza se fazia presente ainda em África, e as religiosidades de matriz africana no Brasil se constituíram, a meu ver, um diálogo com o que já era existente anteriormente. Wanderson Flor do Nascimento (2016) no artigo *Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis*, se dedica a fazer essa discussão. O autor se aprofunda sobre as formas que os cultos de matriz africana no Brasil, em especial o Candomblé pode ser entendido ou não enquanto prática religiosa. Assim, encontro consonância ao pensamento apresentado pelo autor no que se refere a estes cultos.

> Nesse sentido, existiriam funções de resgate que os candomblés assumem, construindo estratégias de resistência das culturas africanas em solos diaspóricos, nos apresentando uma noção política de religião como *religare* e que torna os candomblés como práticas que reconstroem maneiras de vivenciar valores, crenças e práticas advindas do continente africano, rearticuladas aqui, com elementos autóctones e que finda por constituir um modo de vida, mais que meramente uma prática espiritual – embora também o seja para os parâmetros ocidentais que pensam o vivido, histórico, material como apartado daquilo que seria espiritual. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, 161-162)

Retomo este raciocínio para enfatizar a prática escrita por João do Rio de encontrar em cada pedra, planta, ou animal uma alma e um espírito. A forma de viver a "religião" que se entremeia em todo aspecto da vida e da natureza é também constituída nas macumbas apresentadas por João do Rio.

Dando fim à longa digressão que acabei por cometer, retomo a parte que pretendo analisar, onde João do Rio nos diz que "Os orixás fazem sacrifícios, afogam os santos em sangue, dão-lhes comidas, enfeites e azeite de dendê" (RIO, 2015, p. 25). No trecho, João do Rio parece estar nos narrando uma relação de um praticante do culto com um santo

assentado[31], pois percebe-se a relação do cuidado para com o santo quando diz o que é feito: afogar o santo em sangue, dar comida, enfeitar e dar azeite de dendê.

Mais à frente, João do Rio nos conta que, ao acordar de um sonho, um dos velhos presentes em uma das casas que visitou fala: “Xangô diz que eu tenho de fazer sacrifício!” (RIO, 2015, p. 27). Segue explicando João que “Xangô, o deus do trovão, ordenou no sono, e o opelé, feito de cascas de tartaruga e batizado com sangue, cai na mesa enodoada para dizer com que sacrifício se contenta Xangô” (RIO, 2015, p. 27). Dessa forma, João afirma que, no sonho, Xangô pede um sacrifício: ao acordar se “joga” o opelé[32] para saber que tipo de sacrifício deve ser feito.

Nos dias atuais, muito se pensa sobre a presença dos sacrifícios das religiões de matriz africana. Marcio Goldman (2023) em um artigo chamado *Das oferendas nas religiões de matriz africana*, presente em seu livro *Do outro lado do tempo: Sobre religiões de matriz africana*, nos apresenta um debate muito atual sobre como se dão os discursos presentes entorno do sacrifício nas referidas religiões no Brasil. Um dos argumentos apresentados pelo autor é a estranheza que se tem para os membros das religiões de matriz africana ao falar de sacrifício, quando normalmente trata-se do ato de matar um animal como matança ou corte.

> Ao longo dos muitos anos de convivência com o Terreiro de Matamba Tombeci Neto, não escutei a palavra "sacrifício" muitas vezes, e quando a escutei foi quase sempre para se referir à ideia do sacrifício pessoal em benefício de alguém ou de alguma coisa, não do que nos terreiros de candomblé se denomina de preferência "matança" ou, mais recentemente, "abate religioso". Em Ilhéus, minhas amigas e meus amigos se referem invariavelmente às oferendas animais para as divindades como "corte" [...] (GOLDMAN, 2023, p. 228.)

Matança ou corte, é como normalmente se referem ao ato denominado (tanto na sociedade no geral ou por João do Rio) como sacrifício. Marcio Goldman segue explicando a centralidade da matança:

---

[31] Material sagrado onde o orixá mora, onde reside sua força mágica. (Cacciatori, 1988, p. 52)

[32] Olga Cacciatori em seu livro Dicionário de cultos afro-brasileiros (1988) descreve opelé como: Espécie de colar aberto, ou cadeia, usado para adivinhação. Também chamado rosário de Ifa. E formado por oito meias-nozes de dendê (ou búzios com o fundo cortado) ligadas por elos de metal ou trança de palha da Costa, deixando no centro um espaço maior. Uma das pontas, masculina, é terminada por um nó, a outra, feminina, por 4 ou 5 fios de palha da Costa ou linha (parece que também houve, no Brasil, opelé feito com pedaços de casco de tartaruga, ou com caroços de manga ou outras frutas) (Cacciatori, 1988, p. 204).

> Para se compreender o significado do sacrifício no culto aos orixás, é preciso entender o que é axé, ou seja, a força que assegura a existência dinâmica e que torna possível o processo vital. Axé é o poder de realização, o devir. No Candomblé, o sacrifício visa ampliar, acumular e distribuir o axé. O ritual não tem um sentido expiatório, pois em nossa religião não existe a noção de pecado, não havendo, portanto, o que expiar (GOLDMAN, 2023, p. 229).

Seguindo com a explicação, Marcio Goldman faz uso de outros pensadores para nos ajudar a aprofundar o entendimento sobre a matança, por meio da explicação do que é o axé, mostrado anteriormente por ele como a força que assegura a vida. Diz Goldman:

> ressaltando que a palavra axé "parece derivar do iorubá, ejé, sangue, e expressa a vida dos animais que é transferida para os deuses. Pois aqui, mesmo que de maneira muito sucinta, devemos lembrar que o sacrifício consiste essencialmente numa doação de vida" (COSTA, p. 249 - 250, 1982 apud GOLDMAN, 2023, p. 229)

Sendo assim, existe uma relação entre axé e ejé, ou seja, entre vida e sangue, na qual sem um não existe o outro. A matança e o sangue são o que potencializa a vida. Em meio a um sistema de morte como no pós-abolição, a matança era a garantia de uma vida mais potente. Porém, não é qualquer morte que traz vida, a matança só tem significado dentro uma série de fatores e relações estabelecidos dentro de uma casa de santo.

> O que se oferece às divindades não é nunca um animal genérico (no sentido denunciado por Derrida 2006), mas um ser singular que "pertence" a uma divindade particular, ou seja, que com esta compartilha certas forças ou modalidades do axé, como se denomina nessas religiões a força que corre e constitui tudo o que existe no universo. Mais do que isso, no conjunto dos animais que podem ser oferecidos a uma determinada divindade, aqueles que efetivamente o serão ainda necessitam passar por uma série de processos rituais preliminares destinados a, de algum modo, singularizá-los para serem oferecidos àquela divindade (GOLDMAN, 2023, p. 231).

A relação de cada animal com cada divindade em particular – que por sua vez compõem um sistema complexo de manutenção de vida, de axé –, também é apresentado por João do Rio em suas crônicas, em uma conversa entre João e Antônio. João, em dúvida sobre a sacralização dos animais durante os cultos, tenta entender perguntando para Antônio o que Marcio Goldman responde na passagem:

> [João pergunta a Antônio] O jabuti é um animal sagrado? / Não - diz-nos o sábio Antônio. - Cada santo gosta do seu animal. Xangô, por exemplo, come jabuti, galo e carneiro. Obaluaiê, pai da varíola, só gosta de cabrito. Os pais de santo são obrigados pela sua qualidade a fazer criação de bichos para vender e tê-los sempre à disposição quando precisam de sacrifício. O sacrifício é simples. Lava-se bem, às vezes até com champanhe, a pedra que tem o santo e põe-se dentro da terrina. O sangue do animal escorre; algumas das partes são levadas para onde o santo diz e o resto a roda come. (RIO, 2015, p. 29)

Mais uma vez retomo a importância da rede de criação e manutenção de mantimentos para possibilitar que a vida seja potencializada. Neste caso os animais que são sacrificados através da matança, possibilitam a potência de vida através do sangue e do axé. É necessário pensar nessa criação de animais como uma organização social que possibilitou a existência de uma vida potente para os negros macumbeiros no pós-abolição, uma vez que

> O princípio que rege o Candomblé é a manutenção do axé, a energia espiritual vital do universo. O axé habita todos os seres e objetos e pode ser transferido, aumentado ou perdido. Cultivar e preservar um equilíbrio do axé é absolutamente necessário para o bem-estar individual e coletivo, e as atividades e cerimônias rituais visam a tal finalidade (SOLER CRUZ, 2008, apud GOLDMAN, 2023, p. 232).

