

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Ronan Figueiredo dos Santos

Representações das religiões afro-brasileiras em João do Rio: uma análise das
“Religiões no Rio”

Juiz de Fora

2026

Ronan Figueiredo dos Santos

**Representações das religiões afro-brasileiras em João do Rio: uma análise das
“Religiões no Rio”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Robert Daibert Junior

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Santos, Ronan Figueiredo.

Representações das religiões afro-brasileiras em João do Rio : uma análise das "Religiões no Rio" / Ronan Figueiredo Santos. -- 2026.

116 p.

Orientador: Robert Daibert Junior

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. João do Rio. 2. As Religiões no Rio. 3. Representação. 4. Racismo Religioso. 5. Religiões Afro-brasileiras. I. Daibert Junior, Robert , orient. II. Título.

Ronan Figueiredo dos Santos

**Representações das religiões afro-brasileiras em João do Rio: uma análise das
“Religiões no Rio”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Aprovada em 04 de fevereiro de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Robert Daibert Junior – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr.^a Sônia Regina Corrêa Lages
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr.^a Martha Abreu
Universidade Federal Fluminense

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha família, que foi meu alicerce, oferecendo apoio, paciência e incentivo em todos os momentos desta jornada. Ao meu orientador, Prof. Dr. Robert Daibert Junior, expresso minha gratidão pela condução e amizade, pela generosidade na partilha de saberes, pela confiança depositada em minha pesquisa e a disponibilidade no trajeto. Estendo meus agradecimentos à Prof. Dr.^a Sônia Regina Corrêa Lages, pela leitura atenta no exame de qualificação e por apontar caminhos fundamentais para o aprimoramento desta pesquisa, e à Prof. Dr.^a Martha Abreu, que, juntamente com a Prof. Sônia, compõe a banca examinadora, pela leitura do trabalho e pela disponibilidade. Agradeço igualmente a todo o corpo docente e administrativo do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF), pela excelência na formação e pelo suporte, assim como aos meus colegas de curso, pela parceria, pelas trocas de experiências e pelo companheirismo diante dos desafios acadêmicos. Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa.

RESUMO

A presente dissertação investiga as representações das práticas religiosas e culturais afro-brasileiras na obra *As Religiões no Rio* (1904), do cronista João do Rio. O recorte analítico concentra-se no capítulo *No Mundo dos Feitiços*, estabelecendo contrapontos, pontuais, que permitem evidenciar o racismo e a disparidade narrativa do autor frente às lógicas internas das práticas afro-brasileiras. Situado no contexto das transformações da *Belle Époque* carioca, o estudo examina como esse discurso atuou na construção de imaginários sociais que estigmatizaram as religiões de matriz africana. A metodologia fundamenta-se no conceito de representação de Roger Chartier, articulado à noção de racismo religioso de Sidnei Nogueira, para desconstruir os mecanismos narrativos utilizados pelo autor. A pesquisa reconstrói o percurso histórico de repressão e resistência dessas práticas desde o período colonial, analisa a figuração do negro na literatura brasileira e realiza uma leitura crítica das crônicas jornalísticas de João do Rio. Os resultados evidenciam que, mesmo sendo uma obra fundamental para compreender o passado cultural religioso afro-brasileiro, o autor constrói um discurso racista, fundamentado em uma diferenciação ontológica, estabelecendo uma clara hierarquia narrativa religiosa e cultural por meio de estereótipos. Conclui-se que a obra atua como um instrumento de violência simbólica que legitima o projeto civilizatório excludente da elite da época, naturalizando estigmas que incidem sobre a origem negra desses cultos e contribuindo para a sua marginalização social e histórica.

Palavras-chave: João do Rio; *As Religiões no Rio*; Representação; Racismo religioso; Religiões afro-brasileiras; Literatura e Jornalismo.

ABSTRACT

This dissertation investigates the representations of Afro-Brazilian religious and cultural practices in the work *As Religiões no Rio* (1904), by the chronicler João do Rio. The analytical focus is centered on the chapter *No Mundo dos Feitiços* (In the World of Spells), establishing specific counterpoints that highlight the religious racism and narrative disparity employed by the author regarding the internal logics of Afro-Brazilian religious practices. Situated within the context of the urban and social transformations of the Carioca *Belle Époque*, the study examines how this discourse contributed to the construction of social imaginaries that stigmatized religions of African origin. The methodology is grounded in Roger Chartier's concept of representation, articulated with Sidnei Nogueira's category of religious racism, to deconstruct the narrative mechanisms used by the author. The research reconstructs the historical trajectory of repression and resistance surrounding these practices since the colonial period, analyzes the representation of Black subjects in Brazilian literature, and conducts a critical reading of João do Rio's journalistic chronicles. The findings demonstrate that, while the work is fundamental for understanding the Afro-Brazilian religious-cultural past, the author constructs a racialized discourse based on an ontological differentiation, establishing a clear religious and cultural narrative hierarchy through stereotypes. It is concluded that the work operates as an instrument of symbolic violence that legitimizes the exclusionary civilizing project of the elite of that period, naturalizing stigmas directed at the Black origins of these cults and contributing to their social and historical marginalization.

Keywords: João do Rio; *As Religiões no Rio*; Representation; Religious racism; Afro-Brazilian religions; Literature and Journalism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	CAPÍTULO 1: REPRESENTAÇÕES E REPRESSÕES DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS E CULTURAIS AFRO-BRASILEIRAS NO PROJETO MODERNIZANTE DO RIO DE JANEIRO.....	14
2.1	FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E REEXISTÊNCIA DA MATRIZ CULTURAL RELIGIOSA AFRICANA E SUAS PRÁTICAS NA AMÉRICA PORTUGUESA.	15
2.2	ENTRE A CURA E O CRIME: CRIMINALIZAÇÃO DOS OFÍCIOS DE CURA E “FEITIÇARIA” NOS CÓDIGOS PENAIIS (1830-1890)	23
2.3	CIÊNCIA, IMPRENSA E LEGITIMAÇÃO DA REPRESSÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	32
2.4	O PROJETO CIVILIZADOR E EXCLUDENTE DO RIO DE JANEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO XX.....	37
3	CAPÍTULO 2: VIESES DA LITERATURA NEGRA NO BRASIL: RACISMO, RESISTÊNCIA E A ESCRITA DE JOÃO DO RIO.....	45
3.1	FACES DE UMA LITERATURA EXCLUDENTE.....	46
3.2	LITERATURA AFRO-BRASILEIRA ENQUANTO RESISTÊNCIA.....	53
3.3	JOÃO DO RIO E AS “RELIGIÕES NO RIO”: A CRÔNICA COMO DISPOSITIVO DE REPRESENTAÇÃO.....	61
4	CAPÍTULO 3: REPRESENTAÇÕES E DESCONSTRUÇÃO EM “NO MUNDO DOS FEITIÇOS” DE JOÃO DO RIO.....	67
4.1	METODOLOGIA.....	67
4.2	O CONTEXTO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO EM INÍCIOS DO SÉCULO XX NO RIO DE JANEIRO.....	71
4.3	A JORNADA DE JOÃO DO RIO E A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE EM “NO MUNDO DOS FEITIÇOS”	76
4.3.1	Parte 1: Os feiticeiros	77
4.3.2	Parte 2: As iauô	82
4.3.3	Parte 3: O feitiço	86
4.3.4	Parte 4: A Casa das Almas	91
4.3.5	Parte 5: Os Novos Feitiços de Sanin	95
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
	REFERÊNCIAS	104

1 INTRODUÇÃO

Nascido em 5 de agosto de 1881, no Rio de Janeiro, João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto destacou-se como uma das figuras mais complexas do cenário intelectual jornalístico da Primeira República. Reconhecido pelo seu pseudônimo mais famoso, João do Rio foi descrito por seus contemporâneos como o “homem mais complexo de seu tempo”, apesar de ter se originado em uma família não abastada. Seu percurso de ascensão social culminou na eleição para a Academia Brasileira de Letras em 1910, consolidando sua posição no meio letrado e jornalístico da época (Rodrigues, 2010).

Filho de Florência dos Santos Barreto, dona de casa, e de Alfredo Coelho Barreto, professor de matemática e adepto do positivismo, João do Rio foi influenciado desde a infância por concepções científicas e morais em circulação à época, recebendo, aos dois anos de idade, o “sacramento da apresentação” na Igreja Positivista¹. Sua trajetória pessoal insere-se ainda em um ambiente sensível às questões sociais do período, havendo registros de envolvimento familiar com a campanha abolicionista, como a participação de seus pais em um concerto antiescravista do maestro Carlos Gomes e a atuação de sua avó na concessão de alforrias, conforme indicado em necrológio do *Jornal do Commercio* (Rodrigues, 2010).

Assim, desde a infância, o escritor encontrava-se inserido em um cenário de mudanças ocorridas no país. “Era ainda criança quando ocorreram a abolição da escravização e a proclamação da República. Na juventude, testemunhou o processo de reformas urbanas da capital” (Bulgarelli, 2024, p. 166). Há poucas referências sobre a formação de Paulo Barreto durante sua infância e juventude. No entanto, o próprio escritor afirmou ter estudado no Colégio Mosteiro de São Bento, onde teria dado os primeiros passos na literatura e no jornalismo, colaborando com *O Ensaio*, um jornal estudantil. Barreto também se formou como bacharel em letras no Ginásio Nacional, mas não chegou a cursar o ensino superior. Reconhecido por ser um escritor autodidata, ele aprendeu francês, história, geografia e literatura por conta própria, além de ter recebido formação em matemática de seu pai (Rodrigues, 2010).

Aos 18 anos, escreveu seu primeiro artigo para *A Tribuna*, depois colaborou de forma mais regular no periódico *A cidade do Rio* até o final de 1900. Entre os anos de 1901 e 1902, escreveu para os jornais *O Paiz*, *O Dia* e o *Correio Mercantil*. Em novembro de 1903, ingressou

¹ Vale notar que a Igreja Positivista, ambiente familiar ao pai do cronista e descrito por ele em *As Religiões no Rio*, constituía uma vertente peculiar do positivismo. Rodrigues (2010) aponta que, liderada por Teixeira Mendes, essa igreja rompeu com os núcleos franceses e instituiu uma “nova religião” de forte sincretismo católico, apesar da teoria ateuísta original. Politicamente influentes entre militares, seus membros defendiam pautas conservadoras.

na *Gazeta de Notícias*, onde passaria grande parte da sua carreira e se transformaria em um “jornalista profissional” (Farias, 2010). Nesse cenário, a virada do século XIX para o XX apresenta a aproximação entre literatura e jornalismo, sendo marcada pela atuação de escritores em ambos os campos. A ausência de uma formação jornalística formal e o prestígio crescente dos periódicos transformaram os jornais no principal meio de circulação de visões de mundo. Como aponta Bulgarelli (2022), essa apropriação levou à incorporação de uma linguagem literária no jornalismo, ampliando sua capacidade de moldar imaginários sociais. É nesse contexto de hibridismo que surge a obra *As Religiões no Rio*, uma organização de crônicas publicadas nos primeiros anos de João do Rio no jornal *Gazeta de Notícias*.

Além de *As Religiões no Rio*, Paulo Barreto, por meio de seus diversos pseudônimos, escreveu muitas obras, dentre as quais podemos citar *O Momento Literário*, *A Alma Encantadora das Ruas*, *Cinematographo*, *Dentro da Noite* e *Vida Vertiginosa*. Essas publicações consolidaram sua trajetória como cronista e jornalista, oferecendo um olhar sobre a vida cultural e social do Rio de Janeiro no início do século XX. Nesse conjunto, a coletânea dedicada às práticas religiosas urbanas sobressaiu-se não apenas pelo caráter inovador do tema, mas também pelo impacto imediato que provocou no meio literário e jornalístico.

Publicado em 1904, *As Religiões no Rio* impulsionou a visibilidade de João do Rio como personalidade jornalística. No dia cinco de dezembro, no fim da tarde, já haviam sido vendidos 300 exemplares. No dia 15 de dezembro, a primeira edição já havia se esgotado e, com 8000 exemplares vendidos em seis anos, o livro se tornou um best-seller para sua época, recebendo o reconhecimento de um parecer da Comissão de História do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1907 (Rodrigues, 2010; Farias, 2010).

Segundo Rodrigues (2010), João do Rio teria esclarecido que a ideia do conjunto de reportagens, que depois se tornaria o livro, teria origem em Victor Viana, um amigo publicista dos tempos de infância. Entretanto, o jornal *Le Figaro* teria publicado uma série semelhante de Jules Bois alguns anos antes, posteriormente publicada em 1898 com o título *Les petites religions* de Paris. O escritor acrescenta assim:

A estrutura das obras é a mesma: o narrador visita templos e sacerdotes de religiões desconhecidas de uma grande metrópole. Algumas seitas são comuns em ambas as obras, apesar dos títulos diferentes: Les swendenborgiens/ A nova Jerusalém; Vintras, Boullan et le satanisme/ O satanismo; Le culte de l'Humanité/ A Igreja Positivista (Rodrigues, 2010, p. 50).

Contudo, Rodrigues (2010) aponta que, examinada mais de perto a obra, existem mais diferenças do que semelhanças. As reportagens sobre cultos de origem africana, por exemplo, aparecem como pesquisas pioneiras, mesmo que inadequadamente tratadas, pois estudos mais

aprofundados sobre o tema, como o de Nina Rodrigues, tiveram baixa circulação na época e foram publicados como livros décadas depois.

Feito esse paralelo, João do Rio, em suas andanças pela cidade do Rio de Janeiro, aventurou-se a descrever a diversidade de grupos religiosos pouco conhecidos pelo público, seja pelo seu tamanho e caráter regionalizado, seja por posições de invisibilidade. O jornalista aproxima-se desses grupos sempre por meio de um interlocutor, revelando suas particularidades e os encontros e desencontros com suas ideias. “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” (O’Donnell, 2008, p.57). Assim, as narrativas emergem de maneiras diversas, de acordo com cada grupo específico, apresentando características de reverência, mistério, estereótipos e suspeita, conforme o grupo religioso.

Na obra, João do Rio mapeia o pluralismo religioso da capital do Rio de Janeiro no início do século XX, percorrendo um espectro que vai desde os cultos e práticas religiosas afro-brasileiras até as tradições cristãs e expressões de espiritualidade que emergiam no período. No primeiro capítulo, intitulado *No Mundo dos Feitiços*, ele descreve os rituais e algumas cerimônias de matriz africana, assim como a hierarquia religiosa desses cultos. Para o escritor, nessas cerimônias, “quase sempre predomina a farsa pueril e sinistra” (Rio, 2013, p. 27). Em outra passagem ele afirma que “os pretos, *alufás* ou *orixás*, degeneraram o maometismo e o catolicismo no pavor dos *aligenum*, espíritos maus, e do Exu, o diabo (Rio, 2013, p. 26).

Já na reportagem sobre a Igreja Positivista, a narrativa é outra: o autor informa que a “religião divide-se em Culto, Dogma e Regime, o que vem a ser bem amar, bem conhecer e bem servir à humanidade” (Rio, 2013, p. 58). Além disso, o livro apresenta outros cultos menos conhecidos, como os fisiólatras, “uma seita intelectualizada e racional, que pretendiam fazer uma reforma social no mundo com base na Ortologia ou na Lógica Universal” (Rio, 2013, p. 19); e os maronitas, cuja doutrina mística propunha uma nova interpretação da Bíblia. O autor também retrata um culto praticado por pescadores cariocas, que misturavam crenças cristãs e pagãs em rituais que o escritor denominou de culto ao mar: “culto variado, cosmólatra e fantasista, em que entram a lua e alguns elementos divinizados” (Rio, 2013, p. 168).

A obra menciona ainda a presença e a expansão do movimento evangélico no Brasil, como a Igreja Presbiteriana, a Fluminense, a Metodista, a Batista e a Associação Cristã de Moços (ACM), destacando seus esforços missionários, suas estruturas organizacionais e seu crescimento. João do Rio ressalta a luta desses grupos para se estabelecerem e sua influência na sociedade, especialmente por meio da educação e da literatura religiosa. De acordo com João

do Rio (2013), o protestantismo incorporou aos nossos hábitos latino-americanos o prazer de cumprir fielmente as obrigações religiosas e, conseqüentemente, de viver com conforto espiritual. O espiritismo também é mencionado no livro, sendo apresentado como uma crença difundida entre intelectuais e profissionais liberais. Sua vertente popular é mencionada como o baixo espiritismo, que mistura elementos do catolicismo e da feitiçaria. “O autor faz uma clara diferenciação entre os que chama de ‘sinceros’ e os que acusa de serem ‘exploradores’” (Borges, 2014, p. 465).

Além das religiões tradicionais, João do Rio explora práticas marginalizadas e místicas, como exorcismos, satanismo e a missa negra, tratando dessas manifestações com um misto de fascínio e ceticismo. Ele narra encontros com personagens exóticos, como médicos ocultistas e sacerdotes de ritos secretos, destacando a persistência da crença no sobrenatural mesmo em uma sociedade em modernização. Sua abordagem combina ironia e curiosidade, revelando a complexidade do universo religioso carioca e sua intersecção com cultura, identidade e poder. Quando trata mais especificamente sobre o satanismo, João do Rio relaciona o culto intimamente aos cultos afro-brasileiros, pois para o cronista, “tanto Exú seria associado com Satanás, quanto as práticas eram uma mistura das duas crenças” (Serafim, 2015, p. 163).

O sucesso das reportagens, em especial a parte intitulada *No mundo dos feitiços*, dedicada à descrição das práticas religiosas afro-brasileiras, provocou, segundo relatos da época, “um certo bafafá entre os negros, muito preocupados em identificar o informante do jornalista” que teria ajudado na construção de suas reportagens. O autor foi acusado de ter exposto lideranças religiosas afro-brasileiras às autoridades policiais, já que, mesmo sem realizar uma denúncia formal, suas reportagens mencionavam nomes, endereços e detalhes que possibilitavam a identificação dos praticantes, que tinham suas práticas associadas à exploração da credulidade pública em inícios do século XX. A repercussão desse conjunto de textos, que rapidamente foi transformado em livro, projetou João do Rio como uma importante personalidade jornalística da época (Rodrigues, 2010, p. 52).

Entretanto, com o advento do movimento literário Modernismo, nos anos 1920, que valorizava a inovação estética e a ruptura com o passado, escritores do período anterior como João do Rio, associado ao esnobismo e aos “clichês da *Belle Époque*²”, foram relegados a um

² Para os modernistas, a *Belle Époque* simbolizava a “velha ordem” a ser superada. Segundo a análise de Nicolau Sevcenko (1985), o período caracterizou-se por uma “cosmetização” da realidade: a tentativa da elite de impor uma fachada civilizatória afrancesada sobre um país agrário e ex-escravista. Autores inseridos nesse contexto foram frequentemente associados ao culto da aparência e à imitação de Paris, postura vista pelos modernistas como contrária à busca por uma “identidade nacional autêntica”.

segundo plano. Sua prosa, considerada por alguns como frívola e mundana, não encontrou espaço fácil nos manuais de literatura que se consolidaram ao longo do século XX (Bulhões, 2007). Contudo, nos últimos anos, João do Rio tem ganhado crescente relevância no cenário de reconstituição da literatura nacional. Sua relação com o jornalismo tem suscitado diversos estudos; além disso, por seu pioneirismo na descrição de religiões afro-brasileiras, estudiosos de áreas diversas têm se debruçado cada vez mais sobre seus relatos.

A recepção crítica da obra de João do Rio, no entanto, é marcada por tensões. O autor foi celebrado como um dos pioneiros do jornalismo moderno no Brasil, especialmente por aproximar reportagem e crônica literária e por observar o cotidiano urbano da cidade carioca (Bulhões, 2007). Ao mesmo tempo, *As Religiões no Rio* tem sido alvo de questionamentos quanto à sua objetividade: diferentes autores apontam que sua descrição das práticas afro-brasileiras privilegia a superficialidade dos rituais e dialoga com concepções científicas e culturais de seu tempo (Serafim, 2015; Farias, 2010; Borges, 2014).