Sem os animais corretos para cada santo, não seria possível a potencialização de vida para esses sujeitos negros e macumbeiros, não seria possível a manutenção do axé, nem o equilíbrio ou o bem-estar individual e coletivo. Com isso, para eles não existe uma possibilidade de vida que não passe pelo ato da matança. Logo a organização para a matança, e a matança em si, são formas de assegurar e potencializar a vida em meio a uma organização política que priorizava a morte de pessoas pretas. Ou seja, a matança prevenia a morte. Por isso a cantiga, "pombogia vem tomar xoxô", entoada em dias de corte, onde a pombogira é chamada para "beber sangue", se fortalecendo, e fortalecendo a quem ela cultua, é um processo de se manter vivo constantemente.

Eixo 3 – Feitiço – O garfo de exu é firme, a capa de exu me rodeia

O feitiço é a prática central que marca a escrita de João do Rio; não à toa intitula sua crônica de "*No mundo dos feitiços*". Ao estudar as religiões de matriz africana, vemos que apesar de centrais em seu funcionamento, não são exclusivo das religiões de matriz africana.

O feitiço perpassa por diversos povos, sendo lido e entendido das mais diversas maneiras. As sociedades ocidentais, principalmente europeias, tendem a apontar o mundo antigo como berço de sua sociedade, gregos, romanos, egípcios e mesopotâmicos praticavam feitiços de diferentes formas[33]. Contudo, com o cristianismo a ideia de feitiço

[33] A autora Maria Regina Candido apresenta em seu artigo *Religião e magia entre os gregos: Fator de*

começa, aos poucos, a desaparecer, e por mais elaborados que fossem e sejam os rituais cristãos, em geral, não tendem a ser vistos como feitiços ou magia. Portanto, a sociedade europeia através da Antropologia buscou encontrar práticas de feitiçaria em outros povos que não eles mesmos, sejam povos indígenas, africanos, afro-ameríndios e afins.

Porém, uma pergunta básica ainda não foi feita: do que se trata o feitiço? Ao falar de feitiço, do que se está falando? A raiz da palavra feitiço vem do latim,

> [...] a etimologia de "feitiço" em conexão ao Latim "*factitius*", fictício, também na origem dos termos artifício e artificial; o feitiço é uma coisa feita (o oposto de uma coisa natural), uma coisa falsa, um engano; como sabemos, feitiço também tem o significado de enfeite, artifício de sedução (objeto que pode "obter a graça" dos outros). (SANSI, 2008, p. 128)

A etimologia ajuda a entender a origem da palavra, porém não os significados que ela vem tomando ao longo do tempo. Contudo, pensar o feitiço como algo além do natural ou um enfeite é de certa forma interessante. Ao percorrer a cidade do Rio de Janeiro nos dias atuais é comum observar cartazes prometendo trazer a pessoa amada em aproximadamente 7 dias. Seria neste sentido o feitiço algo feito, desviante do natural, ou seja, uma farsa criada? Acredito que não. Não vejo o feitiço por essa ótica de moldar a realidade de acordo com a vontade do feiticeiro, porém creio que este caminho não pode ser totalmente ignorado. Entretanto, outra definição longínqua do termo, remete já à língua portuguesa, porém já distante da anteriormente apresentada:

> A primeira definição que encontrei de feitiçaria, dada por Bluteau no *Vocabulario Portuguez e Latino* de 1713 é a seguinte: "He huma cousa, que em si naturalmente não tem o effeyto, que obvio, causando-o só o Demonio, com aquillo, que por permissão Divina le ajunta, para que possa obrar." Isto é, feitiço é um evento que, em si, não teria consequências, se não fosse causado pelo Diabo. Bluteau dá o exemplo de uma lagartixa correndo sobre uma porta. Poderia ser só isso, uma lagartixa, mas poderia ser também um índice do Diabo, um feitiço. Um feitiço é um evento que não pode ser reduzido às suas causas naturais: nesse sentido, seria como um milagre, porém, no sentido oposto: não causado por Deus ou pela graça de um santo, mas pelo Diabo. (SANSI, 2008, p. 128)

Nesse ponto, encontramos uma definição de feitiço já relacionada a um ponto oposto, ou seja, o Diabo. Deus quando interfere na natureza seria um milagre, o Diabo ao

---

unidade ou diversidade cultural? (2010) "As práticas mágicas no mundo antigo tinham diferentes finalidades e circulavam pelo Mediterrâneo, cujo mar banhava as sociedades gregas, romanas e africanas." (Candido, 2010, p. 73). A autora ainda propõe uma certa similitude entre práticas mágicas gregas e de certas etnias africanas, apresentando que os gregos antigos vistos como "fundadores" do pensamento filosófico europeu praticavam rituais em cemitérios envolvendo fios de cabelo, pedaços de roupa e afins. Algo muito distante da imagem imaginada socialmente destes povos nos dias atuais.

interferir seria feitiço. Nesse sentido, já existe uma divisão de valores associada à palavra feitiço, afinal o mesmo ato quando feito por "bem" é milagre, e quando feito por "mal" é feitiço. Então, Moisés ao abrir o mar vermelho teria operado um milagre, pois moldou a realidade, ou seja, fez algo não natural, porém abençoado por Deus. Se Moisés não fosse abençoado por Deus, o mesmo ato passaria por feitiçaria. Logo, feitiçaria é uma prática realizada por todos aqueles que não são cristãos, e essa palavra é demarcada por este ponto de vista; feitiço é o que os outros fazem, pois ao povo cristão remete a milagre.

Se pensarmos os feitiços sem juízo de valores, sem associá-los a um ponto x ou y de quem o pratica, podemos pensar o que o demarca enquanto prática. Ou seja, o feitiço quando associado à modificação da natureza, aquele que molda a realidade. Este está presente em diversas sociedades, desde o ato de pedir proteção ao sair de casa, até o amor que se volta em 7 dias. Assim, os feitiços se definem como:

> eventos excepcionais, índices da intervenção de forças extraordinárias no mundo ordinário ou "natural". A feitiçaria não seria, nesse sentido, uma religião secreta nem um culto organizado. Os atos de feitiçaria não seriam necessariamente objetos rituais; nem os objetos de feitiçaria seriam necessariamente objetos de culto. A religião do Diabo seria uma outra coisa: a idolatria, a adoração de falsos deuses. A feitiçaria não é idolatria, uma religião pagã, mas um fato comum da vida: ou melhor, um fato extraordinário da vida, que pode vir de qualquer direção, em qualquer momento. Assim, a feitiçaria seria um fato universal, não culturalmente específico. (SANSI, 2008, p. 130)

Esta definição de feitiço talvez seja a que mais se aproxime do feitiço de fato, uma vez que o feitiço está presente no cotidiano desde que haja crença em algo. Afinal, retomando o exemplo anteriormente apresentado, é comum vermos o feitiço que traz a pessoa amada em 7 dias como um feitiço, mas raramente pensamos ser feitiço a prática de pedir proteção a Deus, a algum santo, ou entidade ao sair de casa.

Proponho uma cena a ser imaginada: ao sair de casa uma moça se senta num vagão de trem para ir trabalhar, porém, por conta do vento que está desarrumando seu cabelo, um rapaz a sua frente propõe que troquem de lugar um com o outro. Minutos depois a barra do trem se solta e atinge o rapaz, enquanto a moça se salva de um acidente. Esse ato, que pode ser observado como mera coincidência e acaso, também pode ser observado como fruto de feitiço, seja por aquela que se salvou e pediu proteção ao sair de casa ao seu padroeiro, ou por aquele que foi vítima e poderia ter sido enfeitiçado por outrem. Em ambos os casos, o curso natural era o contrário, e foi alterado.

Partindo do caso proposto na cena imaginária que apresentei, o feitiço na sua composição só assim será entendido por muitos tendo em vista três fatores, segundo Claude Lévi-Strauss, que demarcam a eficácia do feitiço.

> Portanto, não há por que duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 2008 p. 182)

As discussões sobre o que é ou não feitiço são alteradas conforme a época, o lugar e as condições culturais. Em uma sociedade atual como a nossa, por mais que seja realizado o feitiço, e o feiticeiro e o enfeitiçado acreditem assim como todo microcosmo que os cerca; ao menos juridicamente não é comum que seja considerado algo como fruto e feitiço. Contudo retomo que o Brasil durante a Primeira República vai apresentar uma definição um tanto "sólida" do que entende enquanto feitiço através de seu código penal, principalmente seu artigo 157:

> Art. 157 - Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.

Dessa forma, o que é ou não feitiço vai ser determinado pelo ato de feitura do próprio feitiço uma vez que o macrocosmo social acredita em seu poder, ou seja, se curar de uma doença ou alguém adoecer é certo que não é crime, porém caso haja indício que tanto a cura quando o adoecer é fruto de feitiçaria – em geral negra – e de matriz africana, aí sim é crime. O feiticeiro e o enfeitiçado, tal qual a sociedade, todos acreditavam no feitiço. Porém só eram vistos os feitiços realizados por aqueles de religião de matriz africana. Eram poucos aqueles que pensavam diferente. Sendo assim, talismãs, patuás, e qualquer outros objetos eram vistos como crime de feitiçaria, despachos eram a prova de que ocorreu um crime em determinado local. E neste contexto a feitiçaria era na maioria das vezes as macumbas praticadas por pessoas negras.

Em um momento no qual o acesso a saúde e infraestrutura era precário, e passava-se por momentos de crises sanitárias e epidemias, eram os feitiços que conferiam a grande parte da população uma possibilidade de tratamentos de suas agruras, sejam elas físicas

ou mentais. Logo, pode-se imaginar que a frequência de pessoas recorrendo a feiticeiros era bastante alta. Contudo, não só pessoas de classe mais baixa recorriam aos feiticeiros. O livro de Roberto Moura (1995, p. 97), *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, traz um caso em que um dos presidentes do Brasil, Wenceslau Bráz, teria recorrido a Ciata de Oxum, ou Tia Ciata, para curar uma moléstia incurável, fruto de um eczemaem sua perna e não encontrava cura nos melhores médicos. Ciata o teria curado no decorrer de três dias e como fruo da cura seu marido teria conseguido um emprego no gabinete do chefe de polícia.

A história narrada por Roberto Moura demonstra o quanto a recorrência aos feiticeiros para a cura de doenças era algo importante, a ponto de um presidente da república procurar uma feiticeira para ser curado. Essa prática de cura existe até os dias atuais. Contudo, não somente de cura se faziam feitiços nesta época. João do Rio irá apresentar brevemente sua variedade de possibilidades

> Há feitiços de todos os matizes, feitiços lúgubres, poéticos, risonhos, sinistros. O feiticeiro joga com o amor, a vida, o dinheiro e a morte, como os malabaristas dos circos com objetos de pesos diversos. (RIO, 2015, p. 51)

João do Rio elenca a grande variedade de feitiços existentes realizados pelos macumbeiros, e como eles seriam hábeis ao realizá-los comparando os macumbeiros e seus feitiços aos malabaristas de circo. O autor chega a apresentar parte da composição de alguns destes feitiços

> Se eu amanhã desejar a desunião de um casal, enrolo o nome da pessoa com pimenta-da-costa, malagueta e linha preta, deito isso ao fogo com sangue, e o casal dissolve-se; se resolver transforma Catão, o honesto, no mais desbriado gatuno, arranjo todo esse negócio apenas com uma boa tira, um rato e algumas ervas. É maravilhoso. Há também feitiços porcos, o *mantuca*, por exemplo, preparado com excrementos de vários animais e coisas que a decência nos salva de dizer; e feitiços cômicos como o terrível *xuxuguruxu*... Esse faz-se com um espinho-de-santo-Antônio besuntado de ovo e enterra-se à porta do inimigo, batendo três vezes e dizendo: *Xuxuguruzu io le bará*... (RIO, 2015, p. 53)

Estes feitiços apresentados por João do Rio, se enquadram na perspectiva de feitiço sobre os quais falamos anteriormente; são eles que movem a realidade conforme uma série de rituais realizados pelo feiticeiro, que, tal como um chefe de cozinha, entende a importância de cada material para a composição e o resultado final desejado do prato que almeja servir. Prato este que muitos desejam sorver. João do Rio irá mostrar a centralidade que o feitiço tinha nesta sociedade.

> Vivemos na dependência do feitiço, dessa caterva de negros e negras, de babaloxás e iaôs, somos nós que lhe asseguramos a existência, com o carinho e um negociante por uma amante atriz. O feitiço é nosso vício, o nosso gozo, a degeneração. Exige, damos-lhes; explora, deixamo-nos explorar, e, seja ele *maître-chanteur*, assassino, larápio, fica sempre impune e forte pela vida que lhe empresta o nosso dinheiro. (RIO, 2015, p. 46)

Esta dependência do feitiço, que tanto acomete a sociedade carioca no pós-abolição, perpassa tanto as classes mais baixas quanto as mais altas. Todos recorrem ao feitiço. Por mais que João do Rio demarque que os feiticeiros sejam negras e negros, aqueles que recorrem ao feitiço nem sempre o são. João entende que toda a sociedade passa pelos feitiços dos macumbeiros. Certa vez, procurando saber aqueles que visitam as casas de feitiço e são membros das classes mais altas, ele afirma

> Os nomes conhecidos surgiam, tumultuavam empregos na polícia, na Câmara, relações no Senado, interferências em desaguisados de famílias notáveis. [...] Eu fui saber, aterrado, de uma conspiração política com os feiticeiros, nada mais nada menos que a morte de um passado presidente da República. A princípio achei impossível, mas os meus informantes citavam com simplicidade nomes que estiveram publicamente implicados em conspirações, homens quem tiro meu chapéu e aperto a mão. Era impossível a dúvida. (RIO, 2015, p. 51)

Dessa forma pode-se entender que a sociedade carioca no pós-abolição é entremeada pelo feitiço, pelas macumbas, sejam nas suas classes altas e elites governantes que as buscam com certa hipocrisia e desejo, ou nas classes mais baixas, que por vezes dependem dos feitiços para sobreviver e se manter nesta sociedade. O feitiço tem o poder de ser acreditado, inclusive em leis. Não é visto como algo mínimo ou uma crendice inofensiva.

Porém, as perguntas que gostaria de fazer são: qual é o sentido de feitiço para os povos macumbeiros no Rio de Janeiro durante o pós-abolição? O que os interlocutores de João do Rio entendiam como feitiço? O que João do Rio entende comofeitiço? Ao me perguntar isso, volto-me para a reflexão sobre as religiões de matriz africana no Brasil. *No mundo dos feitiços* de João do Rio narra os feitiços que trouxe anteriormente para enlouquecer alguém, ou ver o mal de sua desavença, mas também narra os feitiços diferentes desses. João do Rio apresenta uma vez quando presenciou um ebó[34] ocorrendo, e o que não é um ebó se não um feitiço?

[34] Oferenda ou sacrifício animal, feito a qualquer orixá, no sentido primitivo. (Cacciatori, 1988, p. 109).