Para compreender essa distorção, é preciso observar que as religiões de matriz africana que se formaram no Brasil resultam de um amplo mosaico de práticas, cosmologias e tradições provenientes de diversas regiões do continente africano. Ancoradas em epistemologias próprias, essas tradições foram transplantadas para a América Portuguesa sob condições extremas de violência, onde se reinventaram em meio à repressão e o contato com outras tradições. Apesar de sua complexidade filosófica, narrativas históricas frequentemente as reduziram a classificações como primitivas ou irracionais (Silva, V.G., 2005; Póvoas, 2006).

Ao longo dos séculos, tais representações foram produzidas por viajantes e literatos guiados por categorias eurocêntricas (Schwarcz, 2001). Seguindo essa linha crítica, este estudo parte do pressuposto de que João do Rio, em sua obra, atua discursivamente para produzir representações preconceituosas e racistas. Para compreender o funcionamento desse dispositivo narrativo que marca o encontro do cronista com as práticas religiosas afro-brasileiras, utiliza-se o conceito de representações de Roger Chartier (2002), segundo o qual os discursos não refletem simplesmente a realidade: eles a produzem, classificando e organizando o mundo social por meio de operações simbólicas capazes de moldar percepções e agir como instrumentos de poder.

Além disso, o estudo se fundamenta no conceito de racismo religioso formulado por Sidnei Nogueira (2020), que expressa de modo mais preciso a natureza estrutural e histórica da violência dirigida às religiões de matriz africana. Ao contrário da noção de “intolerância religiosa”, que sugere conflitos esporádicos, o racismo religioso revela um sistema de

dominação que hierarquiza culturas, desumaniza sujeitos negros e tenta apagar suas tradições, atingindo não apenas a fé, mas a própria integridade histórica e ontológica dessas comunidades.

Dessa forma, a pesquisa dialoga com o pensamento pós-colonial e com os estudos subalternos, entendendo que o racismo constitui lógica estruturante das relações sociais na modernidade (Grosfoguel, 2019). Assim, revisitar João do Rio sob essa perspectiva é um exercício de memória e reparação simbólica: ao evidenciar e entender como o racismo religioso foi inscrito na linguagem e nas representações literárias, este estudo contribui para o debate contemporâneo sobre visibilidade, reconhecimento e valorização das tradições afro-brasileiras. Essa discussão é ainda mais urgente diante do aumento atual de ataques a terreiros, destruição de objetos sagrados e perseguições escolares, fenômenos que revelam a persistência de imaginários raciais forjados historicamente.

A organização do trabalho estrutura-se em três capítulos que articulam o percurso histórico, o panorama literário e a análise crítica da obra.

O capítulo 1 reconstrói a trajetória histórica das práticas religiosas afro-brasileiras, examinando desde a formação desse universo cultural até os mecanismos de repressão e criminalização legitimados pelos Códigos Penais e pelo projeto de modernização urbana do Rio de Janeiro.

O capítulo 2 situa a discussão no campo das representações literárias. Antes de adentrar na análise do capítulo *No Mundo dos Feitiços* de João do Rio, estabelece-se um contraponto entre a literatura canônica, que reiterou estigmas raciais, e a literatura de resistência de autoria negra, situando João do Rio nesse campo de tensões e analisando o papel da crônica como instrumento narrativo do autor.

Por fim, o capítulo 3 desenvolve a análise crítica de *No Mundo dos Feitiços*. À luz do conceito de representação de Roger Chartier, analisa-se a narrativa de João do Rio para demonstrar como a construção discursiva do autor operou na estigmatização e no racismo religioso dirigido às comunidades de matriz africana.

2 CAPÍTULO 1: REPRESENTAÇÕES E REPRESSÕES DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS E CULTURAIS AFRO-BRASILEIRAS NO PROJETO MODERNIZANTE DO RIO DE JANEIRO

A formação do universo religioso afro-brasileiro constitui um fenômeno histórico complexo, marcado, simultaneamente, por processos de preservação e encontro cultural, mesmo que de forma assimétrica com mecanismos de repressão institucional. Desde o período colonial até as primeiras décadas do século XX, período que será analisado, as manifestações religiosas de matriz africana desenvolveram-se em um contexto de constantes tensões entre a resistência cultural e as estruturas de poder vigentes. Essa tensão foi gerada pela imposição de uma perspectiva eurocêntrica, marcada por um radical dualismo que, paradoxalmente, se associava à homogeneidade, à continuidade, a uma evolução unilinear e unidirecional, e à ideia de “progresso” (Quijano, 2005a).

O presente estudo investiga essa trajetória a partir de quatro momentos fundamentais. Inicialmente, analisa-se o processo de transplantação cultural forçada, decorrente do tráfico negreiro e as estratégias de resistência religiosa desenvolvidas pelas populações escravizadas e libertas. Nesse contexto, observa-se como elementos da cosmovisão africana eram ressignificados por meio de dinâmicas híbridas no encontro com a diversidade de tradições que conviviam na América Portuguesa, dando origem a manifestações e práticas religiosas originais em um eixo assimétrico de poder.

A seguir examina-se como as práticas afro-religiosas foram alvo de criminalização pelos Códigos Penais de 1830 e 1890. Essa repressão legal, a partir do século XIX, foi influenciada não apenas por questões morais e religiosas, mas também por concepções científicas emergentes na época e que contribuíram para estigmatizar essas manifestações, institucionalizando saberes dominantes e marginalizando saberes subalternos.

O terceiro momento de análise concentra-se no papel dos discursos científicos e midiáticos do século XIX na construção e propagação de representações estereotipadas sobre as práticas religiosas afro-brasileiras. Intelectuais e veículos de imprensa da época contribuíram para a disseminação de uma visão inferiorizada dessas manifestações culturais.

Por fim, o estudo se desdobra sobre o impacto das reformas urbanísticas do Rio de Janeiro no início do século XX sobre as comunidades negras praticantes dessas religiões. O projeto de modernização da então capital federal, inspirado em modelos europeus, operou uma marginalização espacial dessas expressões culturais, relegando-as às periferias da cidade e do imaginário social.

2.1 FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E REEXISTÊNCIA DA MATRIZ CULTURAL RELIGIOSA AFRICANA E SUAS PRÁTICAS NA AMÉRICA PORTUGUESA

As pessoas transplantadas para o Brasil ao longo de quatro séculos de tráfico negreiro vinham de regiões diversas da África que, por sua vez, abrigavam grupos étnicos e culturais diversificados. Os primeiros grupos de africanos escravizados, oriundos da Guiné surgiram no século XVI; já no século XVII, foram trazidas pessoas do Congo e de Angola. No século XVIII, os habitantes da Costa da Mina se destacaram; e, de 1770 a 1850, ocorreu o Ciclo da Baía do Benin (Silva, A.C., 2003). Essas delimitações de tempo e recorrência não são bem nítidas, pois havia grupos trazidos da África de forma irregular boa parte do tempo, como ocorreu após a proibição do tráfico.

[...] para esses sequestrados e arrastados para a América, o desenraizamento violento e traumático, a experiência e a violência da racialização e da escravidão implicaram obviamente em uma não menos maciça e radical destruição da subjetividade prévia, da experiência prévia de sociedade, de poder, de universo, da experiência prévia das redes de relações primárias e societárias (Quijano, 2005b, p.17).

Assim, o tráfico de negros implementou na colônia portuguesa a convivência de indivíduos das mais diversas áreas geográficas e culturais africanas. Relações até então impensáveis no continente africano ocorreram após a travessia. Dessa forma, indivíduos com cultura animista se uniram a outros de origem muçulmana, angolanos e nagô, misturando-se entre si, resultando, entre outros fenômenos, em práticas sociais, culturais e fenômenos religiosos que não eram propriamente idênticos em África e, ao mesmo tempo, não se alinhavam aos padrões determinados pelo sistema religioso promovido pela Igreja Católica (Póvoas, 2006).

Sendo o catolicismo a fé oficial do Estado português, estar distante desta fé se mostrava como um risco de se tornar um herege, ao mesmo tempo em que se tornava inimigo do rei. O escravizado, que não havia sido batizado na África antes de partir, deveria ser evangelizado na sua chegada, aprender as orações e ser batizado. O fato é que muitos senhores brancos estavam mais interessados na força física dos negros do que na salvação de suas almas. Ao mesmo tempo, não apreciavam a incorporação dos negros ao cristianismo, pois a igualdade religiosa poderia comprometer seus privilégios sociais (Silva, V.G., 2005; Bastide, 1971).

Paralelamente a isso, o sacerdócio na América Portuguesa era assimilado mais como uma profissão do que como uma vocação religiosa. Muitos clérigos católicos constituíam famílias e mantinham outras atividades econômicas paralelas, além de, em diversos casos,

assumirem cargos políticos quando preciso. Somado a isso, havia ausência de bispos e a extensão territorial das dioceses dificultavam ainda mais o exercício eficaz das obrigações pastorais, tornando as visitas eclesiais raras e a fiscalização quase inexistente (Bastide, 1971; Hoornaert, 2008).

Assim, os africanos traficados para a América Portuguesa e seus descendentes criaram novas maneiras de estabelecer solidariedade e construir uma identidade coletiva, conforme as novas circunstâncias lhes proporcionavam essa possibilidade. Grupos mais amplos foram ganhando autoconsciência no convívio na senzala, nos grupos de trabalho, nas semelhanças linguísticas, lugares de procedência, entre outras formas. Essas alianças foram fundamentais tanto para a criação e preservação de espaços rituais quanto para o aprimoramento e a complexificação dessas práticas (Parés, 2018).

Segundo Daibert Junior (2020), o viajante e escrivão da Saxônia, Zacharias Wagener, esteve na América Portuguesa entre os anos de 1634 e 1641, deixando registros valiosos sobre a vida colonial. Em um desses registros, descreve a reunião de um grupo de escravizados que, de maneira rara, recebia permissão para, aos domingos, passar o tempo com seus iguais. Wagener presenciou uma dança liderada pelos cativos, acompanhada do consumo de uma bebida quente, e nela enxergou indícios de desordem, tumulto e selvageria, algo que o surpreendeu ainda mais por acontecer em um dia santo. A partir de sua ótica etnocêntrica, não foi capaz de compreender a dimensão simbólica e sagrada que estruturava aquele momento. Como analisa Daibert Junior (2020, p. 21-22), o que Wagener presenciou foi, na verdade, um ritual de calundu, conduzido pelos escravizados que, “por meio do raro movimento livre dos seus corpos, recriavam valores e significados religiosos ancestrais de sua terra natal”.

Essas danças, juntamente com os cantos e sons dos instrumentos, organizavam os rituais e facilitavam o transe de incorporação, de acordo com a tradição centro-africana (Daibert Junior, 2020). Essas cerimônias, chamadas de calundus, praticadas no período colonial entre os séculos XVII e XVIII, tiveram uma natureza que “era eminentemente terapêutica, na medida em que um sacerdote, o (a) “calunduzeiro (a)”, curava indivíduos doentes mediante a consulta a espíritos” (Marcusi, 2018, p. 21).

Havia, no entanto, setores em que o trânsito religioso entre negros era mais aceito, principalmente por colonos e sacerdotes que se alinhavam com a Reforma Tridentina e buscavam aproximar os negros à religião do Estado. As irmandades, que serviram como uma forma de inclusão dos negros no catolicismo, surgiram em Portugal pelo menos no século XIII. Essas associações, embora aceitassem membros do clero, eram majoritariamente compostas por

leigos e se dedicavam a obras de caridade, tanto para seus integrantes quanto para necessitados não associados (Souza, 2002; Reis, 1991).

Os negros, não sendo aceitos nas irmandades dos brancos, formaram suas próprias associações religiosas, que eram organizadas de acordo com a cor da pele e a condição de cada indivíduo, seja escravizado ou liberto. Assim, as irmandades de homens negros³ foram um importante espaço para catequizá-los e garantiram, ainda, uma maior sociabilidade, autonomia e ajuda mútua entre eles. Embora a catequese mediada pelos santos católicos tenha tido algum impacto, os negros reinterpretaram essas práticas religiosas. Assim como os indígenas, muitos mantiveram suas crenças tradicionais, mesmo se considerando cristãos. “Portanto, a enorme separação social entre brancos, negros e índios não significou que suas tradições culturais se mantivessem impermeáveis umas às outras” (Silva, V.G., 2005, p. 42).

A confraria, criada para estabelecer a catequese, desempenhou um papel crucial na ajuda mútua, socialização, aquisição de alforrias e, principalmente, na formação de uma estrutura organizada, essencial para a fundação dos primeiros templos de candomblé (Dias, 2019; Bastide, 1971).

Formas organizacionais da população negra, como o exemplo das irmandades, aliadas à expansão urbana e ao crescimento do número de negros livres, pardos e escravizados urbanos que circulavam com maior liberdade em comparação aos escravizados das fazendas, criaram condições ideais para o florescimento de expressões religiosas autônomas. As residências dessa população, situadas em sobrados e abrigos coletivos, transformaram-se em locais de encontro e adoração, onde ocorriam festividades incipientes, a construção de altares e a preservação de recipientes e imagens sagradas (Silva, V.G., 2005).

Foi nesse contexto que, na primeira metade do século XIX, surgiram os primeiros terreiros baianos, inicialmente organizados por grupos africanos de mesma origem étnica. Progressivamente, esses espaços passaram a acolher negros de diversas procedências e, mais tarde, crioulos, pardos e brancos, transformando a “família de santo” numa comunidade religiosa que superava as divisões étnicas originais. Através da iniciação, marcada pela adoção de um nome africano e por um duplo compromisso (com a divindade pessoal e com o líder espiritual), consolidou-se uma rede de terreiros unidos por laços religiosos. Com origem nos povos *iorubás*, o candomblé, inicialmente trazido da Nigéria, incluiu variações de outros grupos

³ As irmandades negras, conforme Oliveira, eram corporações leigas com regimentos próprios, cargos definidos (como juiz, escrivão e tesoureiro) e funções administrativas que organizavam a vida devocional, os auxílios comunitários e as obrigações religiosas dos membros. Estruturadas por critérios de “nação” ou vínculos étnicos, garantiam relativa autonomia aos africanos e crioulos na gestão de suas práticas e identidades coletivas (Oliveira, 2008).

culturais vindos da África, tais como os *ewe* (*gêges*) do Benin, Angola-Congo e outros ramos bantos (Nascimento, 2016; Silva, V.G., 2005; Parés, 2018).

No candomblé, rituais fundamentais como o “despacho” ou “padê” de Exu são realizados antes de qualquer celebração pública. Esses rituais invocam o mensageiro dos orixás, essencial para a interação entre divindades e humanos, além de atuar na manipulação das energias mágicas. Outro pilar é a adivinhação por meio do “jogo dos búzios”, que possibilita a Exu de mostrar o destino e oferecer soluções para questões do dia a dia. A figura de Exu trazida da África ganhará características novas na nova terra, ora sendo envolvida a uma percepção negativa, ora positiva no ritual. Já as cerimônias públicas são caracterizadas pela incorporação dos médiuns pelos orixás, sendo a dança, a música dos atabaques e a estética das vestimentas e da decoração do terreiro componentes essenciais para o êxito ritual. Essa riqueza ritualística, que inclui a oferenda de alimentos, o sacrifício de animais e o uso de folhas sagradas, não apenas auxilia na ligação com o sagrado, mas também proporciona reconhecimento aos praticantes e terreiros (Capone, 2004).

Uma outra tradição religiosa que viria a ser transportada, através dos escravizados, foi o Islã. O islamismo foi trazido ao Brasil no final do século XVIII por escravizados das regiões islamizadas da África. Mesmo diante de pouca autonomia em solo brasileiro, muçulmanos livres fundaram escolas e casas de oração e, na dianteira da preservação da fé, estavam sacerdotes que conheciam o árabe e o Alcorão, esses recebiam o nome de *alufás*. No entanto, esta tradição religiosa não deixou de se transformar em um islã aculturado nas diversas regiões do Brasil nas quais se instalou, transformado pelo catolicismo de um lado e pelo candomblé de outro; no Rio de Janeiro, por exemplo, em inícios do século XX, havia um islã misturado com o candomblé (Ribeiro, 2011).

No campo religioso afro-brasileiro, apesar da diversidade e das misturas rituais, consolidou-se um discurso, difundido por praticantes e pesquisadores, que diferenciava cultos “puros” (nagôs) de “degenerados” (bantos e outros hibridismos). Essa visão, influenciada por estudiosos como Nina Rodrigues, legitimava a supremacia iorubá (nagôs da Bahia) como a “verdadeira tradição africana”, desvalorizando outras contribuições africanas, como as bantas, e associando cidades como Rio de Janeiro e São Paulo à “macumba”, vista como um culto “degenerado” pela sua mistura de tradições bantas, indígenas e espiritismo europeu (Capone, 2004).

Convivendo com a tradição islâmica e o candomblé, no Rio de Janeiro em início do século XX, a macumba guardava semelhanças com a cabula, tendo à frente do culto um líder chamado de *embanda*, *umbanda* ou *quimbanda*. As iniciadas recebiam o nome de filhas-de-

santo, herança do ritual *jeje-nagô* ou médiuns, influência do espiritismo. Dentro da macumba, entidades como orixás, inquices, caboclos e santos católicos eram organizados em falanges ou linhas, tais como a Linha da Costa, de umbanda, de quimbanda, de Mina, do Congo, do Mar, de Caboclo e outras. Quanto mais dessas linhas um pai-de-santo conhecesse e cultuasse, maior era seu prestígio e poder ritual. Essa grande variedade de tradições reunidas sob o nome de *macumba* ajudou a popularizá-la (Silva, V.G., 2005).

Já a umbanda, emergiu como religião organizada entre as décadas de 1920 e 1930, resultado da fusão do espiritismo kardecista (praticado pela classe média) com tradições afro-brasileiras, incluindo o culto a entidades africanas, caboclos e santos populares. Liderados por Zélio de Moraes, os kardecistas buscaram legitimar essa síntese, eliminando elementos considerados “bárbaros” (como sacrifícios de animais e danças) e incorporando conceitos como carma e evolução espiritual, sem abrir mão da comunicação com os espíritos. O Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, em Niterói, é um exemplo dessa estruturação, com destaque para a centralidade de caboclos e pretos-velhos como entidades mediadoras (Silva, V.G., 2005). Essa mudança demonstra o esforço de adaptação ao cenário urbano-industrial da época, formulando um hibridismo com característica nacional, formado pela procura por respeitabilidade social e pela influência do ideal kardecista da caridade (Negrão, 1993).

Esse hibridismo realizou-se através do discurso racional e “científico”, distanciando-se das práticas estigmatizadas com intuito de transitar em meio ao pensamento hegemônico (Silva, V.G., 2005). Entretanto, a umbanda, longe de ser uma religião homogênea, enfrentou tensões internas em que a moralização de seu discurso se chocava com a cobrança por serviços e a prática de “demandas”. Essa dinâmica expõe um dilema entre sua ética cristã-kardecista e suas raízes mágico-afro-brasileiras, colocando-a “entre a cruz e a encruzilhada”, um constante balanço entre a legitimação social e a preservação de suas tradições (Negrão, 1993).

Para os praticantes das religiões afro-brasileiras citadas, a magia é vista como parte inseparável da religião. Eles acreditam que as divindades podem intervir no universo para ajudar seus seguidores, seja para resolver questões materiais ou espirituais. Além disso, a habilidade de manipular essas forças místicas por meio de “feitiços” ou trabalhos mágicos também confere poder e prestígio aos iniciados. Entretanto, a relação entre magia e religião emergiu como um ponto central de discussão e legitimação em meio à repressão (Capone, 2004).