> Mas de repente Antônio parou entre as árvores. - Temos ebó de Iemanjá. A negralhada vem aí... Se quer ver, esconda-se detrás de algum tronco. Com efeito, sentiam-se vozes surdas ao longe, cantando. O despacho, ou ebó, da mãe-d'água salgada, é um alguidar com pentes, alfinetes, agulhas, pedaços de seda, dedais, perfumes, linhas, tudo o que é feminino. Detrás da árvore, pouco depois eu vi aparecer no plenilúnio a teoria dos pretos. À frente vinha uma com alguidar na cabeça, e cantavam baixo *Baô de ré se qui ye-man-já Pelé bé Apotá auo yo toro fym lacho Ere*. Era o ofertório. Ao chegar à praia, na parte em que há uns rochedos, a negra desceu, depositou o alguidar. Uma onda mais forte veio, bateu, virou o vaso de barro, quebrou-o, levou as linhas e todos balbuciaram, rojando: - Iemanjá! A santa aparecera na fosforescência lunar, agradecendo... (RIO, 2015, p.61)

Dessa forma, as oferendas ou os sacrifícios feitos aos orixás, santos e entidades realizados nas religiões de matriz africana também são feitiços. As práticas de vida que entendemos como as religiões de axé, ou seja, as religiões de matriz africana, são calcadas no feitiço. Ou seja, penso que para as religiões de matriz africana a religião trata-se na verdade de uma forma de vida integrada com a natureza assim como vimos anteriormente. Lidar com a natureza no dia a dia é um feitiço, pois estamos alterando e sendo alterados por ela constantemente neste processo.

Deixar um "gole pro santo", mascar a nóz de cola, "bater cabeça", vestir branco e muitas outras práticas em geral comuns ao povo de axé são feitiços cotidianos realizados no diariamente nas religiões de matriz africana. Faz parte de ser um com a natureza que nos cerca. Portanto, o feitiço se faz no dia a dia, seja por meio de um ebó, ou por meio de uma saudação feita na língua nativa. Este feitiço cotidiano se relaciona com o feitiço que traz o amor, enlouquece, ou mata. São todos feitos pelos "mesmos feiticeiros" e usam os "mesmos materiais", mas são momentos diferentes dentro de um mesmo "mundo de feitiços" ao qual todas essas práticas fazem parte.

Entendendo os feitiços assim, podemos confirmar ainda mais sua importância dentro desta sociedade, pois estes não são somente uma prática de alterar a realidade conforme se quer, são uma prática de vida. E enquanto prática de vida, feitiços e feiticeiros vão se apresentar ao que Isabelle Stengers e Philippe Pignarre (2017) vão apresentar como "outros mundos possíveis". Ou seja, os feitiços oferecem possibilidades de outros mundos possíveis que não o mundo que estava se criando naquele momento, o mundo modernizado, europeizado, e embranquecido que se projetava ser o Rio de Janeiro.

Em *La brujería capitalista,* Stengers e Pignarre (2017) se referem à batalha de Seattle como uma das alternativas de mundo possível fora o capitalismo. Na visão dos autores, o referido sistema nos enfraquece, pois nos tira a possibilidades de mundos

possíveis restando a nós as *alternativas infernales,* ou seja, alternativas que não nos possibilitam pensar em outras soluções. No contexto do pós-abolição talvez as *alternativas infernales* fossem civilizar-se rumo a ordem e progresso da era "moderna" ou adoecer com as epidemias e doenças e continuar no mundo do "passado". Renato Sztutman (2018), em seu artigo *Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers,* elenca outros exemplos mais recentes de *alternativas infernales*:

> Por exemplo, quando estabelece que ou a Europa deve aceitar os organismos geneticamente modificados ou perderá a competitividade mundial, seus pesquisadores migrarão para os Estados Unidos, sucumbir-se-á a uma imensa fome. Poderíamos com facilidade proliferar exemplos, tendo como referência a realidade brasileira mais recente: ou a reforma da previdência ou a falência do Estado; ou Belo Monte ou a crise da energia; ou o freio à imigração ou o colapso social; ou a indústria farmacêutica ou o fim do financiamento das pesquisas. (SZTUTMAN, 2018, p. 348)

Os feitiços, portanto, representam um mundo outro fora das *alternativas infernales* descritas pela autora. Estar em meio ao "mundo dos feitiços" é estar fora do mundo que se tornava "civilizado", custe o que custar. Stengers e Pignarre apontam na direção de que o capitalismo "não teria acabado com a feitiçaria, mas sim com os feiticeiros. Tudo se passa como se o capitalismo tivesse capturado toda a feitiçaria existente no mundo, tornando-o um 'sistema feiticeiro sem feiticeiros'" (SZTUTMAN, 2018, p. 347). Logo, entender que o capitalismo é um "sistema que enfeitiça", ser anticapitalista é desenfeitiçar! E como se desenfeitiça? "Seria recobrar o que ele tomou para se tornar o que é" (SZTUTMAN, 2018, p. 350). Ou seja, o desenfeitiçar passa pelo assumir e levar a sério o feitiço, logo, ser macumbeiro.

Se os macumbeiros vivem cotidianamente o feitiço, estamos cotidianamente desenfeitiçando. É uma prática dos dias comuns, normais, do viver a vida de terreiro. É ter animais para a matança num mundo que não os permite, é cultuar algo que a sociedade ojeriza, é recriar laços que se foram perdidos a partir do sangue do corte, é falar uma língua outra que não é a utilizada pelas elites dominantes, é tudo o que foi apresentado até aqui.

Stengers (2012, p. 8) afirma, em seu artigo *Reativar o animismo,* que a partir do seu contato com a bruxa neopagã Starhawk a frase "A fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas" a marcou. A autora apresenta que partido deste encontro,

começou a pensar o quanto a nossa sociedade atual é reflexo do triunfo cristão da caça às bruxas

> Os caçadores de bruxas certamente não estão mais entre nós, e não levamos mais a sério a acusação de adoração do diabo outrora atribuída às bruxas. Pelo contrário, nosso meio é definido pelo orgulho moderno da capacidade de interpretar tanto a bruxaria como a caça às bruxas em termos de construções, crenças sociais, linguísticas, culturais ou políticas. O que esse orgulho deixa passar despercebido, no entanto, é que somos herdeiros de uma operação de erradicação cultural e social – precursora do que foi cometido em nome da civilização e da razão. Qualquer coisa que classifique a memória de tais operações como sem importância ou irrelevante só contribui para torná-las mais bem-sucedidas. Nesse sentido, o orgulho que sentimos de nosso poder crítico de "saber mais" do que as bruxas e os caçadores de bruxas nos torna herdeiros da caça às bruxas (STENGERS, 2012, p. 8 - 9)

Talvez, nesse sentido, o termo "reativar" usado pela autora tenha mais precisão. Ou seja, reativar/retomar os cultos/religiões que foram obrigados a "deixar de existir" por serem considerados "menores", "atrasados", mas que, na verdade, eram considerados uma ameaça, por serem minimamente outras alternativas. Cultos e que no contexto de Stengers se apresentaram a partir do neopaganismo, que por sua vez trouxe uma possibilidade diferente de mundo, na qual o contrafeitiço funciona como enfrentamento ao feitiço capitalista. Porém, se "A fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas" (STENGERS, 2012, p. 8), digo que por aqui nossos atabaques nunca pararam de bater. Ou seja, o termo "reativar", em nosso sentido talvez baste como "ativar", uma vez que os terreiros e macumbeiros nunca deixaram de existir apesar de todo ataque, e que por este caminho sempre se construiu um mundo possível, diferente da alternativa infernal apresentada pelo capitalismo/modernidade/civilidade.

Mais uma vez retomo da cantiga apresentada na abertura deste eixo: "O garfo de Exu é firme, e a capa de Exu me rodeia", ou seja, Exu protege aqueles que andam com ele. Cultuando exu e as demais entidades, levando-as a sério, obtemos um mundo possível e não o oferecido pelo capitalismo e suas alternativas. O mundo pode ser o da pressa, o da ordem, o do progresso, o da civilização, do higienismo, o da modernização, o do branqueamento; mas para aqueles que vivem o feitiço, o mundo é outro, o tempo é diferente, se lida com a diversidade de uma forma diferente, os laços são outros, a forma de viver é outra. O mundo dos feitiços apresentado por João do Rio era um outro mundo que não o que o Rio de Janeiro almejava enquanto sociedade, e isto só se fazia possível por conta dos feitiços.

Sendo assim, , penso que por meio destes três eixos, é possível constituir uma perspectiva do que foram as macumbas cariocas partindo do *Mundo dos feitiços* de João do Rio. E como quando relacionada ao contexto anteriormente apresentado, essas macumbas representam uma forma de resistência, pensando resistência como um diálogo com formas de vida anterior. As formas de ver e entender o mundo que eram presentes em África, não são as mesmas que se estabelecem no Rio de Janeiro, contudo as formas de ver e entender o mundo no Rio de Janeiro se estabelecem em diálogo com o que já existia em África. Portanto, a resistência pode ser vista como os caminhos encontrados para a constituição de uma forma de vida nova que vive em diálogo com uma forma de vida existente anteriormente.

Os macumbeiros no Rio de Janeiro eram muitos, e também múltiplos. Dessa forma, as estratégias utilizadas para resistir também eram diversas. Como dito anteriormente, as crônicas de João do Rio não se esgotam com minhas análises, pelo contrário, muita coisa ficou de fora e o que foi abordado pode ser aprofundado futuramente. Contudo retomo que as crônicas de João do Rio são essenciais para pensar uma movimentação dos sujeitos negros para existirem enquanto macumbeiros durante os anos iniciais do pós-abolição em uma cidade tão caótica como era o Rio de Janeiro.

Essas macumbas potencializavam a vida, ao mesmo passo que afastavam a morte de um sistema opressor. Dessa forma, fazer macumba era uma forma de fazer vida em meio a morte.

Apontamentos finais – É, pois, é, exu dá caminho, é só pedir com fé

Exu é o começo
Atravessa o avesso
Exu é o travesso
Que traça o final
Exu é o pau
No caule que sobe
O caminho de além
De bem e mal
Dito pelo não dito
Odara é bonito se a água não acaba
Elegbara elegante no falo que baba
Exu é quem cruza e descruza o amor
Bará não tem cor
Estará onde quer que qualquer corpo for
Pra todo trabalho
É o laço e o atalho
É o braço e a mão
Do falho e do justo
Exu é o custo do movimento
O tormento do ser
Que não é Exu!
(ASSUMPÇÃO, 2016)

Ao iniciar este trabalho, propus uma brincadeira de inversão da ordem quando escrevi minha apresentação. Primeiro iniciei a caminhada, mostrando o como eu já estava dentro do campo antes mesmo de decidir pesquisar sobre o tema das religiões de matriz africana no Brasil, uma vez que meu relacionamento com o campo se dá pelo envolvimento com o quintal de casa. Somente depois de iniciar a caminhada descobri onde estava pisando, pois somente quando entendi sobre o que seria minha pesquisa, comecei a vislumbrar a grandiosidade de onde pisava, conhecendo as pesquisas sobre as religiões de matriz africana no Brasil e entendendo um pouco mais sobre Antropologia e sua escrita. Por fim (ou início) aprendi a andar, pois entendi como poderia aproximar

áreas como Antropologia e História. Através da etnografia de arquivos consegui pisar em ambos os lados para construção da minha pesquisa.

Tanto a brincadeira com o caminhar, bem como a inversão da ordem e dos sentidos. Ambas fazem parte da poética exusíaca que tentei fazer central na constituição da minha escrita. Afinal, minha pesquisa só existe por conta da Pombogira da minha mãe, Maria Padilha do Cruzeiro das Almas. Digo isto porque é com ela que meu envolvimento com o campo inicia, e também é através da convivência com ela que começo a questionar o como olhar para as coisas. Dessa forma, tentei fazer o povo de rua presente na minha pesquisa, não como objeto de análise, mas parte fundamental da composição de pensamento, trazendo as formas de guiar o pensamento em uma cantiga ou outra espalhada em diversos momentos desta pesquisa. E neste momento não seria diferente, abro meus apontamentos finais com a cantiga "É pois é, Exu dá caminho é só pedir com fé", pois vejo que neste momento da minha pesquisa poucas coisas se fecharam, e muitas outras se abriram. Talvez o saldo seja justamente ter mais caminhos abertos. Mais quais são estes caminhos?

Antes de tentar elaborar uma resposta, preciso olhar para trás e pensar por quais ruas e esquinas eu perambulei para chegar até aqui. O poeta Chico Cesar canta que "Caminho se conhece andando, então vez em quando é bom se perder" (CESAR, 2008), e junto a ele, penso que a melhor forma de se encontrar é se perdendo. Em nenhum momento da construção da minha dissertação eu tinha em mente onde iria chegar no final, fui descobrindo conforme ia pesquisando, então a linha não tão reta que achava que iria trilhar aos poucos tomava mais contornos e possibilidades. E durante a construção da pesquisa fui descobrindo que o trabalho antropológico, o trabalho de campo, se constrói conforme o campo demanda as possibilidades e mostra por onde andar. Mesmo meu campo sendo um arquivo, o trabalho com documentos foi muito diferente de algo estático, eu percebi movimento a todo momento.

Quando iniciei minha pesquisa, minha ideia era de que João do Rio seria mais uma das fontes analisadas, porém não a única. João do Rio tomou uma centralidade na minha pesquisa que nem eu planejava. Minha vontade era analisar suas fontes e junto a isto relacionar com análises de reportagens publicadas no mesmo período e no mesmo periódico. Logo, seria uma análise das representações das macumbas cariocas no pós-abolição a partir do Jornal a Gazeta de Notícias. Uma das primeiras questões com a

qual tive que lidar era referente a presença dos periódicos na pesquisa, o pouco tempo de trabalho tendo em vista os dois anos de mestrado, e junto a isto a possibilidade de dar foco a outras coisas e acabar me perdendo. Aos poucos percebi que a figura do João do Rio tomou uma centralidade que eu não esperava, e fiz uma escolha, me basear somente nele durante toda minha dissertação. No início foi um choque, afinal não queria que minha pesquisa fosse sobre o João do Rio, mas sim que ele fosse uma parte da minha pesquisa. Porém com o tempo acabei por me afeiçoar aos debates referentes a sua pessoa, o sujeito João do Rio tomou formas que passaram a me encantar enquanto pesquisador. Sua complexidade, suas contradições, e principalmente sua capacidade de pisar em diversos lugares, seja entre os mais pobres ou as elites.

Uma vez que entendi que João do Rio e suas crônicas seriam parte central da minha pesquisa, precisava entender como iria proceder metodologicamente. Enquanto historiador pensava em cruzar as fontes com outras que eu tinha coletado, pensar em inquirir o João do Rio buscando relacionar o texto e contexto e encontrar as "verdades" presentes em seu texto. Contudo, muito cedo percebi que este não seria o caminho. Porém, qual seria? Não entendia ao certo como poderia usar a literatura como uma fonte histórica levando-a a sério, sem discutir o que era ou não verdade refletida em cada verso do autor.

Uma das primeiras metodologias com a qual eu tive contato, foi a análise do discurso, talvez pela proximidade das pessoas com as quais eu me relaciono , ou talvez pela grande presença de analistas do discurso entre o corpo docente do PPRER. Dessa forma, em algum momento me vi pensando e tentando entender o que seria a análise de discurso e como eu e minha pesquisa poderíamos fluir com esta metodologia. Porém aos poucos fui percebendo que não era este caminho que gostaria de trilhar. A certeza veio, porém, quando descobri que era possível fazer uma etnografia do passado. Esta possibilidade me encantou.

A ideia de ir a campo a partir de um arquivo, se aproximava muito da ideia de visitar o passado que é o meu encanto com a história. Por certo o passado não existe mais, seus fragmentos são os que conseguimos acessar e interpretar. Porém, vi na etnografia de arquivos (CUNHA, 2004) uma possibilidade outra, que através do diálogo com o documento seria possível ir a campo. Ou seja, por intermédio das crônicas de João do Rio seria possível que eu constituísse um diálogo com o que estava presente em seu texto, sem inquirir o que seria ou não realidade, mas sim constituindo um diálogo partindo do

que é apresentado pelo autor. Sendo assim, minha pesquisa começou a tomar uma forma que me encanta. A relação entre Antropologia e História, não só pisando cada hora em um campo, mas fazendo essas duas formas de saberes dialogarem.