Como veremos no capítulo 3, João do Rio, na obra *As religiões no Rio* (1904), emprega o termo feitiçaria de forma depreciativa para descrever as práticas religiosas afro-brasileiras, uma constante nas instâncias repressivas desde os primeiros tempos de colonização. Assim,

intelectuais da umbanda e do candomblé, ainda na primeira metade do século XX, buscavam distanciar as práticas umbandistas e do candomblé da feitiçaria ou da magia negra.

Como parte desse esforço de distinção, Leal de Souza descreveu a magia na umbanda como uma prática alinhada às forças da natureza, voltada para neutralizar ou desfazer ações maléficas. Ele estabeleceu uma distinção clara entre a chamada magia negra, que, segundo ele, era amoral e muitas vezes baseada apenas na experiência empírica, e a magia branca, característica dos umbandistas, que seria ética, regulada e orientada para o bem. Para Leal, o propósito central da umbanda era a caridade, e a magia se integrava completamente a essa ética cristã, funcionando como instrumento para promover o bem ou desfazer o mal. Mesmo quando não ligada diretamente aos atos de caridade, a magia serviria para preparar adequadamente o espaço onde essas ações caritativas se realizariam (Isaia, 2012).

Nina Rodrigues, Querino e Arthur Ramos estabeleceram uma diferenciação entre as práticas religiosas do candomblé e a feitiçaria. Nina Rodrigues, inicialmente, reconheceu a coexistência de papéis como feitiçeiro, adivinho, sacerdote, médico e sábio no pai-de-santo, mas, posteriormente, traçou uma distinção clara, relegando a feitiçaria a uma categoria de cultos “menos puros”. Manuel Querino distinguiu atos mágicos em “positivo” (ebó), para fins benéficos, e “negativo” (feitiço), com objetivos de causar dano. Arthur Ramos aprofundou essa diferenciação, categorizando feitiços diretos e simbólicos (ebó ou despacho), e defendeu as religiões afro-brasileiras contra acusações de charlatanismo, argumentando que a doença tinha uma causa sobrenatural para o “homem primitivo” e que esses saberes terapêuticos eram distintos do charlatanismo. Esses esforços visavam defender as religiões afro-brasileiras diante de leis que as acusavam de práticas antissociais (Capone, 2004).

Exu, figura central nas religiões afro-brasileiras, é compreendido como mensageiro divino, guardião dos caminhos e mestre da magia. Entretanto, sua manifestação revela uma natureza complexa e ambígua: além de ordenar e comunicar o sagrado, também pode expressar traços de vaidade, desejo e vingança. Essa ambiguidade, que o torna responsável tanto por acordos quanto por rupturas e desordens, levou muitos a temerem seu poder, quando, no contato com o catolicismo, sua imagem passou a ser associada à figura do diabo (Sampaio; Lages; Campos, 2025).

As autoras aprofundam essa reflexão ao evidenciar que a representação visual de Exu também foi alvo de interpretações distorcidas e moralmente carregadas:

Sua iconografia iorubá é um falo ereto, representando a sexualidade ligado a fertilidade, à potencialidade, à criatividade, mas foi associada pelos europeus que chegaram à África ao diabo dos judeus e dos cristãos. Associando sua imagem aos mitos que apresentam o caráter ambíguo do deus fálico, os

missionários, espantados com tal conjunto, fizeram dele o símbolo do mal e da perversidade (Sampaio; Lages; Campos, 2025, p. 118).

Isso levou à “dissimulação estratégica” de sua importância por parte das elites, intelectuais do culto e dos antropólogos (no caso do candomblé). Na umbanda “embranquecida”, houve um afastamento de certas práticas de origem africana e uma aproximação com o kardecismo, o que levou a uma rejeição da imagem de Exu como símbolo de uma “África atrasada”, negando em um primeiro momento e depois reinterpretando-o, levando à divisão entre Exus “batizados” e Exus “pagãos”. Esse movimento buscou ocultar e ressignificar elementos que poderiam provocar críticas, reforçando, assim, a legitimidade dos terreiros como espaços da “verdadeira” religião (Capone, 2004).

Exu voltaria a ser incorporado ao ritual do candomblé de forma positiva por intelectuais a partir de Édison Carneiro na década de 40. Em *Candomblés da Bahia* (1948), o antropólogo ressignificou o ritual do padê (ou despacho), antes visto como um meio de afastar uma divindade maléfica, destacando Exu como um mediador entre os humanos e os orixás. Posteriormente, Juana Elbein dos Santos, em *Os Nagô e a Morte* (2002), consolidou uma nova perspectiva ao descrever Exu (Èṣù) como um princípio dinâmico essencial no candomblé nagô, enfatizando seu papel como força comunicativa e estruturante do cosmos. Sua obra tornou-se referência fundamental, redefinindo a imagem de Exu tanto nos estudos acadêmicos quanto nas práticas religiosas (Capone, 2004). Nos anos 1950, o movimento de reafirmação da africanidade na umbanda ganhou maior destaque através da figura de Tancredo da Silva Pinto, conhecido como Tatá Tancredo. Como sacerdote da umbanda omolocô, ele desempenhou um papel fundamental na valorização de Exu e de ritos de matriz africana, consolidando essa perspectiva em uma série de publicações (Nogueira, 2020).

Nesse breve balanço, é possível perceber que a cultura religiosa de matriz africana não foi reproduzida fielmente na nova terra; seus cultos e práticas foram condicionados pela sua cultura e a repressão, dando origem a uma grande variedade de manifestações que aqui encontram espaço específico através do contato com o catolicismo. A multiplicidade de práticas e cultos religiosos foram intermediados pelas relações sociais desiguais entre eles, bem como pelas tradições dos povos originários e, mais tarde, mas não menos relevante, pelo espiritismo de Kardec (Prandi, 1996). E mesmo a busca por uma religião “pura” e idealizada, a exemplo do candomblé nagô, tem seus efeitos transformadores na criação do novo.

Os cultos afro-brasileiros eram identificados como feitiçaria e, como esta era proibida em Portugal, as leis reais foram aplicadas no Brasil contra as reuniões negras, vistas como demoníacas devido às músicas, danças e possessões (Bastide, 1971). A perseguição e a

discriminação enfrentadas pelos africanos no contexto da escravização levaram-nos a desenvolver estratégias, as quais reforçavam o caráter sigiloso inerente às religiões de matriz iniciática.

Entretanto, a aproximação entre signos africanos e cristãos não deve ser entendida apenas como ocultação, mas como um processo ativo de ressignificação e de ampliação do repertório ritual, em chave híbrida (Parés, 2018). Nesse sentido, o hibridismo pode ser compreendido como uma dinâmica de reinscrição cultural, na qual tradições minoritárias reelaboram elementos dominantes sem perder sua agência, um movimento que, como observa Bhabha (1998), rompe com a ideia de uma tradição fixa ou pura.

A tradição dos subalternos se reinventa nas fissuras do poder, forjando novas possibilidades, mesmo em contextos de opressão. Seus saberes religiosos foram reorientados como estratégias de agência: escravizados e libertos não apenas preservaram, mas reinscreveram práticas africanas no próprio sistema que buscava aniquilá-las, transformando-as em instrumentos de negociação e sobrevivência.

Como explica Sweet (2007), os saberes religiosos dos escravizados da parte centro-ocidental da África trazidos para a América Portuguesa não se limitaram ao culto privado. Na verdade, tornaram-se um importante instrumento de resistência na vida precária que levavam. Mesmo em pequeno número, escravizados e libertos não apenas comercializavam gêneros alimentícios, mas também negociavam “serviços religiosos”. Eles eram procurados por senhores brancos, que lhes pagavam por práticas de adivinhação e cura, tanto para si mesmos quanto para seus cativos. E, embora os escravizados tivessem certas oportunidades econômicas, graças aos seus conhecimentos religiosos, havia senhores que obtinham grandes lucros com esse trabalho.

Em 1705, um homem chamado Domingos Coelho foi acusado de alugar o seu escravo Domingos para adivinhar e curar nas casas de muitos homens brancos da Baía. Várias pessoas testemunharam que Domingos curava e adivinhava com a concordância do seu senhor e dividia com ele os seus rendimentos (Sweet, 2007, p. 183).

Os brancos se apropriavam de escravizados com poderes religiosos com a intenção de lucrar com seus serviços. Isto demonstra que havia uma alta demanda por adivinhos e agentes de cura, ou seja, havia por parte de muitos a crença na possibilidade de cura ou algum tipo de adivinhação advindas dessas práticas de matriz africana (Sweet, 2007). A partir do universo mental religioso da diversa população que coexistia na América Portuguesa, forças espirituais poderiam ser despertadas por especialistas religiosos (Reis, 2006).

No fim do século XVII, com a vinda de escravizados da Mina, foram introduzidos novos meios de se chegar à cura e a adivinhações. Dentre os elementos, o mais utilizado era um cesto grande, que poderia conter substâncias naturais com poderes espirituais, como: pós, ossos, conchas, cabelos, dentes, entre outros (Sweet, 2007). Na procura por soluções “sobrenaturais, aproximava-se, pois, esta terapêutica popular da feitiçaria. Curavam-se doenças, insolações, incômodos como dores de dentes; mas também se curavam feitiços” (Souza, 2005, p. 137).

A religiosidade afro-brasileira pode ser compreendida como um conjunto de práticas voltadas à sustentação da vida e à manutenção do equilíbrio entre o mundo visível e o espiritual. Tais práticas, mediadas por rituais de cura, proteção e feitiçaria, têm como objetivo não apenas a prevenção de males, mas também a promoção da prosperidade e do bem-estar. Nessa concepção, a experiência religiosa ultrapassa a busca pela salvação eterna, articulando-se como forma de garantir a continuidade e a harmonia da existência neste mundo (Sampaio; Lages; Campos, 2025, apud Parés, 2018).

Agentes históricos referidos em fontes como “curandeiros”, “feiticeiros”, adivinhadores, entre outros, normalmente estavam ligados a um ou mais cultos organizados por negros, como os citados anteriormente. Entretanto, como explica Reis (2006, p.64) “também, com frequência exerciam esses misteres em casa, dando consultas sem compromisso de exclusividade com uma casa de culto” de forma mais autônoma ou vinculada à administração do senhor. Por terem um vasto conhecimento e perícia em rituais, plantas, adivinhações, ofícios de cura e em estabelecer contato com o mundo dos espíritos, despertavam interesse de muitas pessoas dos mais diversos extratos sociais.

Dessa forma, trato nesse trabalho como práticas religiosas afro-brasileiras toda essa abrangência de conhecimento, rituais dominados e praticados por negros que de forma diversa são nomeados por fontes inquisitoriais, jornais, leis e a literatura. Privilegio, assim, justamente a capacidade de agência da prática religiosa negra em criar, adaptar e manter sistemas complexos de conhecimento transitando em diversas esferas sociais, mesmo sob a repressão em toda trajetória da escravização, e mesmo após a abolição.

2.2 ENTRE A CURA E O CRIME: CRIMINALIZAÇÃO DOS OFÍCIOS DE CURA E “FEITIÇARIA” NOS CÓDIGOS PENAIIS (1830-1890)

A estruturação da América Portuguesa nos primeiros tempos foi marcada pela tentativa de inserir, em um primeiro momento, os povos originários; depois, os africanos escravizados, ao corpo religioso do colonizador, desse modo implementando hierarquias e formas de

submissão através da catequese. O catolicismo era a religião oficial do Estado, então estar distante da fé promovida pela Igreja era um risco de se tornar um herege e ao mesmo tempo um inimigo do rei.

Um dos tribunais mais violentos e arbitrários foi a Santa Inquisição. Esta Instituição foi estabelecida pela Igreja na Europa para punir práticas mágicas consideradas bruxaria, feitiçaria ou outras práticas pagãs. Do ponto de vista da Inquisição, o feiticeiro era uma figura que usava poderes sobrenaturais para subverter a ordem divina e social. Esta estrutura não só legitimou a perseguição religiosa, mas também o domínio dos povos africanos cujas crenças foram demonizadas como uma ameaça à civilização cristã. A Igreja muitas vezes atribuiu essas práticas à influência demoníaca; assim, contra o acusado, a Igreja introduziu um procedimento pelo qual o réu, se considerado culpado, acabaria por ser queimado até a morte em praça pública (Silva, V.G., 2005).

No Brasil Colonial, diferentemente do que ocorria na Europa, não se estabeleceu formalmente um tribunal da Inquisição. Ainda assim, o Santo Ofício realizou visitas a determinadas regiões da colônia, com o objetivo de inspecionar a ortodoxia da fé e os costumes locais. Coube aos clérigos e autoridades eclesiásticas residentes a função de vigiar, denunciar e corrigir os comportamentos considerados desviantes entre os habitantes da América Portuguesa. A distância entre a metrópole e a colônia, contudo, não impediu a imposição de castigos, penitências e outras formas de punição àqueles acusados de práticas tidas como heréticas (Sampaio; Lages; Campos, 2025).

As práticas religiosas dos africanos transportados como escravizados para a Colônia portuguesa foram por muito tempo retratadas não só pelos inquisidores, mas também pelos viajantes europeus, como o caso já descrito de Zacharias Wagener, que identificou no calundu formas profanas e atrasadas de religiosidade. A construção do imaginário sobre o negro neste primeiro momento é fruto de um saber que tem como ponto de partida a matriz religiosa cristã católica oficial, estabelecendo uma distinção clara entre o que é sagrado e o que é profano. De acordo com a análise de Nogueira:

[...] nas colônias a dominação não pode ser disfarçada e se expressa de maneira irrestrita, inviabilizando qualquer movimentação política que se aproxime de uma sociedade civil. Diante da situação colonial, a violência dispensa a necessidade de legitimação, já que o Outro – este objeto não é mais visto nem tratado como extensão do Eu (Nogueira, 2020, p. 28).

Ao que indica Silva, V.G. (2005), as religiões africanas são caracterizadas pela crença em deuses e antepassados, e isto continua a ser verdade até hoje. Elas também são uma religião baseada na magia, ao manipular pedras, ervas, amuletos e outros itens; os sacerdotes realizavam

sacrifícios de animais, orações secretas, acreditando que poderiam contatar os deuses e ancestrais, prever o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e mudar a vida das pessoas.

O catolicismo vivido⁴, por sua vez, aproximava-se da mentalidade mágica ao mesmo tempo que se distanciava do que pregava a ortodoxia, pois os portugueses vindos da Europa já possuíam uma devoção aos santos e usos de objetos religiosos, bem distante dos ditames propostos pela reforma tridentina, aproximando-se das práticas mágicas de matriz africana. Assim, fitas, bentinhos, medalhas, água benta e imagens de santos eram utilizados de forma constante fora do uso litúrgico desses objetos. “O catolicismo, nessa época, é uma religião profundamente mística e mágica” (Silva, V.G., 2005, p. 21).

Em uma segunda visitação do Santo Ofício na América Portuguesa, foi constatada uma prática de adivinhação com a chave e o livro de horas de Nossa Senhora, na qual três mulheres estavam envolvidas: Ana Coelha, Madalena de França e Maria da Penhosa. A prática consistia em revelar o paradeiro de objetos roubados. Assim utilizava-se o livro de horas de Nossa Senhora e dentro dele colocava-se uma chave de cadeado, com uma parte maior para fora. O livro era fechado, segurava-se a chave com um dedo e a outra extremidade era entregue a uma criança para que a segurasse. Com o livro suspenso no ar, os nomes dos possíveis ladrões eram ditos um a um até que o livro girasse, indicando o culpado. Para que o ritual surtisse efeito, era preciso ainda mencionar tais palavras: “Eu te esconjuro da parte de Deus e da Virgem Maria pela virtude destas horas que me digas quem tomou tal coisa ...” (Souza, 2005, p. 161).

Como é possível perceber, embora a hierarquia católica tenha se posicionado contra todas as religiões não cristãs e a desvios de colonos católicos, rebaixando-as à condição de idolatria, superstição e feitiçaria, na prática, muitas vezes era a realidade da religiosidade praticada pelos fiéis. Na região nordeste, nas Minas e no restante da Colônia são frequentes as queixas contra indivíduos que recorriam aos feiticeiros e feiticeiras, especialmente quando os exorcismos da Igreja e os remédios caseiros não surtiavam efeito na cura de diversas doenças e enfermidades (Mott, 1997).

Diversos padres e frades foram acusados pelo Tribunal da Santa Inquisição por encaminhar fiéis a sacerdotes de cultos africanos acreditando que esses ofereciam melhor assistência para certas enfermidades físicas e emocionais. Essa prática revela uma colaboração

⁴ O catolicismo é aqui pensado a partir do conceito de “religião vivida”, formulado no contexto da virada empírica na sociologia da religião e voltado a compreender o fenômeno religioso tal como é experimentado no cotidiano. Diferentemente da religião institucional ou normativa, a religião vivida refere-se às práticas, significados e modos de crer construídos pelas pessoas dentro e fora dos espaços oficiais, abrangendo experiências dispersas na vida social, na cultura e na subjetividade dos fiéis (Adam, 2019).

entre especialistas de diferentes tradições religiosas, como no caso do frade carmelita Frei Luís, conhecido exorcista em meados do século XVIII. Quando chamado para atender casos de negros considerados possuídos por demônio, ele os remetia a um sacerdote angola confiável, igualmente experiente em rituais de incorporação. Esse comportamento levou à prisão de Frei Luís pelo Santo Ofício na Bahia. O frade justificou-se perante os inquisidores, alegando que não possuía habilidade para lidar com demônios africanos, mas apenas com demônios europeus (Mott, 1997; Reis, 2006).

Dessa forma, a magia esteve próxima da população da América Portuguesa, protegendo-a de conflitos e, em outras ocasiões, refletindo as tensões insuportáveis que persistiam em seu cotidiano. Ela auxiliou a segurar o amante, matar o oponente, afastar invejas, lutar contra opressores e também criar uma identidade cultural (Souza, 2005). Dentre as mais variadas formas de magias realizadas, podemos citar: curas, benzeduras, adivinhações, mandingas e encantamentos, onde “todas as camadas sociais se viam à volta com esses tipos de práticas, sendo sujeitas a objeto delas” (Souza, 2005, p. 194).

O repertório extenso das práticas mágicas e crenças africanas tornaram-se formas de resistência contra a opressão, proporcionando maior sociabilidade, benefícios econômicos e curas terapêuticas. Esses elementos ajudaram a consolidar uma identidade cultural em uma sociedade profundamente excludente. A aceitação, ainda que indireta da feitiçaria e das curas africanas pelos colonizadores, representava um reconhecimento implícito da força e da validade das práticas religiosas de matriz africana. Tal fenômeno contribuiu significativamente para a recriação e manutenção de um universo cultural e espiritual africano em solo brasileiro. O caso de Francisco Dembo é um exemplo de como esses conhecimentos foram utilizados em benefício dos escravizados.

Em 1630, na Bahia, o agente de cura foi chamado para examinar a saúde de uma escravizada chamada Catarina, pertencente a Francisco de Almeida. O objetivo era determinar se ela estava realmente doente ou apenas grávida. Dembo diagnosticou que Catarina estava enferma devido à feitiçaria e removeu alguns pós de debaixo de seu braço, alegando que eram a causa da doença, recebendo pagamento pelo tratamento. Mais tarde, porém, descobriu-se que Catarina estava grávida e provavelmente se recuperaria sem sua intervenção. Apesar disso, a atuação de Dembo trouxe vantagens financeiras para ele e também para Catarina, que foi dispensada de trabalhos e sofrimentos, pelo menos temporariamente (Sweet, 2007).