Penso que muito do caminho que "foi" é constituído pelo que "não foi" também. Entretanto, é neste momento que minha pesquisa começa a tomar a forma que veio a produzir o que escrevi. A primeira questão que me foi levantada era entender quem foi João do Rio, me aprofundar um pouco mais na trajetória e nas complexidades deste sujeito. Afinal era necessário entender a relação do autor com a obra, como entender o campo arquivístico que estou entrando sem entender quem foi o sujeito que o produziu? Desse modo, parte do meu primeiro capítulo se dedica a este entendimento do sujeito. Em minha leitura, tentei entender não só quem ele era, mas também como ele era visto por seus pares, afinal isto é um fator fundamental para compreender sua entrada no campo intelectual da época.

João do Rio era um homem negro, gordo, careca e tido por alguns de seus colegas como homessexual. Por vezes, sua presença nos espaços era incômoda, sua literatura era vista por certa parte dos seus colegas como algo grotesco e vil. Muito disto foi o que influenciou a recepção de sua morte pela ABL, uma recepção fria com apenas uma nota de pesar, como já dito. Porém, entre as classes mais baixas, o enterro de João do Rio representou uma verdadeira comoção. No meu entendimento isto ocorre por conta de João do Rio ser sempre visto como alguém que não fazia parte daquele campo intelectual. Apesar de saber como andar nestes espaços frequentados por uma "elite", em grande parte por ser filho de uma classe média negra neste período, João do Rio também se fazia presente entre as classes mais baixas. Seu transitar era tão aceito nestes espaços que sua escrita refletia isto, onde ele conseguia chegar, com quem falava, as conversas que ele tinha. João do Rio não era um representante dos mais pobres, porém entre a "alta cúpula" intelectual o autor também não era tão bem aceito. Contudo, o trânsito entre esses espaços me gerou uma curiosidade muito grande, como ele conseguia transitar em múltiplos locais?

Dândi ou *flâneur*, é assim que João do Rio se entendia. O *dândi* sendo o homem elegante ao mesmo tempo que o *flâneur* é o andarilho, o errante, o vadio. Ambas as leituras destas figuras francesas que compunham a Paris deste mesmo período são constantemente utilizadas para entender o sujeito do João do Rio. Talvez sua entrada nos

lugares mais elitizados se dava por sua presença enquanto *Dândi* e sua presença nos lugares mais "ralés" se dava por sua presença como *flâneur*. Contudo, no meu entendimento, a figura de João do Rio é melhor aproximada a de um malandro, afinal no Rio de Janeiro o sujeito que adentra tantos espaços é entendido desta forma, o malandro sendo aquele que sabe pisar onde chega, seja entre as "elites" ou entre a "ralé".

Além disso, busquei também entender de que modo a formação intelectual e racista do momento fazia parte da escrita de João do Rio, o deboche e a acidez de seus versos por vezes não faziam questão de esconder um pensamento racista, que era reflexo e ao mesmo tempo composição do momento vivido. Procurei ainda entender a relação entre Nina Rodrigues e João do Rio, o modo como o pensamento de um encontrava eco nos escritos do outro. Logo, as formas de ver certos grupos de negros macumbeiros como mais evoluídos que outros se deu por conta de um pensamento hegemônico presente na sociedade a qual João do Rio estava inserido e fazia parte.

Minha leitura sobre João se fez desta forma, um malandro carioca que escreveu sobre o que observou. Longe de ser uma leitura simplória de um sujeito tão complexo, penso que sua forma de ver o mundo era repleta de contradições, e também de beleza em suas poesias. Desde que comecei a entender João do Rio, comecei a pensar sobre o que entendia enquanto a macumba carioca. Estes cultos de matriz africana no Rio de Janeiro que se constituíam de forma tão singular. Para melhor entender o que eram as macumbas, fiz um caminho de percorrer o que é geralmente entendido como sua origem, ou seja, as formas de ver o mundo dos povos bantos ainda em África. Porém, apresento-o como somente uma raiz para explicar as macumbas não é possível. Penso que o melhor caminho para entender as macumbas é justamente encarando sua singularidade, são cultos que se compõem de diferentes formas. Tenho como chave para entender estes cultos o conceito de encruzilhada proposto por José Carlos dos Anjos (2006). Pois nesta lógica é possível entender que as macumbas assimilavam o que estava próximo e era entendido como potência, aceitando o diferente mas lindando com a diferença. As macumbas cariocas são cultos que encruzilham caminhos, assimilando outros cultos com sua forma de ver e entender o mundo.

Depois de constituir o como eu lia tanto João do Rio, quanto as macumbas cariocas, me vi com a necessidade de entender como o contexto histórico, social e político influenciava na vida dos sujeitos negros que recorriam as macumbas que eu analiso.

Como era o mundo no qual aqueles sujeitos presentes nas linhas de João do Rio (e o próprio autor) viviam? Para responder isto, busquei entender como era o contexto histórico da época, porém não se tratava de entender quem eram os governantes ou os modelos econômicos da época. No meu ver é necessário escovar a história a contrapelo para entender como as construções históricas deste período influenciavam a vida do cidadão negro neste período.

Ao pesquisar sobre o Rio de Janeiro no pós-abolição, percebi que o povo negro se via diante de um sistema de morte, pensado a todo momento para enfraquecer as possibilidades de vida das pessoas negras. Para isto, as chaves como higiene, modernização, progresso e ordem eram utilizadas para embranquecer a sociedade. Junto a isto percebo que a existência de duas cidades diferentes no mesmo período e que para uma existir a outra tem que acabar. E por fim, apresentei o como as macumbas estabeleciam formas de viver e potencializar a vida em meio a este embate de civilizações e este sistema que busca eliminar a presença do sujeito negro da sociedade carioca.

Já no terceiro capítulo voltei-me para o entendimento de como as crônicas de João do Rio representam tanto os macumbeiros quanto as macumbas cariocas no Rio de Janeiro no pós-abolição. Para isto primeiro foi necessário entender como se dava tanto a sensação de passagem do tempo neste período, uma vez que a sensação de tempo estava mais acelerada devido às grandes mudanças em um período tão curto, bem como era viver a construção de uma cidade grande, algo que o Rio se tornava em tempo também muito acelerado. Tendo isso em vista, penso que João do Rio pode ser entendido também como um historiador se deu tempo, uma vez que o mesmo apresenta não só as mudanças como os embates presentes nesta sociedade que se vê tão distante de um passado tão próximo. Mas também pode ser entendido como um etnógrafo, uma vez que em seus escritos é possível ver quase que um relato de campo escrito em formato de crônica.

Depois de todo este caminho trilhado, me dediquei à análise dos eixos que pretendia analisar. Escolhi linguagem, sangue e feitiço por serem temas que me cativam, mas também por entender que são temas que se relacionam muito, uma vez que o feitiço é constituído pelo sangue e pela linguagem. Quando se entende que o sangue não é somente o vermelho que escorre dos seres vivos, percebemos que nas macumbas a utilização de sangue é central, seja das folhas, das pedras ou dos animais. É através dos sangues que os rituais encontram força. O sangue está relacionado com o axé, ele é o que

potencializa a vida. É possível ver que nas crônicas de João do Rio a matança de animais é algo muito presente. Para fazer ser possível o corte de tantos animais, se criavam e compartilhavam animais entre as casas de feitiço, era uma forma de articulação em rede que proporcionava a potencialização da vida através do sangue.

Outra parte essencial para o feitiço é a linguagem, se os macumbeiros são os encantadores das palavras, então é a palavra que é fundamental neste processo. O feitiço é algo que não só é feito com sangue, mas também com a palavra. Sendo o axé transmitido pelo hálito, pela saliva, ele também está presente nas palavras. Sendo assim, como os macumbeiros se comunicavam neste período? Os feiticeiros sabiam bem português mas também falavam o euba. Uma língua africana utilizada tanto nos rituais como também para a comunicação que ligava África e Rio de Janeiro em um diálogo que macumbeiros tinham por vezes a opção de ir à África aprender os feitiços e atravessar parte do continente falando apenas o euba. Porém os povos cabindas não falavam euba, seus cânticos se faziam em português mesmo. Robert Slenes (1992) apresenta o como existem formas de se comunicar que mantêm a África coberta aos olhos dos senhores de escravos, inclusive ao falar português. Neste sentido, penso que as formas de se comunicar dos macumbeiros, sejam em português ou não, eram essenciais para manter o culto "coberto" para aqueles que tinha interesse em acabar com eles. Aqueles que vinham de fora, se não tivessem auxílio, não conseguiam entender o que acontecia. Sendo assim, penso que a forma de linguagem também era uma forma de resistência, já que em diálogo com o que existia anteriormente se formaram formas de se comunicar que não respondiam aqueles que estavam de fora.

Por fim, meu último eixo de análise é o feitiço. Para entender o que eram os feitiços para os macumbeiros, antes eu precisava entender o que é o feitiço. Durante muito tempo o feitiço foi entendido como qualquer prática religiosa que não a cristã. Dessa forma, o fazer religioso do macumbeiro se constituí como feitiço, o feitiço não é somente um ebó realizado, mas também são as práticas cotidianas que tangem a vivência do povo de axé, seja a utilização das guias, as cores das roupas, as plantas que escolhe criar, o milho na porta, e todos as outras formas de viver que que são orientadas pela cosmopercepção de matriz africana. Se o feitiço está na vivência do macumbeiro, então o que ele representa para o mundo exterior? Segundo Isabelle Stengers e Philippe Pignarre (2017), os feitiços são uma forma de enfrentar o capitalismo. Segundo os autores, o

capitalismo é um sistema que enfeitiça mas sem a presença do feiticeiro, e a forma de enfrentar este sistema é com contrafeitiços. Por isso as macumbas que fazem feitiço a todo momento, criam novos mundos possíveis mediante ao cenário opressor que se moldava no pós-abolição.

Assim, enquanto os feitiços criavam novos mundos possíveis para os sujeitos negros e macumbeiros no pós-abolição, o sangue era uma forma de potencializar a vida daqueles sujeitos que eram constantemente afetados por um sistema de morte, e a linguagem mantinha este mundo afastado das pessoas externas que por vezes almejavam dar fim a este mundo.

Creio que a leitura das crônicas de João do Rio é muito frutífera. Se meu trabalho ao menos suscitou a curiosidade de leitura destas crônicas, já fico satisfeito. Porém, existem diversos outros eixos que poderiam ser analisados mediante ao que João do Rio apresenta em seu texto. Penso que para o futuro, talvez relacionar as crônicas de João do Rio com outras fontes possa potencializar o diálogo, buscando compreender como era o reflexo do que João do Rio apresentou em sua escrita na vivência da cidade. Creio que o aprofundamento do uso de literatura como fonte histórica e etnográfica seja um caminho interessante para servir como base, ampliando os meios e formas de como olhar para a para a própria literatura produzida bem como as possibilidades de trabalhar nos campos da História e da Antropologia.

Gostaria de pensar uma constituição da cidade do Rio de Janeiro vista como uma cidade macumbeira, que onde através das crônicas, periódicos, inquéritos policiais e muito mais se faça possível pensar num cotidiano macumbeiro presente constantemente na cidade.

Muitos outros pontos poderiam ser abordados sobre a obra de João do Rio e saliento aqui apenas dois que tenho interesse em futuramente me aprofundar mais: a ancestralidade e a presença do dinheiro. Creio que ambos seriam muito bem aproveitados partindo de uma análise das crônicas de João do Rio.

Ao fim, penso que as macumbas foram essenciais para a manutenção da vida de grande parte da população negra carioca. A presença de cultos de matriz africana nos dias atuais é devido em grande parte por conta de diversas movimentações realizadas por estes sujeitos. Pensando assim, talvez a melhor forma de sobreviver nos dias atuais já tenha sido apontada lá atrás por João do Rio, viver na dependência do feitiço.

Referências

ABREU, Maurício de Almeida. **Evolução urbana do Rio de Janeiro – 5ª ed**. Rio de Janeiro: Publicações Pereira Passos, 2022.

ALBUQUERQUE, Wlamyra. "A vala comum da 'raça emancipada'": abolição e racialização no Brasil, breve comentário. **Revista "História Social"**, n. 19, UNICAMP, 2010

ALMEIDA, Sílvio. Racismo e Ideologia. (In) ALMEIDA, Sílvio. **O Que é Racismo Estrutural?**, Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ANJOS, Jose Carlos dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 9, n. 13, 2008.

ANJOS, Jose Carlos. **Território da Linha Cruzada: a Cosmopolítica Afro Brasileira**, Porto Alegre, UFRGS, 2006.

BANAGGIA, G. **Inovações e Controvérsias na Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras**. Tese de mestrado, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô,** São Paulo, Nacional, 1978. Nova edição: São Paulo, Companhia da Letras, 2001.

BASTIDE, Roger. **Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, vol. I e II, 1971.

BENCHIMOL, Jaime Larry. Reforma urbana e Revolta da Vacina na cidade do Rio de Janeiro. In: FERREIRA, J.; DELGADO, L. A. N. (org.). **O tempo do liberalismo oligárquico: da Proclamação da República à Revolução de 1930 – Primeira República (1889- 1930)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

BENISTE, José. **História dos candomblés do Rio de Janeiro.** José Beniste. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

BENJAMIN, Walter. "Paris do Segundo Império". In: BAUDELAIRE, Charles.

Charles Baudelaire, **Um Lírico no Auge do Capitalismo**. Trad.: José Carlos Martins Barbosa e Hermeson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. Efeitos de lugar. In: BOURDIEU, Pierre (coord.). **A miséria do mundo**. 9. ed.. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BURKE, Peter. **A escola dos Annales**, São Paulo, Editora da UNESP, 1993.

BUTLER, Kim D. Escravidão na Era da Emancipação: vítimas e rebeldes no tráfico interno de escravizados (Brasil, século XIX). **Direito Público**, 19 (101), 2022.

CACCIATORI, Olga Guidolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CANDIDO, Maria Regina. "Religião e magia entre os gregos: fator de unidade ou diversidade cultural?.", **PHOÎNIX** 16.2, 68-74, Rio de Janeiro, 2010.

CARDOSO, Rafael. **Modernidade em preto e branco: arte e imagem, raça e identidade no Brasil, 1890-1965**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CARNEIRO, Edison. Os cultos de origem africana no Brasil. In: Edison Carneiro. **Candomblés da Bahia**, 1948.

CARNEIRO, Edson. **Religiões Negras** nº 7. Biblioteca de Divulgação Científica, Editora Civilização Brasileira S.A., 1963.

CARNEIRO, Edson. **Negros Bantos**. Edita. Civilização Brasileira, 3ª edição. Rio de Janeiro, R.J. 1937.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas : o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CARVALHO, José Murilo de. **Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que Não Foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CASTRO, Celso. **Pesquisando em Arquivos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**. 2ª ed., São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis historiador.** São Paulo, Cia. das Letras, 2003.

COSTA, Emília Viottida. **A abolição**. São Paulo, EDUNESP, 2010.

CRUZ, Alline Torres Dias da. **De Madureira a Dona Clara: suburbanização e racismo no Rio de Janeiro no contexto pós-emancipação**. São Paulo: Hucitec, 2020.

CRUZ, Barbara Pimentel da Silva. **Antropologias do Maranhão e do terecô; encontros e misturas**. In: Barbara Pimentel da Silva Cruz. Confluências e **Transfluências no terecô, religião de matriz africana de Codó, Maranhão**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ, 2018.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. "Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos". **Estudos Históricos**, 26, 2005.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. "Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo". Mana. **Estudos de Antropologia Social**, 10(2), 2004.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, jan./jun. 2015.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Graal, 1988.

DES CHENES, Mary. "Locating the past". In: A. Gupta e J. Ferguson (ed.), *Anthropological locations: boundaries and grouns of a field science Berkeley*: University of California Press, 1997.

ENGEL, Magali Gouvea. [et al.] **Crônicas cariocas e ensino de História**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2008.