As práticas terapêuticas tradicionais na extensão da vida cotidiana, por vezes, contrastavam com a visão ocidental pregada pela Igreja Romana. Na perspectiva da Igreja, a feitiçaria correspondia a um ato de maldade e um pecado, associado à obra do diabo. Em grande

parte do continente africano, essas práticas eram vistas de forma mais ambígua, pois os poderes religiosos de um mesmo indivíduo podiam ser utilizados para uma série de fins positivos, o que restaurava a harmonia e o equilíbrio de indivíduos e comunidades, como para provocar danos e fazer coisas maldosas (Sweet, 2007).

Segundo Bastide (1971), o uso da magia foi impulsionado pela angústia diante do “estranho e desconhecido”. Quando os primeiros colonizadores europeus chegaram ao Brasil, depararam-se com um cenário de medicina precária e ainda traziam consigo uma visão religiosa profundamente marcada por superstições. Essa combinação de fatores fez com que a magia se tornasse uma resposta comum, estabelecendo-se como padrão cultural naquele contexto.

A falta de médicos, cirurgiões e boticários no período colonial, mesmo nas principais cidades e portos, fazia com que os doentes buscassem remédios, como ervas e emplastros; esses, não surtindo efeito, fazia com que eles procurassem especialistas em cura alternativa. Os africanos, com seus conhecimentos de magia curativa, influenciavam até mesmo os senhores brancos, mantendo algumas de suas práticas originais, ainda que misturadas por vezes aos processos dos feiticeiros europeus (Bastide, 1971).

As tradições afro-brasileiras de manipulação de ervas e raízes não se restringiam às práticas populares, mas também se entrelaçavam com a medicina oficial da época. Conforme demonstrado por Nogueira (2016), a partir de denúncias religiosas do século XVIII em Minas Gerais, existia um complexo sistema de crenças e curas, especialmente nos calundus, rituais liderados por africanos de origem centro-ocidental, como os “congos” e “angolas”. Nessas cerimônias, ervas e raízes eram utilizadas tanto para fins terapêuticos quanto rituais.

Esses casos revelam a atuação de diversos agentes de cura. O Barra, por exemplo, empregava gamelas cheias de água e raízes para “curar feitiços”. Já Luzia Pinta oferecia calundus, utilizando trajes especiais e ervas em seus rituais. Para se resguardar de acusações de práticas “gentílicas”, Luzia afirmava que seus tratamentos se limitavam à administração de vomitórios feitos de farinha, butua e pau-santo, com o intuito de expulsar feitiços. Antônio Congo, outro calunduzeiro, conseguiu tratar uma escravizada doente usando a butua, resultando na expulsão de ossos, um sinal interpretado como a remoção de malefícios. Por fim, Domingos da Silva diagnosticava feitiços por meio de “danças e calundus” e prescrevia “purgas, ajudas e banhos” à base de ervas. Suas práticas foram consideradas compatíveis com o conhecimento médico da época, o que o levou a ser absolvido pelos clérigos (Nogueira, 2016).

Luzia Pinta e Antônio Congo empregavam a butua (também conhecida como abutua ou parreira brava) e o pau-santo em seus tratamentos, tanto individuais quanto coletivos. Essas substâncias eram reconhecidas e utilizadas por curadores oficiais, a exemplo do cirurgião

português Gomes Ferreira, que registra em seu livro *Erário Mineral* diversas vezes os “pós” e “raízes” dessas plantas como ingredientes para variadas receitas (Nogueira, 2016).

A utilização das plantas para o tratamento das enfermidades, ou mesmo para a manutenção do ritual nas tradições afro-brasileiras, faz parte de uma epistemologia que diverge da filosofia disseminada pela sociedade ocidental. Os agentes citados acima trafegavam em um campo de saber que percebe a vida humana de forma integrada com a natureza, na qual a cura física está relacionada com a vida espiritual.

A vida das religiões afro brasileiras é a própria vida da natureza, todos os Orixás, Inquices, Vodúns, Caboclos estão ligados a um elemento natural e se expressam através dele. Nessa mística, o ser humano é parte integrante de um todo complexo natural, assim como são as pedras, as matas, as águas e outros elementos, porque não há distinção entre o que é humano e o que é natureza (Botelho, 2010, p. 1).

Botelho (2010) argumenta que, no conhecimento eurocentrado, o papel do homem é dominar toda a natureza, utilizando-a apenas para seus próprios fins. Por sua vez, a tradição religiosa afro-brasileira, com conhecimento holístico, oferece contribuições significativas para a sociedade brasileira, especialmente no que diz respeito ao uso e à preservação das florestas. Além disso, a cultura africana no Brasil contribuiu para o enriquecimento do conhecimento sobre ervas na sociedade. O contato com outras culturas, como os povos originários e europeus, resultou na formação de um saber diversificado sobre folhas.

Na cultura de matriz africana, a tradição oral sistematiza e transmite o conhecimento de geração em geração. Dessa forma, o saber sobre as plantas, entre outros, constitui um conhecimento ancestral que se transmite no âmbito comunitário, dos mais velhos aos mais novos, buscando salvaguardar e valorizar a riqueza desse patrimônio (Barros; Napoleão, 2007). Esse legado cultural possibilitou um caminho de resistência por meio da cura, um conhecimento vivo que se integra a outros saberes, promovendo diversidade em um contexto de sobrevivência e resistência.

As práticas de cura terapêuticas, que tiveram maior “aceitação” pela falta de médicos no Brasil Colônia, com o passar do tempo, revelaram uma complexidade maior; no início do século XIX, elas se tornaram popularizadas com práticas de cirurgias menores e aplicação de sanguessugas por agentes de cura. “Uma vez que alguns também eram treinados como cirurgiões-barbeiros, combinavam técnicas, como sangria, com práticas de cura africanas” (Karasch, 2000, p. 353). Essas práticas eram comuns em todos os bairros do Rio de Janeiro, pois havia em cada um deles um especialista de cura negro. De maneira geral, ele fornecia conselhos gratuitos e remédios mediante pagamento. Vendia amuletos, especialmente os

pequenos cones de chifre de vaca que eram fixados no pescoço para proteger contra algumas doenças e mau olhado. Dessa forma, a cura estava associada à expulsão de maus espíritos (Karasch, 2000).

Contudo, ao mesmo tempo que essas práticas foram amplamente popularizadas, no decorrer do século XIX, elas foram contestadas por um ideal científico, médico e civilizatório. A estrutura social do Brasil escravista mantinha uma hierarquia que separava cores de forma superposta. Isso levou a um falseamento dos valores de culturas não europeias: o branco julgava como forças demoníacas aquilo que não compreendia, justificando práticas como oposições entre bem e mal. Com o advento de ideias científicas, surgem novas formas de categorizar velhas dualidades (Bastide, 1971): a ideia de progresso, portanto, perpassou os diversos campos sociais, incluindo o campo religioso.

Como uma tática de fuga do rei D. João VI diante da iminente invasão de Portugal pelas tropas napoleônicas, em 22 de janeiro de 1808, a corte portuguesa chegou à Bahia e pouco mais de um mês depois de sua chegada já eram tomadas as medidas necessárias para fundar a primeira escola médica e cirúrgica de Salvador. Tomado pelas tropas francesas, Portugal não poderia enviar médicos para as colônias. D. João de imediato percebeu a importância de assistência médica, tanto para o estabelecimento da corte no Brasil Colônia, como também um instrumento para resolver problemas sanitários e de desenvolvimento urbano. O projeto de ordem médica na sociedade foi articulado por meio da participação dos médicos na prática da medicina social e da elite política do país. A medicina tinha como proposta reorganizar a vida social por meio de medidas sanitárias em locais que afetavam negativamente a saúde da população, como portos, hospitais e cemitérios (Cunha et al., 2009).

Para a estruturação dessa proposta de medicalização, a fundação da Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro, em 1829, teve um papel fundamental. Eram dois os objetivos desta organização: o primeiro era a saúde pública, a qual colocava o homem no centro de um meio social e natural que o ameaçava física e moralmente; a segunda área era a proteção da ciência médica, que se concentrava principalmente no controle do aprendizado. Ou seja, era crucial definir e erradicar toda e qualquer forma de saber baseado em padrões não acadêmicos (Giumbelli, 1997). Essa postura transformou-se em discursos reproduzidos em jornais contra o “charlatanismo” durante toda a segunda metade do século XIX.

Esta categoria ampla, classificada como “charlatanismo”, era empregada por médicos intelectuais para classificar todas as formas de medicina que não fossem as suas, desde praticantes da arte de cura, espíritas e boticários até homeopatas e médicos estrangeiros cujos

diplomas não haviam sido validados pelas universidades de medicina do país (Sampaio, 2005).

Para o então presidente da Academia Nacional de Medicina, dr. Souza Lima em 1884:

Os charlatães eram divididos em duas classes: “a primeira representada por infelizes miseráveis, de mentalidade mesquinha e mentalidade estreita, que se dedicavam a certas práticas curativas estúpidas; a segunda composta por médicos diplomados, mas partidários de verdadeiras panaceias universais, anunciadas nos jornais, e donos de condutas moralmente duvidosas, mercenários graduados que profanam o templo da ciência” (Giumbelli, 1997, p. 92)

Para caracterizar o charlatão, um recurso era bastante utilizado. Usavam-se histórias de procedimentos errados de médicos falsos que mutilavam e até matavam pessoas. Assim, os agentes de cura, espíritos, médicos, parteiras, ervateiros e farmacêuticos, que produziam remédios e não apresentavam suas fórmulas, eram charlatões mal-intencionados que agiam de má-fé para enriquecer. Os médicos, posicionados de maneira oposta, trariam a verdade, tornando-se os únicos especialistas confiáveis para questões de saúde (Sampaio, 2005). Alguns médicos também atacavam a ineficácia das leis que não tinham nenhum efeito repressivo sobre as mais diversas formas de cura, essas reivindicações vão ter alguma eficácia regulatória mais tarde com o Código Penal de 1890.

Por hora, ao analisar notícias de jornais bem como de outros documentos no período Imperial, Couceiro (2008) conclui que as acusações de feitiçarias eram associadas a assassinatos ou ameaças de assassinatos, essas acusações também aparecem como tentativas de insurreições de escravizados. “O Código Criminal do Império do Brasil, de 1830, não previa como crime a prática de feitiçaria, ao contrário das Ordenações Filipinas, do conjunto de leis das colônias portuguesas e do Código Penal republicano de 1890” (Couceiro, 2008, p. 212). As palavras “feitiçaria” ou “curandeirismo” nem mesmo aparecem no Código Criminal do Império, entretanto, essas práticas, como mencionado, vão ser aplicadas em processos de estelionato e homicídio, entre outros crimes que constam no documento. De acordo com o autor:

Esse Código foi o primeiro corpo unitário efetivo de leis penais vigente no Brasil, e raramente tocava em assuntos religiosos. Estas raras vezes estão nas suas quarta e última partes: Dos Crimes Policiais, no “Capítulo 1 – Ofensa da Religião, da Moral e Bons Costumes”, e em três artigos (do 276 ao 278) dos quais dois (o 276 e o 277) mais confirmavam a autoridade do Estado sobre as práticas religiosas no Brasil do que falavam da proteção às mesmas. Não aparecem neste corpo de leis as palavras “magia” e “sortilégio”, ao contrário do Código Penal republicano, promulgado em 1890 (Couceiro, 2008, p. 43).

O caso famoso de Juca Rosa, estudado por Couceiro, exemplifica a aplicabilidade do Código Criminal do Império. O caso de Juca Rosa refere-se a um processo judicial do século XIX, ocorrido no Rio de Janeiro em 1871, em que o sacerdote de origem nagô foi acusado de

feitiçaria. Ele atuava como babalaô, sendo reconhecido pelas suas habilidades de adivinhação e cura em uma espécie de “seita” que atraía uma grande variedade de pessoas, incluindo membros das elites, com muitas mulheres e poucos homens. O fato de ser filho de uma mãe africana e, provavelmente, homem livre, foi interpretado como um perigo para a moral social. Juca Rosa foi processado naquele ano devido a circunstâncias políticas adversas que permitiram o aumento das acusações e as consequências judiciais (Couceiro, 2008).

Juca Rosa teria desenvolvido ações mágico-religiosas que estariam relacionadas à África, como o culto aos ancestrais. Em seguida, atenderia às necessidades e aos desejos de pessoas de diferentes classes sociais, fornecendo um complemento para que elas alcançassem seus objetivos. As pessoas procuravam Juca Rosa porque desejavam, por meio de seus “famosos poderes de feitiçaria”, ser curadas, ter um amante, obter mais dinheiro ou vingar-se de alguém. A acusação foi apresentada por um indivíduo anônimo. Uma carta divulgada no *Diário de Notícias*, jornal de grande circulação na Corte, resultou na abertura de um processo criminal contra José da Rosa sob a acusação de estelionato. Juca Rosa foi acusado pelo autor daquela carta-denúncia de “nefando feiticeiro” e, de acordo com as testemunhas presentes no processo, de fazer coisas por meio de “Feitiçaria”, como o processo de curar feridas e enfermidades e trazer de volta os amantes (Couceiro, 2008).

Em conclusão, Couceiro defende a tese de que a classe senhorial, com a crença na feitiçaria, tolerava práticas mesmo violentas que não viessem a afetar o seu poder político e a autoridade sobre seus subordinados. Mesmo sem ter uma legislação direta sobre a feitiçaria, o Estado Imperial domesticou crenças que poderiam afetar a hierarquia e a ordem moral daquele sistema. Assim, “a intolerância pode resultar em perseguições religiosas que têm sido comuns na nossa história. Perseguições, nesse contexto, podem referir-se a julgamentos parciais, prisões ilegais” (Nogueira, 2020, p. 24). A condenação de Juca Rosa não ocorreu somente pelas questões citadas no julgamento, mas também pelo momento específico de tensão que a sociedade Imperial passava, com discursos acalorados sobre a abolição da escravidão e o possível abalo na estrutura social vigente.

Essa tensão refletiu, algum tempo depois, na constituição do Código Penal de 11 de outubro de 1890, com os artigos 156, 157 e 158. Assim, os crimes que eram apenas mencionados indiretamente no Código Penal do Império passaram a ser devidamente regulamentados. Os profissionais do direito e da medicina que participaram da discussão sobre a regulamentação do campo profissional iniciaram um debate sobre questões religiosas, tentando diferenciar entre aqueles que eram religiosos e os que praticavam magia, além de distinguir “curandeiros” de médicos (Maggie, 1992). O decreto de 7 de janeiro 1890 determinou

a separação entre Estado e assuntos religiosos, o que respaldou a liberdade de culto a todas as confissões religiosas, entretanto não especifica o que se enquadra como confissão religiosa. Os três artigos citados estão situados entre os crimes contra a Saúde Pública.

O legislador de 1890 por um lado regula o exercício profissional da medicina, limitando a sua prática a quem provasse estar habilitado – no artigo 156: de outro lado, extingue e conceitua o “ofício denominado de curandeiro” – artigo 158 (nos processos da virada do século muitos acusados definem-se como curandeiros). No artigo 157 o Código proíbe a magia e o espiritismo quando servem para inculcar sentimentos de ódio e amor e curas de moléstias curáveis e incuráveis, pressupondo o legislador que para regular a prática médica, era preciso combater tendências ou segmentos que além de pretenderem curar moléstias inculcassem sentimentos de ódio e amor (Maggie, 1992, p.43).

Maggie (1992) vai indicar que a regulamentação descrita acima foi utilizada pelos órgãos policiais e judiciais como um regulador de acusações contra a feitiçaria e charlatanismo de forma especializada. Essa instância definiu dentre a diversidade de crenças e práticas religiosas o que seria magia benéfica e legítima e o que seria magia maléfica e ilegítima.

2.3 CIÊNCIA, IMPRENSA E A LEGITIMAÇÃO DA REPRESSÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

No Brasil do século XIX, a imprensa surgiu como um instrumento influente na formação das percepções sociais, especialmente no que dizia respeito às populações afro-brasileiras. Sob a justificativa da ciência e do progresso, os jornais tiveram um papel crucial na disseminação de narrativas que legitimavam tanto a escravização quanto a hierarquia racial. Assim, é essencial entender como essas publicações, frequentemente apresentadas com uma aparência de credibilidade científica, contribuíam para fortalecer no imaginário coletivo a ligação entre os negros e comportamentos considerados violentos e primitivos, perpetuando a noção de que essas pessoas representavam uma ameaça à estrutura social.

Os jornais do século XIX não podem ser resumidos de forma simplista em uma mistura de curiosidades, remédios e debates partidários. As notícias com maior evidência eram discutidas em locais editoriais e seções “*científica*”. Então, essas notícias com destaque mais polêmico vão se intensificando ao longo do século até que alcançaram destaque na década de 1880. A dinâmica interna dos jornais passou a destacar discursos de autores estrangeiros, com assuntos teóricos por vezes distantes da realidade cotidiana que compreendia o jornal (Schwarcz, 2001).

Com a intensificação de membros da elite com formação na Europa e o trânsito de notícias, os jornais foram um dos principais veículos de manifestação de pensamentos

relacionados a filosofias do progresso. O avanço do pensamento científico do século XIX era anunciado nos jornais pelas ideias dos seus principais porta-vozes, o positivismo de Augusto Comte, a teoria da evolução de Charles Darwin e, por fim, as teorias evolucionistas da sociedade, de Herbert Spencer, um dos principais teóricos da evolução da época. Por meio de uma linguagem acessível, as teorias foram simplificadas por porta-vozes no Brasil e apresentavam formas de leitura da conjuntura daquele tempo. Schwarcz explica que:

As questões de maior relevância presentes nas outras seções passarão então a ser trabalhadas a partir dos editoriais não mais predominantemente pela religião, mas através do suposto método “imparcial e racional” da ciência, que lidava com os problemas mais diários e cotidianos como, por exemplo, as causas da embriaguez, os sintomas da loucura, o problema da vagabundagem e mesmo a questão do suicídio (Schwarcz, 2001, p. 105).

Essas ideias de progresso não demoraram a se relacionar com a noção de civilização, concebida em graus evolutivos. Assim, quando os jornais traziam notícias e comentários sobre o continente africano, eram associados a características como inferioridade e barbarismo. Essas afirmações reproduziam o status eurocêntrico em que a Europa, estando em um estágio evolutivo civilizado, era o centro do progresso, o qual deveria ser exemplo. No Brasil Império, essas teorias justificavam a hierarquia social, e por alguns o atraso na figura do negro. O artigo publicado no jornal *Província de São Paulo* evidencia o olhar racista de uma ala jornalista, representante de uma classe, ao mesmo tempo que demonstra a propagação de um imaginário construído:

Crenças religiosas e africanas

Os negros quando passam para a América conservam suas monstruosas superstições. O nome da seita dos Vandou no Haiti tem adquirido uma triste imagem em consequência das atrocidades que ella pratica. O Vandou é uma espécie de grande suspeito do qual os negros fazem o seu Deus. Em certas ocasiões e não obstante a maior vigilância de parte das autoridades haitianas, nada tem podido impedir que eles vão secretamente ao interior das profundas florestas celebrar os seus ritos incríveis e depois de desregradas orgias alimentadas pela aguardente e pelo sangue humano, até se ter dado a morte de algum deles em volta da jaula em que descansa a serpente sagrada! Em 30 de dezembro, Joana Pellet, tia da Clairame, em uma das sanguinolentas festas, estrangulou esta pobre criança... Joana cortou a cabeça da victima depois da morte, raspando-lhe o corpo. Em seguida distribuiu pedaços de carne aos seus companheiros e estes caíram sobre o resto devorando-os. Depois a cabeça foi cozida com inhames e colocada em um altar. Os canibais ébrios de sangue entoaram uma canção misteriosa terminada a cerimônia... Concluindo o horrível banquete (Província de São Paulo, março de 1875).

As práticas religiosas africanas eram descritas ressaltando estereótipos negativos, frequentemente relacionados aos negros: violência, feitiçaria, imoralidade e degeneração (Schwarcz, 2001). Assim, a condenação de tais manifestações se encontra no terreno da moral

e da cultura e, talvez, no desafio de fazer face ao incontável e ao desconhecido de tais situações e que revelava a diferença (Pesavento, 2006).

O imaginário criado ao longo do século XIX em relação aos negros será decisivo no processo de estruturação na forma qualitativa em que os ex-escravizados e suas práticas culturais serão incluídos no novo projeto de sociedade nas últimas décadas do século. A presença dos negros, destacando-se de maneira distinta na vida urbana, na ausência da figura do senhor, torna-se mais intensamente associada à ameaça, frequente em notícias policiais da época, vinculada ao universo da ilegalidade e do crime, sendo vistos como os principais suspeitos de desordem, furto, homicídio e embriaguez (Pesavento, 2006). Dessa forma, ações policiais e jornalismo se conectaram na busca pela primazia do discurso de civilidade e progresso.

A instituição policial da Corte foi criada em inícios do século XIX segundo padrões europeus de um Estado que visava o progresso e a modernização. O controle assegurava a autoridade, assim como as ações repressivas estavam associadas aos interesses e necessidades de uma nova elite carioca que se formava (Almeida, 2016).

A repressão policial se tornaria um dos diversos meios de resistência da sociedade vigente ao combater as tradições afro-brasileiras, pois acreditavam estar lutando contra inimigos do ocidente civilizado. “As batidas policiais reforçavam, na comunidade negra, um forte sentimento de rejeição social, construído e alicerçado nas relações sociais e raciais” (Braga, 1995 p. 27). Em uma época em que a sociedade imperial era perturbada por levantes de escravizados, via-se “nas reuniões de negros um atentado contra o Estado e nos sacrifícios de animais, nas danças acompanhadas de transes ritualísticos, uma ofensa aos bons costumes” (Bastide, 1971, p. 195).

No final do século XIX, os jornalistas, em vez de permanecerem na redação dos jornais aguardando notícias de seus informantes, passaram a sair às ruas procurando um acontecimento diferente. Alguns jornalistas saíam à noite pela cidade acompanhados por um subdelegado de polícia e/ou outros policiais. Eles relatavam e presenciavam várias ocorrências policiais em residências destinadas às práticas e religiosidade afro-brasileiras (Souza, 2010).

Em setembro de 1894, o *Jornal do Comércio*, de Porto Alegre, anunciava uma batida policial na travessa do Carmo, onde ficava o templo do Pai Firmino e Luiza Berta-Pau. O periódico relatou que naquele local eram praticados “os mistérios insondáveis da feitiçaria”, comunicou, ainda, que não foram encontrados fiéis, mas sim missangas e conchas, santos e búzios, moedas e tigelas, alimento dos santos, oratórios e tripóides, entre outros objetos. O jornalista, de forma a escandalizar o público leitor da época, continuou descrevendo

minuciosamente que “alto, acima de toda esta mixórdia, como que superior as misérias supersticiosas e fétidas deste covil, pairava a imagem do crucificado, com os braços abertos na cruz e a cabeça pendente, na posição da verdadeira amargura” (Pesavento, 2006, p. 13).

Nessa descrição o jornalista utilizou a imagem encontrada de Cristo para expor uma luta entre o bem e o mal, esta visão binária também aparece nos adjetivos “misérias supersticiosas e fétidas” para representar o que é civilizado e o que é barbárie. Este conhecimento binário aparta o conhecimento da ancestralidade de matriz africana, destituindo a espiritualidade da realidade material, assim “o sustento dos sistemas integrais de vida e mesmo da humanidade não são possíveis” (Nogueira, 2020, p. 29). Além disso, as ideias cientificistas que chegaram ao Brasil coexistiam com a mentalidade religiosa vigente, estabelecendo uma hierarquia entre o que era considerado “evoluído” e “civilizado” e o que era visto como “superstição” ou “primitivo”.

Um folhetim publicado no *Diário de Notícias* em 1870 alertava sobre a figura do feiticeiro, destacando o perigo que ele representava para a sociedade:

O feiticeiro não é um homem, é um monstro, é o carnívoro devorador da paz doméstica, é o alvião que abre lentamente, ao abrigo das leis a sepultura da família social. O feiticeiro entra em toda a parte, limpa a lama dos grossos sapatos nos finos tapetes do salão, sabe todas as entradas e saídas tanto do palacete do nobre como da modesta habitação do burguês; conhece e trata uma viscondessa como a mulher d’um sapateiro; senta-se em custosos estôfos, conversa em família com a dona da casa, deita as bênção as filhas, aperta a todas as mãos diferentemente de nós outros, e toma o ar majestoso do juiz que julga, condena e absolve, obrando sempre a pressão do um *nume* que só elle conhece e com quem elle fala a meia noite! (Diário de Notícias, 02/10/1870, p. 1)

O tom da notícia, além de projetar o medo na população, identifica a crença da sociedade em relação aos feiticeiros e a seu trânsito pelas mais diversas classes sociais. Em outro trecho do mesmo anúncio, aparece de forma bem direta o pedido à polícia por uma atitude mais contundente contra a figura do feiticeiro, dizendo assim: “a polícia as consente como consente a uma taberna ou açougue a transpirar exalações pútridas” (Diário de Notícias, 02/10/1870, p. 1). Assim, essas notícias espetaculosas eram direcionadas aos leitores das camadas médias urbanas, principais consumidores dos jornais e também principais defensores da moralidade. O entusiasmo pela repressão visava delimitar bem os territórios que os separavam daqueles tais desocupados e desordeiros, pessoas sem ofício que eram propensas à desordem, ao pecado e ao crime (Pesavento, 2006).

Essas práticas jornalísticas ignoravam a perspectiva do outro, priorizando a afirmação de uma identidade própria que invisibilizava o negro, impondo uma visão unilateral do que

seria bem ou mal, aceitável ou inaceitável. Como destaca Woodward (2009, p. 18), “as práticas de significação que produzem sentidos envolvem relações de poder, e o poder de definir quem é incluído e quem é excluído”. No contexto brasileiro, essa dinâmica se manifestou ao longo da nossa história religiosa, atacando sistematicamente os saberes ancestrais negros, expressos em seus rituais, linguagem, narrativas e expressões corporais, todos enraizados em sua matriz cultural (Nogueira, 2020).

No dia 25 de setembro de 1879, a *Gazeta de Notícias* descreve uma batida policial na Rua Príncipe dos Cajueiros, número 236. A partir de uma denúncia anônima, a polícia foi até o local e encontrou cinco mulheres nuas com cabeças raspadas com o intuito de se purificarem. Após serem levadas, a polícia se esforçava para tentar descobrir quem seria o charlatão e praticante de feitiçaria que mantinha as mulheres sob seu controle iludindo-as. “Leopoldina Jacome da Costa se apresentou às autoridades policiais como a sacerdotisa principal daquele recinto e se auto intitulou como Ministra e Mãe dos Santos, Chefe da Mandinga e Rainha” (Almeida, 2016, p. 8).

A chefe da casa tinha noção da sua importante posição e relacionamento social. Responsabilizou-se pelos cultos ressaltando o seu posto como chefe. “Destacando ainda a situação e o poder que tinha esta mulher, a notícia afirma que após sua prisão, 33 súditos de Sua Majestade se apresentaram na polícia para prestar homenagens à Rainha Mãe de Santo” (Almeida, 2016, p. 8). No dia seguinte, o jornal divulga a notícia de que o delegado do caso, o Dr. Possolo, obrigaria Leopoldina Jacome a assinar um termo de bem-viver. Ao assinar o termo, Leopoldina não foi culpada e não pagou nenhuma pena, entretanto, não poderia retornar às práticas do seu culto. “Essa assinatura não representou só a seguridade da tranquilidade pública, mas a repressão e restrição da liberdade das mulheres africanas e crioulas em exercerem suas práticas” (Almeida, 2016, p. 9).

Essas diversas repressões policiais, largamente noticiadas nos jornais, evidenciam o quanto o jornalismo foi um dos principais instrumentos de consolidação de representações criadas e recriadas. A eficácia do jornal da época é dada pelo seu reconhecimento como uma instituição “de criação de verdades e conceitos universais” (Schwarcz, 2001, p. 248). Além disso, o jornal era o local de delimitação e diferenciação de identidades, entre o civilizado e o primitivo; o jornal representou um espaço de auto adjetivação de uma classe social branca, letrada, de grandes proprietários que se opõem e adjetivam o outro, o negro e sua cultura.

Essas ações jornalísticas não se importavam em analisar a perspectiva do outro, o mais importante era realçar a identidade própria inviabilizando a partir da própria avaliação do que é bem e mal. As ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta

contra os saberes de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar.

2.4 O PROJETO CIVILIZADOR E EXCLUDENTE DO RIO DE JANEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO XX

Na primeira metade do século XIX, no Brasil, mais especificamente na Bahia, ocorreram várias rebeliões que começaram a minar o sistema escravagista, por todo o Império. “Foi preciso esperar 1850 e a lei de Eusébio de Queiros para que o tráfico de escravos com a África fosse definitivamente abolido, e 1871 para que a primeira lei a favor dos escravos fosse promulgada: a lei do ventre livre” (Capone, 2009, p. 2019). Esse processo concedeu liberdade a toda criança filha de escravizada após 1871. Em paralelo ocorria o interesse de proprietários de terras do sudeste, mais especificamente da região de São Paulo, de facilitar o fluxo de trabalhadores imigrantes vindos da Europa. De forma externa, o Brasil era pressionado “por países, como Inglaterra e os Estados Unidos, que desejavam a ampliação do sistema capitalista baseado na mão de obra assalariada e na livre concorrência de mercado” (Silva, V.G., 2005, p. 50).

Essas mudanças no final do século XIX foram acompanhadas pelas elites intelectuais, pois, com a emergência da liberdade, foram produzidos debates sobre a realidade brasileira e seus componentes humanos. Esses debates, que ocorreram a partir da metade do século XIX, sofreram a influência da história natural e da antropologia, esses instrumentos foram o principal filtro de leitura das relações entre raça e cultura no Brasil (Capone, 2009). Essas narrativas concluíam que no Brasil havia uma diversidade de raças que não ocupavam o mesmo nível na escala evolutiva. Como explica Schwarcz:

Portanto, se nesse momento a maior questão não remetia mais diretamente ao problema da libertação dos escravos, tratava-se antes de dimensionar quem era e quem compunha essa nova nação, como seus cidadãos. Por outro lado, que limites a raça negra poderia trazer para essa jovem nação, tão sedenta em se igualar aos demais países considerados civilizados (Schwarcz, 2001, p. 221).

Portanto, foi construído um imaginário da passagem do negro enquanto escravizado para liberto. Os estigmas criados pela escravização agora somavam ao do negro enquanto raça inferior e não civilizada, dessa forma ele seria a causa e o empecilho para o próprio

desenvolvimento da nação. Essas ideias perpassaram o campo religioso, uma vez que a ideia de degenerescência e ativismo transformava crenças e manifestações religiosas afro-brasileiras em superstições, próprias dos estágios mais atrasados (Wissenbach, 1997).

Neste cenário surgem os primeiros estudos sobre a cultura religiosa dos afro-brasileiros, que evidenciam este imaginário sobre os afro-brasileiros. Raymundo Nina Rodrigues, escritor e “médico legista, defendeu as teorias evolucionistas, dominantes na época: o negro era culturalmente inferior e sua presença na sociedade brasileira representava um perigo para o conjunto da nação” (Capone, 2009, p. 221). Em sua obra, *Animismo fetichista dos negros da Bahia* (1900), o autor visitou diversas casas de candomblé localizadas em Salvador, uma das principais cidades brasileiras na disseminação do candomblé. Em seu trabalho de campo, o autor presenciou diversos rituais e obteve grande quantidade de dados sobre o culto e as formas de manifestação das divindades africanas (Silva, V.G., 2005).

Neste estudo o autor identificou no politeísmo e no animismo desses cultos uma característica de inferioridade. Para ele havia uma incapacidade de raças inferiores de alcançarem um entendimento mais abstrato de religião como no monoteísmo. Em uma obra anterior, publicada em 1894, chamada *As raças humanas*, Nina Rodrigues propôs códigos penais diversos para enquadrar em lei as distinções entre brancos e negros. Sua tese defendia que “a legislação brasileira fosse dividida em códigos diferentes, que seriam adaptados às ‘condições climáticas’ de cada uma das regiões brasileiras, pois cada raça apresentava um grau de evolução diferente” (Capone, 2009, p. 222).

Nina Rodrigues defendia que as características raciais inatas influenciam o comportamento social e, portanto, deveriam ser consideradas pelos legisladores e autoridades policiais. Ainda acreditava que a combinação de raças humanas muito distintas parece resultar em um tipo sem valor, que não se adequa ao estilo de vida da raça superior nem ao da inferior, e que não é adequado para nenhum gênero de vida (Munanga, 1999).

Silvio Romero, assim como outros escritores que consideraram a questão racial como um pilar fundamental para o progresso do país, via com bons olhos o processo de mestiçagem. Ele acreditava que isso resultaria em uma identidade racial e cultural tipicamente brasileira. No entanto, o processo de mestiçagem que levaria à dissolução da diversidade racial e cultural e à uniformização da sociedade brasileira resultaria na predominância biológica e cultural branca e na eliminação dos elementos não brancos (Munanga, 1999). Dessa forma, o projeto de nação gestado nesse período não visava à integração plena da herança africana, mas sim a sua assimilação estratégica até o seu eventual desaparecimento.

Essa lógica de apropriação transitória se estabelecia no campo da cultura como uma ferramenta de construção de identidade. Conforme aponta Martha Abreu (2024), diante da impossibilidade de replicar perfeitamente os parâmetros civilizatórios europeus e da necessidade urgente de afirmar uma originalidade nacional, a intelectualidade republicana voltou-se para a cultura popular. A saída encontrada por folcloristas e letrados foi elevar as tradições locais ao status de “alma da nação”. Nesse contexto, a música popular, ou a canção popular, na visão de autores como Mello Moraes Filho e do próprio Silvio Romero, despontou como o elemento mais “auspicioso” e autenticamente brasileiro, justamente por amalgamar as contribuições de portugueses, indígenas e africanos.

Contudo, nessa valorização folclórica, celebrava-se a originalidade conferida pelo legado africano na música e na dança, mas apostava-se, via mestiçagem, que essas marcas culturais estavam fadadas a desaparecer “junto com os últimos africanos” (Abreu, 2024, p. 21). O interesse acadêmico e literário pelo folclore negro no final do século XIX, portanto, não era um reconhecimento de sua perenidade, mas um esforço de catalogar uma etapa da formação nacional que se acreditava estar sendo superada pelo progresso e pelo branqueamento social.

João do Rio não se insere no campo folclorista, nem compartilha da mestiçagem como horizonte de identidade nacional; contudo, sua escrita também produz hierarquizações das práticas culturais populares. Sua relação com essas manifestações é marcada por profunda ambiguidade, assim como sua própria aproximação com os ideais da modernidade: ao mesmo tempo em que elogia os cordões carnavalescos, aos quais atribui a própria sobrevivência do carnaval, mostra-se implacável em relação as práticas religiosas afro-brasileiras. Preocupado em acentuar o irracionalismo presente no mundo moderno, em contraposição àqueles que o associavam exclusivamente ao domínio da razão, João do Rio parte em busca do decadentismo e da barbárie que, em sua perspectiva, encontram na cultura religiosa negra sua expressão maior (Soihet, 2001).

Estas ideias e estudos desenvolvidos por intelectuais perpassaram diversos campos, como a literatura, os jornais e também o projeto modernizante em que as classes dominantes procuraram situar o país ao lado de países europeus. Com a grande importação de imigrantes para o Brasil, visando um desenvolvimento no projeto incipiente de capitalismo, importou-se também o gosto e o estilo de vida europeia. No pós-abolição e início da República, o ex-escravizado “agora dono de sua própria vida, não encontrando mais emprego nas fazendas ou mesmo não querendo nelas permanecer, inchou as cidades em busca de melhores condições de sobrevivência” (Silva, V.G., 2005, p. 51).

O aumento da população nas grandes cidades não correspondeu à oferta de emprego e moradia, o que multiplicou as desigualdades sociais. Devido à incipiente industrialização, à economia voltada para a exportação e aos setores de serviços, as grandes cidades enfrentaram crises cíclicas durante o final século XIX e o início do século XX, o que gerou um cenário de pobreza, com o aumento dos preços de gêneros, aluguéis e moradias (Wissenbach, 1997).

Assim, a cidade do Rio de Janeiro obteve um crescimento urbano-industrial exponencial, se em 1890 ela tinha 522.561 habitantes, 15 anos depois, ela havia atingido o número 811.443 de habitantes antes do término da Primeira Guerra Mundial, em 1917 (Moura, 1995). Desta população, negros e pardos perceberam que, apesar de serem considerados iguais aos brancos pelas leis republicanas, ainda eram discriminados por sua condição econômica e, sobretudo, racial, uma vez que no projeto de modernização não foram reservados espaços para eles. Em meio a ideias de progresso civilizatório de matriz europeia, negros e pardos são paulatinamente isolados em núcleos urbanos considerados pela polícia como locais de malandros, criminosos, bêbados e desocupados (Silva, V.G., 2005).

Embora a Abolição tenha sido fato histórico decisivo, rompendo vivências pregressas, os ex-cativos traziam de suas experiências anteriores um aprendizado social que instruía o sentido da liberdade, constituído muitas vezes a partir de noções de subsistência e padrões de organização social distintos dos que eram imaginados pelas classes dominantes. A pecha de vagabundos e ociosos, desorganizados social e moralmente, que lhes foi atribuída na visão daqueles que reconstruíam o país após a desmontagem do regime escravista, impede a princípio a interpretação de suas trajetórias sociais enquanto movimentos singulares, vivenciados nos limites do que era possível, mas com base em escolhas e valores próprios (Wissenbach, 1998, p.52).

Entretanto, para a classe dominante e seus representantes governamentais, espaços e núcleos da população mais vulnerável, como os dos afro-brasileiros, tornaram-se os principais alvos da estratégia modernizadora, que incluía planos sanitários voltados a alcançar o ideal de uma cidade civilizada. O plano governamental de sanear a cidade não foi uma novidade, pois estes planos remontavam aos desejos de uma elite imperial, entretanto, a possibilidade de realizar tal feito ficou mais próxima quando o Rio de Janeiro se tornou capital da República.

Assim, os espaços onde vivia e transitava a população pobre, em sua maioria negra e mulata, eram “tidos como focos de doenças e epidemias que colocavam em risco a saúde da população das cidades, esses lugares foram estigmatizados pela classe média e frequentemente fiscalizados pelas autoridades” (Silva, V.G., 2005, p. 53). Em paralelo às intervenções sanitárias, o governo de Rodrigues Alves, presidente da república entre 1902 e 1906, não mediu esforços em remodelar a zona central da cidade do Rio de Janeiro conjuntamente com o prefeito Pereira Passos.

Em 1893, o então prefeito Barata Ribeiro já iniciava, ainda que de forma tímida, a eliminação dos cortiços cariocas, a exemplo, a demolição do Cabeça de Porco, localizado na base do morro da Providência (Marins, 1998). O cortiço foi destruído sem nenhum planejamento para os moradores envolvidos. “Nos dias que seguiram, o prefeito da Capital Federal foi calorosamente aclamado pela imprensa – ao varrer do mapa aquela ‘sujeira’ ele havia prestado à cidade ‘serviços’ inolvidáveis” (Chalhoub, 1996, p. 17).