FANON, Frantz. Racismo e Cultura. (In) FANON, Frantz. **Por uma Revolução Africana: textos políticos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FARIAS, Julia Barreto. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle

époque carioca. **Revista de História**, [S.l.], n.162, p.243-270, 2010.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. "O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas". **Revista Eixo**, Brasília, vol. 6, nº 2 (Especial), 2017.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Olhares sobre os Candomblés na encruzilhada. **Revista Calundu**, v. 1, n. 1, p. 21-36, 2017.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber,** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

GAIA, R. S. P., Vitória, A. S., & Roque, A. T. **Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2020.

GOLDMAN, Marcio. "Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil". **Revista de antropologia**, 54 (1), 2012.

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, Marcio. O Dom e a Iniciação Revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, 2012.

GOMES, Angela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. 3 a edição. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

GOMES, Ângela de Castro. **A invenção do Trabalhismo**. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

GOMES, Flávio (Orgs.). **Religiões negras no Brasil - da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio; PAIXÃO, Marcelo. Raça, pós-emancipação, cidadania e modernidade no Brasil. In: GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. **Da nitidez e invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução: Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002 [1947].

LEITE, Ligia Thomaz Vieira. **De Paulo Barreto a João do Rio : um intelectual carioca na República Velha**. Tese de Doutorado. PUC-RJ. Ligia Thomaz Vieria Leite ; orientadora: Maria Alice Rezende de Carvalho, 2023.

LÉVI-STRAUSS C. A eficácia simbólica. In: Lévi-Strauss C, organizador. **Antropologia Estrutural**. 6a ed. Rio de Janeiro (RJ): Tempo Brasileiro; 2008.

LIMA, Vivaldo da C. Capítulo Terceiro. In: Vivaldo da Costa Lima. **A família de Santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**. 2003.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra** 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LOPES, Nei. **Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1998.

LOPES, Paula de Siqueira. **O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro- RJ, 2012.

MAGALHÃES JÚNIOR, Raimundo. **A Vida Vertiginosa de João do Rio**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro; Brasília: INL, 1978.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARINHO, Thais Alves. Umbanda: aquém e além de Ortiz. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 17, n. 3, p. 156-171, jul./dez. 2019.

MARTINS, Leda. **Performances da oralitura: corpo, lugar da memória**. Letras (Santa Maria). Santa Maria, v, 25, p. 55-71, 2003.

MENEZES, J. M. F. Abolição no Brasil: a construção da liberdade. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n.36, p. 83-104, dez. 2009.

MOREL, Marco. **Os primeiros passos da palavra impressa**. IN: MARTINS, Ana Luiza; DE LUCA, Tania Regina (orgs.). História da Imprensa no Brasil – 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2012.

MOURA, Clóvis. Miscigenação e democracia racial: mito e realidade IN: MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1983.

NEEDELL, Jeffrey D. **Belle Époque tropical – sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NEVES, Margarida de Souza. Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: FERREIRA, J.; DELGADO, L. A. N. (org.). **O tempo do liberalismo oligárquico: da Proclamação da República à Revolução de 1930 – Primeira República (1889- 1930)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

O'DONNELL, Julia Galli**. No olho da rua: a etnografia urbana de João do Rio**. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional da UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999

OYĚWÙMÍ, O. "Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects". In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

PADILHA, Leonardo Ayres. [et al.] **Crônicas cariocas e ensino de História**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2008.

PARRON, Tâmis Peixoto. **A política da escravidão na era da liberdade: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1878-1846**. Tese (Doutorado em História), Universidade de

São Paulo, São Paulo, 2015.

PEREIRA, André Luiz Freire. **História e memória da umbanda: o mito de fundação na construção da identidade umbandista** / André Luiz Freire Pereira - 2023. Dissertação (Mestrado). Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. 2023.

PEREIRA, Larissa Freire. **Faces do feitiço: os feiticeiros e suas práticas mágicas nas Minas setecentistas (1748-1821)**. 2016. 232 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de São João Del-Rei, São João Del-Rei.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social**, v. 2, n. 1, p. 49-74, 1990.

RABELO, Miriam. **Enredos, feituras e modos de cuidado Dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: Edufba, 2014.

REZENDE, Fabio de Brito. **"A perdição no subúrbios": racismo e modernidade no distrito suburbano de Irajá (1890 - 1920)** / Fabio de Brito Rezende. - Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2023.

RIBEIRO, Claudia Gonçalves. **João do Rio e as ruas do Rio**. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Letras, 2013.

RIO, João do. **A Alma Encantadora das Ruas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

RIO, João do. **O Movimento Literário**. Garnier, Rio de Janeiro, 1909.

RIO, João do. O Velho Mercado / João do Rio. In: **Cinematógrafo : crônicas cariocas** - Rio de Janeiro : ABL, 2009.

RIO, João. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. 2 ed. Salvador, BA: P55 Edições, 2021.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil. 2 ed. Salvador**, BA: P55 Edições, 2021.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. **Revista de Antropologia**, São

Paulo, v. 51, n. 1, p. 123-153, 2008.

SANTANA JÚNIOR, Humberto Manoel de. **"Acende a luz do candeeiro pra receber pessoa amiga": encontros e acertos na encruzilhada**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas SP, 2021.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos significações.** Brasília: Editora da UnB, 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: Padê, àsèsè e o culto egun na Bahia**. Belo Horizonte: Vozes, 2002.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Racismo brasileiro: uma história da formação do país,** São Paulo: Todavia, 2022.

SCHWARCZ, L. M. e STARLING, H. M. A Primeira República e o povo nas ruas. In: **Brasil: uma biografia**. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHWARCZ, Lilia. **Lima Barreto – triste visionário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SEVCENKO, Nicolau. **A Revolta da Vacina : mentes insanas corpos rebeldes** : Nicolau Sevcenko, São Paulo: Cosac Naify, 2013.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República**, 2a ed., São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

SILVA, Alberto da Costa. **A África e os africanos na história e nos mitos** – Rio de Janeiro: nova Fronteira. 2021

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e etnicidade: religião e relações raciais na formação da antropologia do Brasil. In: SANSONE, L.; PINHO, O. A. (Eds.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção**

brasileira. 2.ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropológo e sua magia**, São Paulo: EDUSP, 2000.

SILVEIRA, A. F. S. (2019). **Resistência e protagonismo negro no espaço rural brasileiro: um debate sobre a formação dos territórios de quilombo**. 2019. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, IGEOG/PPGEO, Rio de Janeiro, 2019.

SIMAS, Luiz Antônio & RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

Simas, Luiz Antonio. & Rufino, Luiz. **Flecha no tempo,** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SIMAS, Luiz. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, Luiz. **Umbandas: Uma história do Brasil**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SIMMEL, George. "As grandes cidades e a vida do espírito". **Mana: Estudos de Antropologia Social**, 11 (2): 577-591, 2005.

SKIDMORE, Thomas **E. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SLENES, Robert W. Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 12, p. 48-67, dez. 1991; fev. 1992.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: forma social negro brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. Os lugares da festa: narrativas de espaço, tempo e etnicidade no Congado mineiro. **Revista Geografias**. Belo Horizonte: UFMG, v.13, nº2, p. 39-56, Jul./ Dez. 2016.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2006.

SOUZA, Mário Luiz. Hegemonia e a transformação do racismo em força social e numa das estruturas da sociedade brasileira. **Revista Marx e o Marxismo**, v.11, n.20, jan/jun 2023.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

STENGERS, Isabelle. PIGNARRE, Philippe. **La brujéria capitalista: prácticas para prevenirla e conjurarla**. Buenos Aires: Hekht Libros, 2017.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. Tradução Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: **Chão de Feira**, 2017.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Rev Inst Est Bras**. 2018.

TOMICH, Dale. **Pelo prisma da escravidão. Trabalho, Capital e Economia Mundial**. São Paulo: Edusp, 2011.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil vol. 1,** Editora Conhecimento Limeira-SP, 2014.

VERGER, Pierre. **Lendas Africanas dos Orixás**. Salvador: Corrupio, 1997.