Ao final do século XIX, a questão urbana ganhou destaque no Brasil, impulsionada pelo desenvolvimento econômico, pela expansão das importações e pelo aumento da demanda por mão de obra imigrante, o que tornou as relações externas do país mais visíveis. Nesse contexto, a participação brasileira nas exposições universais representava uma estratégia de inserção nos caminhos da modernidade, enquanto os europeus se fascinavam com aspectos exóticos do Brasil, como suas populações indígenas, fauna exuberante e produtos tropicais. A elite nacional questionava sua própria identidade (Pesavento, 2002), buscando modernizar e civilizar o país segundo os moldes das grandes potências industriais para integrá-lo no fluxo internacional de capitais e se distanciar do passado (Marins, 1998).

O projeto arquitetônico, de inspiração nos *boulevards* parisienses, remodelou a cidade ao mesmo tempo que tratou de controlar e retirar os negros dos espaços centrais, quando possível. Estas modificações atendiam a interesses das classes empresarias e do setor industrial, que buscavam um maior trânsito das famílias ricas e da classe média. O alargamento das ruas fez com que centenas de cortiços fossem destruídos, levando essa população para os morros, subúrbios e ao longo das linhas do trem (Silva, V.G., 2005). Os planos para a cidade, que envolviam a reforma do centro da cidade em conjunto com uma prática sanitarista, continham em sua formulação o ideário de civilidade, no qual o negro e sua cultura não foram considerados.

Dessa forma, além da remodelação do centro da cidade, que envolveu um compromisso com certas concepções de estética importada e com uma reorganização espacial, definindo a distribuição de espaços, a prefeitura também interferiu em hábitos e mentalidades, como explica Giumbelli:

Através de um conjunto de decretos baixados em 1903, várias atividades econômicas e culturais passaram a ser objetos de regulamentação: desde a proibição da venda de miúdos em tabuleiros, da ordenha de vacas nas ruas e do transporte de cargas sobre animais, passando pela repressão à mendicância pública e a hostilidade aos ambulantes, até a proibição de urinar e cuspir nas ruas e a normatização de várias diversões populares (como o entrudo, o carnaval e as serenatas). Ou seja, mais do que simplesmente dar outra conformação espacial e social ao Rio de Janeiro, importava torná-lo uma

cidade civilizada em suas paisagens e em seus costumes (Giumbelli, 1997, p. 134).

Ao importar o modelo europeu de vida, enfrentava-se a herança africana em nossa cultura, considerada um atraso. Os valores da ordem, da higiene, da moda e dos hábitos comedidos se chocavam com os da cultura africana, sobretudo na religião, onde os deuses eram recebidos com danças, músicas animadas e uma alegria estapafúrdia que incluía o consumo de comidas exóticas e bebidas alcoólicas (Silva, V.G., 2005). De forma geral, a medicina mágica ou caseira, os ritos proferidos para proteger casas, homens e animais, festas e manifestações lúdicas religiosas passaram a ser vistos como atraso social e primitivismo de quem os praticava (Wissenbach, 1997).

Tal movimento de controle das manifestações religiosas e culturais populares no espaço urbano, contudo, possui raízes anteriores à República. Como alerta Martha Abreu, em seu estudo sobre a Festa do Divino, o cenário das festas religiosas e manifestações populares no Rio de Janeiro já havia começado a se alterar profundamente a partir da década de 1830. Impulsionadas pelo medo de insurreições de escravizados, especialmente após a Revolta dos Malês e pela imposição de Códigos de Posturas, as autoridades passaram a criminalizar ajuntamentos e “batuques” em locais públicos. Essas práticas deixaram de ser vistas como divertimentos “inocentes” para serem encaradas como ameaças à ordem pública, sobrevivendo apenas mediante uma complexa rede de “tolerância negociada” em espaços privados, dependente da convivência instável de autoridades e vizinhos (Abreu, 1994).

Esse processo de “civilização” forçada atingiu seu ápice simbólico na segunda metade do século XIX, quando o “catolicismo barroco” e suas festas públicas sofreram um duplo ataque: a reforma urbana e a reforma católica (romanização). A transformação do Campo de Santana em um jardim higiênico e gradeado em 1873, nos moldes europeus, inviabilizou a montagem do tradicional “Império” da Festa do Divino, expulsando fisicamente a celebração popular do centro político da cidade em favor de um lazer burguês contemplativo. Simultaneamente, uma Igreja reformadora buscava retomar o controle sobre o culto, combatendo a autonomia das irmandades leigas, sobretudo as irmandades negras, e a mistura entre sagrado e profano (Abreu, 1994).

A busca pela modernidade traduziu-se, em grande medida, na tentativa de negar e apagar o passado associado às camadas populares e às heranças culturais afro-brasileiras. Entre outras medidas, foram queimados arquivos ligados à memória manchada pela escravização (Wissenbach, 1997). “As classes dominantes queriam, dessa maneira, apagar as marcas da herança negra e mestiça que, para eles, ameaçavam suas pretensões à civilização” (Bulgarelli,

2022. p. 279). Segundo Pesavento (2002), ao repensar a relação entre passado e presente na reformulação da cidade, a monumentalidade que remete ao passado europeu é valorizada como forma e símbolo histórico, deixando de lado elementos ligados à cultura popular. A identidade desejada, que inclui a imagem de uma cidade ideal, tem a Europa como referência.

Os discursos modernizadores foram reproduzidos e assim legitimados por periódicos do Rio de Janeiro que, em sua grande maioria, valorizavam o processo de modernização como um símbolo dos novos tempos em detrimento dos costumes e tradições de uma população pobre e, em sua maioria, negra, considerados como marcas do primitivismo e da barbárie que precisavam ser expurgados (Bulgarelli, 2022). Olavo Bilac relatou sua impressão no jornal *Kosmos* sobre a festa da Penha, que na época era frequentada por trabalhadores pobres da cidade, deixando transparecer o sentimento de alguns intelectuais e da classe dominante daquele período. Bilac descreve a festa assim: “Há tradições grosseiras, irritantes, bestiais, que devem ser impiedosas e inexoravelmente demolidas, porque envergonham a Civilização. Uma delas é essa ignóbil festa da Penha” (Bilac, 1906, p. 1).

O discurso de Olavo Bilac reflete as vozes dos grupos dominantes que buscaram consolidar suas visões de mundo em uma narrativa de unidade, com representantes em diversas áreas, contando com o jornal como um poderoso aliado. Bilac evidencia que “o medo da contaminação fazia surgir o sentimento de que era necessário construir fronteiras seguras contra esse perigo iminente” (Bulgarelli, 2022, p. 280).

Cronistas, sanitaristas e ideólogos da nova cidade narravam suas indignações pelos filtros com os quais entendiam ser legítimos da cidade moderna, onde as memórias e laços que uniam as tradições deveriam ser eliminados. Ao mesmo tempo, o negro passou a ser visto como um ser a-histórico, “por suas tendências ao desregramento e à desorganização, existia uma ideia recorrente de tratá-lo como vazio de experiências e aprendizados” (Wissenbach, 1997, p. 66).

No entanto, o movimento de migração das populações mais pobres permitiu a retomada de antigas tradições, que se adaptaram às demandas e às contingências que a nova vida para muitos habitantes da cidade exigia. A mobilização de recursos ligados à cultura religiosa foi uma estratégia de sobrevivência para lidar com os problemas causados pelo desenraizamento. O positivismo religioso, a maçonaria, o evolucionismo social, por exemplo, foram apropriados e limitados a uma elite ilustrada, contudo, pode-se dizer que o espiritualismo mais abrangente atuava como um “*ethos*” para uma grande parte da população das cidades brasileiras da época (Wissenbach, 1997). Dessa forma, paradoxalmente, as práticas de especialistas em cura terapêutica, cartomantes, benzedeiros, “feiticeiros” atendiam à grande parte da sociedade, das mais diversas classes sociais.

Ao separar o que era considerado aceitável e legítimo do que se entendia como “primitivo” ou “atrasado”, a elite brasileira demarcava o campo social de forma hierárquica. Essa delimitação, realizada por meio de leis como o Código Penal de 1890, legitimava a repressão física, ao mesmo tempo que, no campo intelectual, seja através dos jornais ou da literatura, circulavam formas simbólicas que autorizavam e consolidavam a repressão e a discriminação contra os grupos religiosos afro-brasileiros.

É nesse contexto de tensões, estigmatização e hierarquização cultural que se insere a obra do jornalista João do Rio, particularmente *As Religiões no Rio*, texto que transita entre os campos literário e jornalístico e se apresenta como objeto privilegiado para aprofundar a análise das dinâmicas entre uma narrativa estruturada por uma lógica eurocêntrica e os grupos e indivíduos afro-brasileiros empenhados na sobrevivência de suas práticas religiosas. Ao narrar diversas manifestações religiosas da sociedade carioca do início do século XX, como será analisado no capítulo 3, João do Rio contribuiu de modo significativo para a disseminação e a consolidação de visões sobre as religiões afro-brasileiras profundamente associadas a discursos de cunho racista e civilizatório.

Assim, longe de atuar em um vazio interpretativo ou de construir isoladamente suas hierarquizações, sua escrita se insere em uma tradição de pensamento já consolidada que, ao mesmo tempo em que “reconhece” de forma seletiva a presença do popular como elemento constitutivo da vida urbana, subordina determinadas manifestações a critérios de civilidade, ordem e progresso

Portanto, no próximo capítulo, serão analisadas obras de intelectuais que contribuíram para a consolidação e a ampliação do racismo, incluindo a obra de João do Rio, bem como as vozes de resistência que, embora historicamente invisibilizadas, enfrentaram essas estruturas de dominação.

3 CAPÍTULO 2: VIESES DA LITERATURA NEGRA NO BRASIL: RACISMO, RESISTÊNCIA E A ESCRITA DE JOÃO DO RIO

A representação do negro na literatura brasileira constitui um espelho crítico das dinâmicas socioculturais que estruturaram a formação nacional, revelando tensões históricas entre dominação e resistência. Em última instância, a questão racial, com todas as suas dimensões sociais, políticas, econômicas, culturais e ideológicas, pode ser compreendida como uma manifestação essencial e um desdobramento da dialética entre escravizado e senhor ao longo da história do mundo moderno (Ianni, 2004). No século XIX, essa dialética é atravessada pelo modelo cientificista traduzido por intelectuais brasileiros, como aponta Mérian:

Afinal os escritores procuravam, no fim do século XIX, ilustrar, no campo cultural, as teorias levadas da Europa sobre a superioridade dos brancos em relação a todos os aspectos da civilização e da cultura. Não existia contestação, o “científico” tornou-se ideologia, a ideologia transformou-se em mito da superioridade branca (Mérian, 2008, p. 52).

Dito isso, este capítulo busca explorar as nuances da figuração do negro na literatura brasileira, destacando como as narrativas literárias foram utilizadas tanto para reforçar estereótipos racistas quanto para resistir a eles. Inicialmente, analisaremos como autores, como Joaquim Manuel de Macedo, José Lins do Rego e Monteiro Lobato perpetuaram visões que naturalizavam a subalternidade dos negros, reforçando uma lógica eurocêntrica de dominação, influenciando a formação de identidades e a percepção social sobre os negros.

No entanto, este capítulo também busca destacar a escrita negra como uma forma de contestação. Autores como Luiz Gama, Carolina Maria de Jesus, Ana Maria Gonçalves, a obra coletiva dos Cadernos Negros, entre outros, desafiaram as narrativas hegemônicas, reafirmando a identidade negra e celebrando a cultura de matriz africana. Através de suas obras, oferecem “uma perspectiva única, explorando temas como a diáspora africana, a luta contra a escravização, a resistência cultural e a busca por uma identidade própria” (Barros, 2023, p. 2). Assim, reivindicam um espaço legítimo para as vozes negras na literatura brasileira, contestando a invisibilidade e a marginalização histórica.

Por fim, o capítulo se volta para João do Rio e a escrita de *As Religiões no Rio*, situando o autor no cenário do início do século XX. O objetivo é examinar o cruzamento entre literatura e jornalismo, compreendendo a crônica como um dispositivo de representação da diversidade religiosa da cidade, trazendo à tona práticas populares e marginalizadas. Dessa forma, discutiremos o olhar do escritor sobre o meio urbano, estabelecendo a base necessária para a análise específica que será desenvolvida na sequência.

Ao percorrer essas diferentes vertentes literárias, este capítulo busca não apenas analisar criticamente as representações do negro na literatura brasileira, mas também destacar a importância da produção da literatura afro-brasileira como uma forma de afirmação identitária. A partir deste breve panorama e dos apontamentos sobre a obra de alguns autores já mencionados, poderemos também situar João do Rio no contexto da literatura sobre o negro.

3.1 FACES DE UMA LITERATURA EXCLUDENTE

A literatura no Brasil tem avançado ao representar personagens negros de maneira mais autêntica e adequada com sua realidade. Autores contemporâneos têm explorado narrativas que valorizam a identidade, a ancestralidade e a resistência, trazendo para o centro da cena aqueles historicamente marginalizados. No entanto, ainda existem barreiras a serem superadas, como a sub-representação de escritores negros nas grandes editoras e a necessidade de ampliar seu espaço e reconhecimento na literatura nacional.

A ausência do protagonismo negro na literatura e a persistência de preconceitos refletem as marcas profundas do nosso contexto histórico, principalmente o legado da escravidão como instrumento de poder do colonizador. Esse processo teve consequências que se estenderam para além da abolição. Como ressalta Duarte (2013, p. 146), “não se pode também ignorar a situação adversa existente a partir do treze de maio, marcada pela ausência de direitos mínimos como escolarização e saúde”. Após a abolição, a população negra permaneceu à margem da sociedade, sem acesso a recursos básicos, perpetuando a exclusão da cidadania. Essa invisibilidade social também se refletiu na literatura brasileira, na qual os sujeitos negros foram historicamente retratados como objetos, distantes de uma narrativa que os reconhecesse como agentes de sua própria história.

Nesse contexto, o negro aparece mais frequentemente como tema do que como autor. Os mecanismos de aceitabilidade de obras literárias, com critérios que passam por um formalismo elitista, “deixa de fora experiências e vozes dissonantes, sob o argumento de não se enquadrarem em determinados padrões de qualidade ou estilos de época” (Duarte, 2013, p. 146). Esse dispositivo excludente, ao estruturar a organização formal e os saberes eurocêntricos, normatiza, regula e busca naturalizar hierarquias que subordinam diferentes formas de conhecimento. Outras maneiras de ser, de organização social e de produzir saber são relegadas à condição de primitivas, pré-modernas ou desviantes (Lander, 2005).

A construção narrativa de afrodescendentes como personagens ou temas ligados à realidade histórico-cultural ao longo do tempo, em geral, seguiu padrões que, salvo raras

exceções, refletiam ideologias associadas à estética branca dominante. Com grande frequência, os negros eram retratados de forma animalizada, submissa, infantilizada, exótica, sexualizada ou vinculada a práticas de feitiçaria. No entanto, algumas obras defendiam a ideia de que o negro poderia ser “regenerado” ou civilizado por meio da cultura europeia. Segundo essa perspectiva, o indivíduo negro alcançaria uma suposta “vitória” através do embranquecimento, “ainda que isso exigisse grandes sacrifícios e humilhações” (Proença Filho, 2004, p. 162).

Os estereótipos relacionados ao negro circulavam amplamente em livros e jornais, cuja disseminação foi impulsionada pelo progresso tecnológico e editorial, como já vimos anteriormente. Esse cenário contribuiu para a propagação e consolidação do preconceito contra a população negra, reforçando representações estigmatizantes, reafirmando, assim, posições de grupos dominantes. Para Nogueira (2020, p. 19), no “cerne da noção de intolerância, está a necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão, e o que é anormal”. Dessa forma, é possível conceber que a construção da identidade, que gera o sentimento coletivo de pertença a um grupo específico, ocorre a partir do encontro com o outro, em um processo de reconhecimento que pode ou não ter vínculos com a realidade (Pesavento, 2012).

Nesse contexto, a obra *As vítimas-algozes* (1869), de Joaquim Manuel de Macedo, exemplifica essa dinâmica. Macedo, escritor, jornalista e político, destacou-se na literatura romântica com *A Moreninha* (1844). *As vítimas-algozes* é composta por três narrativas, que são: Simeão o crioulo, *Pai-Raiol, o feitiçeiro* e *Lucinda, a mucama*. Ao longo das três histórias, o autor defende a necessidade de libertação dos escravizados, mas o “seu argumento não é centrado em razões humanitárias. Ele argumenta que os escravizados, em função das condições terríveis a que são submetidos, forçosamente se tornam inimigos dos seus senhores” (Pianta, 2009, p. 19). A escravização, assim, era um mal, pois tornava os cativos criminosos; de vítimas passavam a ser algozes dos seus senhores.

Delimitando o olhar para a segunda história do livro, *Pai-Raiol, o feitiçeiro*, torna nítida a intenção do autor de representar os negros “feitiçeiros” por meio de características generalizadas e estereotipadas. A narrativa descreve como o personagem Pai-Raiol destrói a vida de seus senhores, articulando-se com Esméria, outra escravizada e sua amante. Inicialmente, ela o auxilia movida pela paixão, mas, posteriormente, age impulsionada pelo medo. Juntos, eles começam a envenenar, um por um, os membros da família senhorial. O objetivo de Pai-Raiol é aniquilar aqueles que o oprimiram, invertendo os papéis e transformando os algozes em vítimas. No entanto, ao final da trama, o próprio feitiçeiro também encontra a morte, fechando o ciclo de violência e vingança.

Essa narrativa, construída por Macedo, pode ser interpretada como uma tentativa de inversão dos valores da escravização, atribuindo aos escravizados a naturalização de comportamentos instintivos que colocariam em risco a vida dos senhores. Nesse sentido, o autor sugere que as ações dos escravizados eram movidas “pelo ódio, raiva, inveja, luxúria e desejo de vingança em relação aos seus senhores” (Vieira, 2014, p. 2). Dessa forma, a obra reforça uma visão que associa os negros a impulsos primitivos e destrutivos, consolidando características que justificam a dominação e a desumanização do outro. Esta imposição de identidade fica ainda mais evidente na caracterização de Pai-Raiol, o autor o descreve assim:

Era um negro africano de trinta a trinta e seis anos de idade, um dos últimos importados da África pelo tráfico nefando: homem de baixa estatura, tinha o corpo exageradamente maior que as pernas; a cabeça grande, os olhos vesgos, mas brilhantes e impossíveis de se resistir à fixidade do seu olhar pela impressão incômoda do estrabismo duplo, e por não sabermos que fluência de magnetismo infernal; quanto ao mais, mostrava os caracteres físicos da sua raça; trazia porém nas faces cicatrizes vultuosas de sarjaduras recebidas na infância: um golpe de azorrague lhe partira pelo meio o lábio superior, e a fenda resultante deixara a descoberto dois dentes brancos, alvejantes, pontudos, dentes caninos que pareciam ostentar-se ameaçadores; sua boca era pois como mal fechada por três lábios; dois superiores e completamente separados, e um inferior perfeito: o rir aliás muito raro desse negro era hediondo por semelhante deformidade (Macedo, 1869, p. 171).

A desproporção de aparência que o autor atribui ao personagem configura um processo de animalização de Pai-Raiol. Esse tipo de reafirmação da própria identidade busca desumanizar o outro, cumprindo um papel ideológico de fortalecimento das hierarquias e de consolidação do exercício da dominação. Em consonância com essa ideia, Gil (2017) explica que o estereótipo fictício do personagem não se origina exclusivamente de um impulso específico do autor ou de uma intenção voltada apenas para o discurso literário. Ele sugere que essa representação se baseia em uma concepção social ficcional, centrada em afirmações sobre o negro e o escravizado negro, cujo eixo principal é a negação da diferença.

Essa negação se reflete também na forma como a narrativa aborda as habilidades de Pai-Raiol, explorando não apenas os poderes magnéticos, mas também o uso de ervas, frequentemente estigmatizadas como práticas demoníacas, desprezíveis e enganosas. Segundo Macedo, “o feitiço tem o seu pagode, seus sacerdotes, seu culto, suas cerimônias, seus mistérios; tudo, porém grotesco, repugnante e escandaloso” (Macedo, 1869, p. 153). Em outra passagem, o autor simplifica o conhecimento afro-brasileiro sobre o uso de ervas, reduzindo-o a práticas de envenenamento impulsionadas por vingança. Ele descreve assim:

Os escravos feiticeiros têm escondidos no bosque, e sempre à mão, e sempre certos de serem achados, os punhais invisíveis, os tiros sem estrépito, os

venenos ignorados, com que estragam a saúde, ou apagam a vida daqueles de quem se querem vingar (Macedo, 1869, p. 162-163).

Além disso, Macedo reforça essa visão reducionista ao afirmar que “o feiticeiro não é nem mais nem menos do que um proprinador de venenos vegetais” (Macedo, 1869, p. 162). Essa abordagem reflete uma visão negativa das práticas culturais afro-brasileiras, destacando o preconceito e a desvalorização desses saberes tradicionais. “Fica claro que o que podemos extrair dos textos de Macedo [...] é uma continuidade da ideologia colonial, uma pequena peça num grande mosaico gerado pelo colonialismo escravista” (Pianta, 2009, p. 27).

Por fim, é importante destacar que a perspectiva de Macedo está profundamente enraizada em uma consciência de classe, própria às camadas dominantes da escravização, o que define significativamente a narrativa e impõe limites a exposições dos personagens e das práticas culturais afro-brasileiras, que “pretende a um só tempo, segregar para dominar” (Nogueira, 2020, p. 22). Essa consciência, indissociável de seu contexto histórico, não apenas gera uma narrativa ficcional e enganosa do escravizado, mas também reforça mecanismos de invisibilidade e exclusão social. Como aponta Gil (2017), essa visão contribui para a perpetuação de uma narrativa que marginaliza e deslegitima saberes e tradições, consolidando estruturas de poder que perpetuam a desigualdade e a opressão.

Em diálogo com Gil (2017), Nogueira (2020) examina como a colonialidade, enquanto estrutura de poder arraigada na formação histórica do Brasil, atua para sustentar o *status quo*, reforçando estruturas sociais e preservando privilégios. Esse mecanismo se manifesta por meio da produção sistemática de violência, da destruição de alternativas dissidentes e da estruturação de relações de subalternidade, tanto dos sujeitos marginalizados quanto de seus saberes.

Essa mediação simbólica referente aos negros, entretanto, não se limita à obra de Macedo ou ao século XIX. Trata-se de uma mentalidade que atravessou séculos e se manteve presente na literatura brasileira mesmo após a abolição da escravização em 1888. Dessa forma, a transição para o século XX, com o surgimento de autores como José Lins do Rego, revela que, embora o contexto histórico tenha mudado, as estruturas sociais e raciais herdadas do período colonial da escravização continuaram a influenciar a forma como os negros eram representados na literatura. Nesse sentido, a obra de Rego, profundamente marcada pelas experiências vividas no engenho de seu avô, reflete não apenas as memórias nostálgicas de sua infância e adolescência, como também as complexidades sociais e emocionais de um Brasil pós-abolição.

José Lins do Rego, nascido em 1901, na cidade de Pilar, na Paraíba, teve sua produção literária diretamente influenciada pelo cenário rural dos engenhos, no qual cresceu. Assim, sua

obra é dividida em ciclos temáticos, sendo os dois primeiros relacionados ao da cana-de-açúcar e ao do cangaço, fortemente inspirados em sua vivência infantil. Em obras como *Menino de Engenho*, *Doidinho* e *Moleque Ricardo*, que estão situados nesses dois primeiros ciclos, o autor retrata não apenas a vida nos engenhos, mas também as hierarquias sociais e raciais que persistiram após o fim da escravização, perpetuando uma visão que, embora nostálgica, reforça a marginalização dos negros.

Nesse contexto, *Menino de Engenho* se destaca como uma obra emblemática. O protagonista Carlinhos vive uma infância marcada por uma tragédia familiar: o assassinato de sua mãe, Dona Clarisse, pelo próprio pai. Esse evento violento, que provoca uma ruptura na vida do menino, obrigando-o a se mudar para o engenho do avô, José Paulino, serve como ponto de partida para uma narrativa repleta de detalhes e sentimentos. Dessa forma, as memórias de Carlinhos oferecem um retrato rico e profundo do contexto histórico, político e cultural da época, conectando-se diretamente às vivências pessoais de José Lins do Rego e à maneira como ele transformou suas experiências em literatura (Alves, 2019). Portanto, a obra não apenas reflete as memórias do autor, como também se torna uma fonte valiosa para compreender as dinâmicas sociais que persistiram mesmo após a abolição.

Segundo Santos (2022), a narrativa do autor é profundamente influenciada por sua visão de mundo, já que ele era descendente de senhores de engenho. Sua obra apresenta traços de um certo saudosismo, evidenciando nostalgia e uma romantização do passado opressor. Essa visão constrói a ideia de que a vida no passado era melhor, o que, por consequência, normaliza as condições precárias enfrentadas pelos trabalhadores, outrora escravizados e, no presente, mergulhados na miséria. Ao idealizar o período anterior, essa perspectiva acaba por atenuar as desigualdades e injustiças sociais que caracterizaram tanto o sistema de escravização de negros quanto a realidade dos menos favorecidos na época em que a obra foi escrita.

Um exemplo evidente dessa idealização pode ser encontrado na seguinte passagem de *Menino de Engenho*:

As negras do meu avô, mesmo depois da abolição, ficaram todas no engenho, não deixaram a rua, como elas chamavam a senzala. E ali foram morrendo de velhas. Conheci umas quatro: Maria Gorda, Generosa, Galdina e Romana. O meu avô continuava a dar-lhes de comer e vestir. E elas a trabalharem de graça, com a mesma alegria da escravidão (Rego, 2001, p.69).

Essa citação ilustra como a obra de Rego retrata uma suposta “harmonia social” entre senhores e empregados, na qual o avô de Carlinhos é descrito como um senhor benevolente, já que dava moradia, roupa e alimentação (Alves, 2019). No entanto, essa narrativa esconde a realidade do engenho, em que ex-escravizados, que continuaram presos às estruturas do

engenho mesmo após a abolição, tinham sua autonomia reduzida. Além disso, as referências aos personagens negros, na maior parte do tempo, são feitas por meio de nomes que não valorizam sua individualidade, como exemplificado na citação acima. Em outra passagem, percebe-se a figuração racializada dos personagens, que são identificados principalmente por sua etnia, em contraste com os demais personagens:

E de tarde saímos para esse passeio. Íamos a pé. Os meninos na frente a correr, e a tia Maria, uma negra e as duas costureiras atrás, conversando. Pela estrada encontrávamos de quando em vez gente a cavalo que vinha da feira de São Miguel (Rego, 2001, p.34).

Essa representação racializada reflete um contexto mais amplo da sociedade brasileira no final do século XIX e início do XX, quando se iniciou no país a defesa da miscigenação como a chave para o seu avanço. Pensava-se que quanto mais branca a nação, maior seria o sucesso no seu desenvolvimento, como se uma nação etnicamente mais “branca” fosse sinônimo de progresso. Neste cenário, a raça tornou-se um componente cultural que estabelece as relações de poder na sociedade. Embora em seu discurso nem sempre este fator esteja explícito, muitas vezes ele se evidencia na manutenção das hierarquias entre negros e brancos, afetando a maneira como certos grupos são vistos e classificados socialmente (Santos, 2022).

Em síntese, a obra de José Lins do Rego reforça a hierarquização social ao perpetuar uma visão nostálgica do passado da escravização, em que a população negra é representada de forma subalternizada. A abolição da escravização, apesar de um marco histórico, não resultou em igualdade, pois os ex-escravizados e seus descendentes continuaram marginalizados, sem acesso à educação, moradia e emprego. Além disso, a narrativa do autor romantiza a relação entre senhores e trabalhadores, naturalizando a permanência da população negra em condições de servidão. Assim, a obra contribui para a reprodução de uma lógica eurocêntrica de dominação, reforçando as desigualdades raciais e sociais no Brasil (Chagas, 2012).

Outra vertente da literatura, não menos importante, é a literatura voltada para o público infantil, que exerce grande influência na construção da subjetividade e da identidade das crianças. Ela possui a capacidade de inspirar à criança uma autoimagem baseada nos personagens ou temas com os quais ela se identifica. Portanto, é um recurso valioso para o crescimento integral do indivíduo, pois auxilia a criança a aprimorar sua imaginação, inteligência e desenvolvimento emocional e social (Fernandes, 2017).

No Brasil, a literatura infantil surgiu tardiamente, pois a ideia de infância como uma fase específica só ganhou destaque após a Proclamação da República, período marcado por diversas transformações sociais e culturais. Inicialmente, as obras literárias eram de cunho pedagógico e, frequentemente, adaptadas de produções portuguesas, refletindo a herança

colonial do país. Foi neste contexto que Monteiro Lobato se destacou como pioneiro da literatura infantil brasileira, criando narrativas que conquistaram o público infantojuvenil e elevaram o prestígio desse gênero literário. No entanto, sua influência foi tão marcante que, por muito tempo, a literatura infantil brasileira ficou à sua sombra, dificultando o surgimento de novas vozes e perspectivas no cenário literário (Santos, 2022).

Monteiro Lobato, nascido em 18 de abril de 1882, em Taubaté, era filho de José Marcondes Lobato e Olímpia Augusta Monteiro Lobato. Neto do Visconde de Tremembé por parte materna e descendente de grandes fazendeiros de café no Vale do Paraíba pela parte paterna, Lobato destacou-se como escritor, jornalista, editor e crítico literário, sendo reconhecido como um dos pioneiros da literatura infantil no Brasil. Suas obras refletem o ambiente em que viveu, trazendo cenas do cotidiano brasileiro, algo novo para a época. Em *O Sítio do Picapau Amarelo*, ele combina fantasia e imaginação, mas também apresenta características de racismo e preconceito. Entre suas obras mais importantes, destacam-se *Caçadas de Pedrinho*, *Histórias de Tia Nastácia*, *Reinações de Narizinho* e *Histórias do Mundo para Crianças* (Santos, 2022).

Mendes (2019) destaca que a literatura não é neutra, uma vez que, por meio dela, o autor expressa as ideologias com as quais se identifica. Nesse sentido, a autora ressalta que os textos de Monteiro Lobato foram influenciados pelo racismo científico brasileiro, que incorporou elementos das doutrinas eugenistas, do darwinismo social e do evolucionismo. Em suas obras, os personagens negros são com frequência retratados sob uma perspectiva que reforça a ideia de inferioridade da raça negra, refletindo os valores e preconceitos da época em que foram escritos.

No livro *Histórias de Tia Nastácia*, publicado em 1937, Monteiro Lobato reúne 43 narrativas do folclore brasileiro contadas pela cozinheira da família, Tia Nastácia, que reconta os casos e superstições da forma como os ouviu. Entretanto, a obra também reflete representações problemáticas dos personagens negros, frequentemente reduzidos à sua raça, sem individualidade. Isso é evidente na passagem: “Lá pela tarde chegou a hora de dar comida aos presos, e uma preta apareceu diante das grades com um prato de couves” (Lobato, 1995, p. 21). Em outra cena, a boneca Emília reforça essa visão ao se referir a Tia Nastácia de maneira depreciativa:

Pois cá comigo — disse Emília — só aturo essas histórias como estudos da ignorância e burrice do povo. Prazer não sinto nenhum. Não são engraçadas, não têm humorismo. Parecem-me muito grosseiras e bárbaras — coisa mesmo de negra beijuda, como tia Nastácia (Lobato, 1995, p. 24).

Escrever sobre os negros com desprezo, adjetivos pejorativos e insultos nas falas dos seus personagens era uma maneira do autor expressar seu ponto de vista sobre o tema (Santos, 2022). Entretanto, é importante destacar que esses elementos presentes em obras literárias podem contribuir para a reprodução do pensamento racista desde a infância, naturalizando preconceitos. Além disso, crianças expostas a esse tipo de conteúdo podem com facilidade associar tais adjetivos negativos a pessoas negras, reforçando visões discriminatórias (Mendes, 2019).

A literatura brasileira, ao longo de sua história, refletiu e perpetuou as estruturas sociais e raciais herdadas do período colonial. Essas representações literárias não são apenas ficções, mas refletem e reforçam as desigualdades raciais e sociais presentes na sociedade brasileira, controlando “as possibilidades de ser no mundo” (Nogueira, 2020, p. 62). A desconstrução de estereótipos e a ampliação do espaço para autores negros são etapas fundamentais para uma literatura mais inclusiva e representativa, que reconheça e valorize a diversidade cultural do Brasil. Além desses autores citados acima como exemplo de uma extensa gama de obras preconceituosas, temos em nossa história uma luta invisibilizada que precisa ser reconhecida a partir do seu segmento específico, que é a literatura afro-identificada presente em nossa literatura (Duarte, 2013).

3.2 LITERATURA AFRO-BRASILEIRA ENQUANTO RESISTÊNCIA

É preciso destacar que existe uma literatura afro-brasileira que busca afirmar a identidade negra de maneira positiva e autêntica. Essa vertente literária, ao confrontar as narrativas excludentes do passado, celebra a cultura, a ancestralidade e a resistência do povo negro, evidenciando suas qualidades e contribuições para a sociedade. Assim, autores e autoras negros assumem o protagonismo de suas histórias, desconstruindo rótulos negativos e reafirmando a dignidade de sua comunidade.

Essa tradição literária utiliza uma linguagem que questiona a formação de imagens e significados cristalizados pelo imaginário forjado ao longo dos anos pela elite dominante. Essas obras têm como objetivo destacar escritas com formas distintas e que refletem a qualidade da vivência negra; ao mesmo tempo, busca formar um público leitor negro, estabelecendo assim a presença de uma literatura afro-brasileira (Duarte, 2013).

Conceição Evaristo, uma importante representante da literatura negra, explica que:

Um sentimento positivo de etnicidade atravessa a textualidade afro-brasileira. Personagens são descritos sem a intenção de esconder uma identidade negra

e, muitas vezes são apresentados a partir de uma valorização da pele, dos traços físicos, das heranças culturais oriundas de povos africanos e da inserção/exclusão que os afrodescendentes sofrem na sociedade brasileira (Evaristo, 2009, p. 19).

A partir de um pensamento afro-centrado, é possível destacar autores que foram pioneiros na afirmação do empoderamento negro e da cultura de matriz africana. Dentre esses precursores, podemos citar nomes como Maria Firmina dos Reis, Luiz Gama, Cruz e Souza, Machado de Assis, Lima Barreto, entre outros.

Ao tomar como exemplo a obra de Luiz Gama, é notável como sua escrita se tornou um marco na representação positiva da cultura afro-brasileira e na luta por justiça social. Filho de uma africana livre e de um nobre português, Gama foi vendido como escravizado pelo próprio pai aos 12 anos, mas conseguiu conquistar sua liberdade aos 18 anos. Autodidata, o escritor lançou *Primeiras Trovas Burlescas de Getulino* (1859) e atuou na imprensa entre 1864 e 1876, utilizando jornais para divulgar textos abolicionistas e poéticos (Custódio, 2022; Ferreira, 2019).

As *Primeiras Trovas Burlescas de Getulino* apresentam um autor que se identifica como negro e deseja ser reconhecido dessa forma. No título da obra, surge o pseudônimo “Getulino”, que tem origem em “Getúlia”, uma região da África do Norte localizada entre as atuais Argélia e Mauritânia. Na Antiguidade, essa área era habitada pelos “getulos”, povo que inspirou a escolha do nome (Ferreira, 2019). Luiz Gama, no início de sua obra, demonstra uma subversão dos padrões estabelecidos de uniformização de pensamento europeu, que representava a África e os negros de forma inferiorizada.

No poema *Minha Mãe*, além de evidenciar a subjetividade do escritor, o texto afirma um tratamento positivo e humanizado com a personagem descrita, exaltando a beleza e a dignidade da mulher negra contrastando fortemente com a realidade de sua condição no Brasil daquele tempo. Neste trecho podemos ver como Luiz Gama descreve a personagem com admiração:

Era mui bela e formosa,
Era a mais linda pretinha,
Da adusta Líbia rainha,
E no Brasil pobre escrava!
Oh, que saudades que eu tenho,
Dos seus mimosos carinhos,
Quando c’os tenros filhinhos,
Ela sorrindo brincava (Gama, 1944, p.125).

Ao resgatar a memória da mulher como rainha na Líbia, o poema coloca em destaque a importância da ancestralidade. Gama, assim, rememora o passado com orgulho e destaca a

conexão com as raízes africanas. Segundo Mbembe (2014), o fluxo de tempo do romance negro será sempre no plural, pois o presente nunca vai romper definitivamente com o seu passado e o futuro, mas vai tentar resgatá-los, nunca sendo um tempo predominantemente presente.

No poema *Lá vai verso*, Luiz Gama, reforçando a cultura negra, recusa os deuses gregos subvertendo a herança clássica, honrando sua origem africana.

Quero que o mundo me encarando veja,
Um retumbante Orfeu de carapinha,
Que a Lira desprezando, por mesquinha,
Ao som decanta de Marimba augusta;
E, qual outro Arion entre os Delfins,
Os ávidos piratas embaíndo -
As ferrenhas palhetas vai brandindo,
Com estilo que presa a Líbia adusta (Gama, 1944, p. 20).

Desafiando a literatura da sua época, que se baseia em referências culturais da tradição grega, o eu lírico negro, Orfeu da carapinha (cabelo crespo ou cacheado), rejeita a lira clássica e emprega elementos da cultura africana, como a *marimba* (instrumento musical de percussão, originário da África), fortalecendo a ligação com suas raízes africanas e resistindo ao esquecimento imposto pela colonização (Custódio, 2022).

Podemos considerar que Luiz Gama produziu seus poemas em consonância com sua vivência. Dessa forma, “a construção de personagens e enredos destoam dos modos estereotipados ou da invisibilidade com que negros e mestiços são tratados pela literatura brasileira, em geral” (Evaristo, 2009, p. 20). O escritor se tornou um referencial para a literatura afro-brasileira contemporânea, como ponto de resistência em um passado marcado pelo apagamento da cultura negra.

A invisibilidade marcou profundamente as possibilidades de voz do negro na sociedade brasileira, e, quando se trata da mulher negra, os efeitos são ainda maiores. Na ficção, a mulher é retratada nas imagens em relação ao período da escravização, considerada como um corpo de trabalho, de procriação ou um corpo como objeto de prazer do senhor. Na posição de autora, os textos afro-brasileiros surgem a partir de vivências diversificadas, com conteúdo e modos particulares de uso da língua (Evaristo, 2009). Assim, “através dos textos das mulheres negras é possível sentir uma tentativa de compartilhar a violência das experiências do cotidiano através da escrita, como espaço de luta e empoderamento” (Fontes, 2020, p. 3059).

Nessa perspectiva, podemos citar a autora Carolina Maria de Jesus, que, por meio de sua obra *Quarto de Despejo* (1960), indica a possibilidade de construir uma identidade por meio de seu discurso, mesmo fugindo dos padrões normativos da língua portuguesa. A partir de seu diário e vivência, ela descreve a vida daqueles que foram excluídos e marginalizados (Fontes,

2020). Nascida aproximadamente em 1914, em Sacramento-MG, era neta de ex-escravizados e foi criada apenas pela mãe. Na década de 1940, migrou para São Paulo. Entretanto, a remodelação urbana da cidade e a erradicação das “casas de cômodos” expulsaram os pobres do centro, levando-os a construir barracos improvisados com materiais descartados. Neste contexto, a autora, com apenas dois anos de escolaridade, começou a escrever, usando a escrita como forma de organizar o caos do cotidiano e descrever sua realidade (Rosa; Silva, 2020).

Ao descrever a sua vida cotidiana, a escrita de Carolina Maria de Jesus se transforma em um instrumento de denúncia da classe subalterna que é invisibilizada. Em seu diário, no dia 15 de julho, a escritora relata: “Aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu pretendia comprar um par de sapatos para ela. Mas o custo dos gêneros alimentícios nos impede a realização dos nossos desejos. Atualmente somos escravos do custo de vida” (Jesus, 2014a, p. 10). Na obra, aparecem questões que perpassam a vida da sua família, e vão além. As questões que aparecem, como no relato acima, são também questões de classe, que atravessam a economia e a política do país (Rosa; Silva, 2020).

Em outra passagem, a autora reflete: “Os favelados aos poucos estão convencendo-se que para viver precisam imitar os corvos. Eu não vejo eficiência no Serviço Social em relação ao favelado” (Jesus, 2014a, p. 35). Nesta fala, Carolina destaca a ineficiência e a distância entre as instituições e a realidade das favelas. Rosa e Silva (2020) explicam que, em sua obra, “em diferentes momentos as narrações revelam que era preciso catar alimentos no lixo para alimentar a família, marcando o contraponto do modelo econômico capitalista, que dita a vida de escassez na favela e a de excessos na cidade”.

Além de construir uma identidade por meio de um discurso que desafia os padrões normativos, Carolina Maria de Jesus também utiliza a escrita para elaborar uma crítica profunda às estruturas religiosas e raciais que marcaram sua existência. Conforme analisam Daibert Junior e Simões (2021), sua escrita não apenas denuncia a exclusão social e econômica, mas também questiona o lugar dos negros dentro do imaginário cristão e da prática católica no Brasil.

Carolina expressa uma relação ambígua com a fé: enquanto se sentia abandonada por um Deus que parecia favorecer os brancos, também depositava na sua figura a esperança de um milagre que a tirasse da favela, o “inferno” em que vivia. Sua religiosidade era, portanto, um misto de desconfiança e esperança, marcada por uma fé individual e marginal, distante da Igreja institucional. Assim, Carolina questionava se Deus realmente via as favelas e a fome que consumia seus habitantes. (Daibert Junior; Simões, 2021).

Sua fé era um catolicismo reinterpretado, marcado por visões, pressentimentos, rezas e rituais aprendidos com seu avô, Benedito, uma figura central em sua formação espiritual. Esse hibridismo religioso a acompanhou mesmo após a migração para São Paulo, onde manteve uma relação crítica com a Igreja, especialmente em relação ao discurso clerical sobre a pobreza. Ela via os padres como distantes da realidade favelada e incapazes de compreender a fome e a dor dos marginalizados (Daibert Junior; Simões, 2021).

Com o sucesso de *Quarto de Despejo*, Carolina mudou-se para uma casa de alvenaria; entretanto, ela rapidamente percebeu que sair da favela não significava escapar do racismo. No novo bairro, enfrentou desconfiança, hostilidade e discriminações que mostravam como a mobilidade material não anulava as barreiras raciais que estruturavam a sociedade. Mesmo ao se mudar para o sítio em Parelheiros, essa sensação de não pertencimento permaneceu, revelando que o preconceito seguia moldando suas relações e oportunidades. Como destacam Daibert Junior e Simões (2021), sua trajetória, da favela à casa de alvenaria e depois ao sítio, evidencia que sua busca por um “céu”, entendido como um lugar de dignidade e justiça, permaneceu frustrada. Assim, quando expressou o desejo por “um mundo só para os negros” (Jesus, 2014b, *apud* Daibert Junior; Simões, 2021), Carolina traduzia o anseio por um espaço onde pudesse viver sem a opressão e o racismo que a acompanharam mesmo após deixar a favela.

No plano estético, Silva J.G.S. (2019) argumenta que os textos da escritora seguem uma estrutura alinhada ao seu trabalho como catadora, pois seus materiais de escrita e leitura eram coletados do lixo. Essa “poética de resíduos” reflete a bagagem cultural que a autora acumulou durante suas migrações e experiências na favela, onde indivíduos de diversas origens, culturas e tradições foram amontoados à margem do progresso urbano.

Desse modo, com uma forma de escrita distante dos padrões estabelecidos pela literatura elitista, os livros de Carolina são um importante material para explorar e compreender um universo de questões, como o racismo, a mulher negra, identidades e a escrita de agentes subalternos. “Foi a primeira escritora negra do Brasil a ter 7 obras publicadas, sendo o seu primeiro livro traduzido para 13 idiomas e vendido em mais de 40 países” (Rosa; Silva, 2020, p. 3), tornando-se, assim, um importante marco para a história de obras de autoria negra. Sua escrita questiona a ordem racial e religiosa vigente, e sua obra se torna um testemunho ao mesmo tempo sagrado e profano, um legado literário e espiritual que continua a inspirar lutas por reconhecimento e igualdade (Daibert Junior; Simões, 2021).

Na década de 1970, destacam-se os *Cadernos Negros* como uma importante afirmação coletiva de escritores negros. Entretanto, é fundamental reconhecer os movimentos

predecessores que, além de influenciar a literatura negra, sustentaram a esperança na afirmação da identidade negra. Entre esses movimentos, destacam-se o Teatro Experimental do Negro (1944), o Teatro de Solano Trindade (1950), a imprensa negra e o movimento Negritude (Evaristo, 2009; Walczuk, 2014). Essas iniciativas permitiram que a juventude negra refletisse sobre sua experiência e seu lugar na sociedade, buscando medidas que promovessem um posicionamento mais igualitário.

Nesta disposição de busca por igualdade, que os escritores Cuti e Hugo Ferreira fundaram os Cadernos Negros. Na primeira edição, no ano de 1978 e por alguns anos seguidos, os custos das publicações foram divididos e pagos pelos diversos autores que participavam da edição (Antônio, 2005). “Os CN surgem, portanto, como fruto desse anseio do afro-brasileiro de se autorreconhecer na literatura, reproduzir nela seu cotidiano, suas dores, amores e ideias” (Walczuk, 2014, p. 233). Por meio de contos e poemas, os personagens simbolizam todos os integrantes da nossa sociedade, especialmente os que são marginalizados devido às suas situações econômicas, culturais, sociais e étnico-raciais (Gomes, 2020).

Numerosos poemas e contos abordam memórias históricas que a literatura oficial tentou apagar ou afastar por serem perturbadoras e indesejáveis, buscando atenuar a percepção do passado da escravização. Essas literaturas negras também desafiam a imagem do negro submisso, estabelecendo uma narrativa combativa que valoriza as vozes da ancestralidade, valorizando seu passado e seu conhecimento (Walczuk, 2014), garantindo que o sujeito afro-brasileiro seja o protagonista de sua própria história, descentralizando a influência europeia de sua realidade de matriz africana (Nogueira, 2020).

Assim, os autores negros, ao afirmarem sua ancestralidade, assumem sua negritude não como descendentes de escravizados, mas como herdeiros de africanos, o que faz toda a diferença na construção de seu legado cultural e identitário. Diversos autores contribuíram com contos e poemas aos Cadernos Negros. Podemos mencionar entre esses autores: Cuti, Márcio Barbosa, Esmeralda Ribeiro, Miriam Alves, Sacolinha, Conceição Evaristo, Décio Vieira, Raquel Almeida (Walczuk, 2014; Gomes, 2020).

Os Cadernos Negros, portanto, caminham na “contramão do cânone, constituindo uma espécie de quilombo literário” (Walczuk, 2014, p. 240). Eles combatem sistematicamente o racismo, promovendo a compreensão das complexas inter-relações da questão racial e formulando estratégias para seu enfrentamento. Além disso, esses textos ampliam os modelos estéticos formais, estabelecendo um diálogo profundo com a sociedade brasileira e sua diversidade cultural (Antônio, 2005). Nesse sentido, a literatura afrodescendente não apenas denuncia, mas também reconstrói narrativas, valorizando vozes e histórias marginalizadas.

É neste contexto que a obra de Ana Maria Gonçalves, “*Um Defeito de Cor*”, se insere, dialogando diretamente com essa tradição literária. Ao recontar a história de Kehinde, uma mulher africana escravizada e sua incansável luta pela liberdade, Gonçalves resgata memórias apagadas e ressalta a importância da ancestralidade africana na construção identitária.

Ana Maria Gonçalves nasceu em Ibiá, Minas Gerais, em 1970, e começou a escrever contos e poemas na adolescência, motivada pela paixão pela leitura que cultivava desde a infância. Publicou seu primeiro livro, *Ao lado e à margem do que sentes por mim*, em 2002, e, em 2006, lançou *Um defeito de cor*, obra que recupera a história e a agência dos africanos escravizados no Brasil. O romance a consagrou como a oitava mulher negra a publicar um romance no país, consolidando sua voz na literatura contemporânea (Wikipédia, 2025).

A obra *Um Defeito de Cor* é uma produção crítica que se desenvolve em torno de dois aspectos essenciais: a relação entre a narrativa de Ana Maria Gonçalves e a história oficial; e a representação da vivência de uma mulher escravizada sob a perspectiva do oprimido. A protagonista, ao buscar a liberdade, constrói estratégias de insurgência que incluem a alfabetização e os saberes de matriz africana, que lhe permitem subverter o sistema de opressão. Assim, a narrativa reafirma o negro como sujeito histórico, apresentando a personagem como um modelo de força e agência, que ressignifica sua existência a partir da luta e da busca pela autonomia (Gomes, 2019).

O “romance histórico epistolar” se articula a partir de uma carta muito longa que Kehinde ou Luísa escreve para seu filho perdido (Campos; Godoy, 2019). O testemunho da protagonista descreve sua trajetória, desde a captura no reino do Daomé até sua transformação em uma mulher livre e bem-sucedida. Kehinde narra sua experiência como escravizada, suas táticas de sobrevivência e as lutas que enfrentou, tanto no cativeiro quanto nas revoltas antiescravistas. Após deixar o Brasil Imperial, ela retorna a Uidá, onde reconstruiu sua vida como comerciante próspera (Gomes, 2019).

Através da narração da personagem, é possível percorrer os cenários e acontecimentos históricos. Assim, a partir de fatos históricos mesclados com ficção, podemos “refletir sobre a condição do elemento africano trazido à força para uma nação estrangeira e aqui ser submetido a violências de toda natureza” (Silva, A.M.V., 2012, p. 32). A autora retrata violências físicas e simbólicas, mas também destaca a resistência dos personagens. Em um trecho, durante a viagem forçada para a América Portuguesa, Kehinde recebe ensinamentos da avó sobre religiosidade e a importância da ancestralidade, atos que preservam a cultura e a identidade diante da opressão colonial. Como podemos atestar neste trecho:

Durante dois dias ela me falou sobre os voduns, os nomes que podia dizer, as histórias, a importância de cultivar e respeitar os nossos antepassados. Mas disse que eles, se não quisessem, se não tivessem quem os convidasse e colocasse casa para eles no estrangeiro, não iriam até lá. Então, mesmo que não fosse através dos voduns, disse para eu nunca me esquecer da nossa África, da nossa mãe, de Nana, de Xangô, dos Ibêjis, de Oxum, do poder dos pássaros e das plantas, da obediência e respeito aos mais velhos, dos cultos e agradecimentos (Gonçalves, 2006, p. 35).

Em outra passagem, agora na América Portuguesa, Kehinde descreve o suicídio de um escravizado: “na segunda-feira o Afrânio se matou. Era aquele pescador que tinha sido comprado junto comigo e com a Maria das Graças” (Gonçalves, 2006, p. 77). Segundo Silva A.M.V (2012), muitos escravizados eram atingidos pela melancolia do banzo, que os conduzia à morte. Na narrativa, Kehinde optou pela vida, destacando-se por sua coragem e desejo de justiça, ela superou inúmeras dificuldades em um contexto colonialista onde as mulheres eram tratadas como objetos. Apesar de se adaptar aparentemente à cultura brasileira para ascender socialmente, manteve sua raiz cultural, a integridade física e moral através do apego aos valores espirituais de matriz africana. Sua crença inabalável nas entidades iorubás e a prática de seus rituais foram essenciais para preservar suas raízes africanas.

O desejo de liberdade é uma das temáticas centrais do romance *Um Defeito de Cor*, impulsionando a protagonista em suas ações ao longo de toda a narrativa, desde o início até o seu desfecho (Silva, A.M.V., 2012). Na obra de Ana Maria Gonçalves, identifica-se uma resistência fortalecida pela identidade afro-centrada da personagem, que se recusa a se curvar ao sistema de escravização, apoiando-se na memória e na cultura africana como bases de sua luta. Escrita por uma autora negra, a narrativa resgata e valoriza a perspectiva afro-diaspórica, consequentemente, essa escrita propõe um realinhamento do pensamento sobre o presente, possibilitando a reelaboração de processos subjetivos, sociais, políticos, filosóficos e culturais (Miranda, 2019).

A literatura afro-brasileira, profundamente enraizada nas experiências de seus autores, desafia a literatura hegemônica e a cultura que a sustenta. Ela revela uma gama diversificada de vivências, priorizando a liberdade dos sentidos, das existências e das experiências, além de um compromisso intrínseco com a própria identidade (Evaristo, 2009; Nogueira, 2020). Caracterizando uma identidade própria, forjada pelos próprios autores negros, a literatura afro-brasileira busca eliminar discriminações, conquistando “o lugar que lhes pertence de direito e que o grupo dominante insiste em negar, das mais variadas maneiras, ostensiva ou disfarçadamente” (Proença Filho, 2004, p. 185). Assim tornando-se importante a ocupação

continua e necessária de espaços sociais que historicamente foram reservados a uma pequena elite literária, afirmando a participação negra na formação nacional.

3.3 JOÃO DO RIO E AS “RELIGIÕES NO RIO”: A CRÔNICA COMO DISPOSITIVO DE REPRESENTAÇÃO

João do Rio se insere no grupo de autores influenciados pela marca decisiva da escravização, e, conseqüentemente, na representação do negro e de sua religiosidade, inicialmente legitimada e sustentada pelo catolicismo, e, posteriormente, também pelas teorias raciais que ingressaram no Brasil, ancoradas no cientificismo do século XIX. Com o olhar voltado para o mundo das ruas do Rio de Janeiro e sem um objeto científico definido, o escritor não descartou “as teorias que circulavam pelos meios literários e acadêmicos de sua época. Ainda mais num país em que a moda cientificista era divulgada por meio da literatura e não da ciência mais diretamente” (Farias, 2010, p. 262).

É com esse olhar, moldado por teorias e subjetividades, que o autor se debruça sobre seu objeto. Adentrando propriamente na obra que será o foco de nossa análise, *As Religiões no Rio*, o autor define, logo no prefácio, o tom da narrativa que guiará o seu texto. Ele afirma que “não é um trabalho completo. Longe disso. Cada uma dessas religiões daria farta messe para um volume de revelações. Eu apenas entrevi a bondade, o mal e o bizarro dos cultos, mas tão convencido e com tal desejo de ser exato” (Rio, 2013, p. 4).

Ao enfatizar elementos como “a bondade, o mal e o bizarro”, o escritor se insere em uma perspectiva moralizante. E como mencionado, o seu “desejo de ser exato” estaria limitado ao paradigma europeu que moldou sua subjetividade. Dessa forma, João do Rio, ao mesmo tempo que dá visibilidade a diversos grupos religiosos, alguns até então desconhecidos pela grande massa, descreve-os a partir de uma lógica classificatória. Como explica Pesavento (2012), aquele que detém o “poder simbólico de dizer e fazer crer” tem o controle da vida social, impondo sua visão de mundo, estabelecendo classificações e divisões, orientando e perpetuando gostos e percepções, além de definir limites e comportamentos aceitáveis.

A atuação do cronista foi potencializada por um instrumento decisivo: a grande imprensa da *Belle Époque*. O jornal a *Gazeta de Notícias*, onde os textos figuraram, entrou em circulação em dois de agosto de 1875, voltado para questões como atualidades, arte e literatura. Vendido a quarenta réis naquele período, o periódico rapidamente se tornou popular, mostrando-se um concorrente do consolidado jornal da época, o *Jornal do Comércio*. Mesmo nos seus primeiros anos, já incorporava tudo o que os poucos letrados da capital federal

consideravam importante: “literatura amena de romances folhetins, pequenas colunas de crônicas de variedades e seção de piadas, dentre tantas outras” (Asperti, 2006, p. 47).

Nesse cenário, o instrumento narrativo do jornalista, a crônica, foi decisivo para a construção das suas representações. Desde suas origens, a crônica semanal integrou a *Gazeta de Notícias*, abrigando a produção de renomados escritores. Dessa forma, os textos publicados pelo periódico no Rio de Janeiro da *Belle Époque* exemplificam a fusão entre jornalismo e literatura (Asperti, 2006). Gontijo (2011) explica que João do Rio privilegiou a crônica, uma modalidade moderna da vida urbana, a qual tem a função de perceber o instante e introduzi-lo na reportagem, com inquérito e entrevistas, que buscava desde os salões das elites aos cortiços. O escritor utilizou métodos, tais como velocidade, multiplicidade e simultaneidade. Como a crônica no Brasil é extremamente híbrida, dotada de uma explícita polifonia, o escritor praticou de forma genuína o gênero. Nela estão presentes diversas formas de organização do discurso, como o comentário e a narração, bem como as diferentes formas de enunciação do locutor (Moraes, 2022).

Essa eficácia reside justamente na natureza do gênero. Como define Antonio Candido, a crônica se caracteriza por tratar da “vida ao rés-do-chão”, estabelecendo uma intimidade com o leitor através de uma linguagem que simula a conversa natural e despretensiosa. Ao operar nessa chave da trivialidade e do cotidiano, João do Rio desarma a crítica do leitor, naturalizando suas representações racistas como se fossem apenas observações casuais da vida urbana, quando, na verdade, carregam profunda carga ideológica (Candido, 1981).

Bulhões (2007), em seu texto, destaca as tensões e ambiguidades de João do Rio enquanto jornalista, mais particularmente como repórter. O autor enfatiza que os textos de Paulo Barreto são os primeiros a demonstrar o ofício do repórter, que se traduz na capacidade de buscar a informação, condição fundamental sem a qual não se faz jornalismo. No entanto, apesar de ser considerado um jornalista profissional, com publicações em jornais que resultam de apurações rigorosas, sua produção é considerada uma crônica, associada à produção literária e à ficção. Em vez de enfatizar divergências, Bulhões acredita que é essencial valorizar a ideia de que há uma convivência simultânea e inseparável de elementos na narrativa de João do Rio.

Nesse contexto de hibridismo, Rodrigues (2010) aponta que, o pseudônimo João do Rio teria sido cunhado em função da admiração de Paulo Barreto pelo decadentista Jean Lorrain; esta associação foi recorrente por muito tempo. Entretanto, o exemplo teria sido importado de Jean de Paris (Napoléon-Adrian Marx), jornalista francês do jornal francês *Le Figaro*. Rodrigues defende que a crônica de João do Rio se enquadra no estilo literário do decadentismo, que floresceu em meados do século XIX e permaneceu até a década de 1930 na Europa. O tema

mais recorrente entre os decadentistas é o estranhamento, expresso nas crônicas de viagem ao Oriente ou ao baixo mundo da vida cotidiana. Rodrigues ainda situa João do Rio como um jornalista renovador da imprensa brasileira da sua época, unindo reportagem e crônica de forma pouco comum até aquele momento.

Além disso, com características provenientes da modernidade, Paulo Barreto criou diversos pseudônimos para publicar suas obras, além do já citado João do Rio. Dentre eles, assinou também como Joe, Paulo José, José Antônio e o Máscara Negra. Em 1912, o escritor Coelho Neto, em entrevista à *Gazeta de Notícias*, afirmou que o uso de nomes fictícios não se tratava de mera fantasia ou artifício para ocultar sua identidade, mas sim de uma estratégia literária adaptada a diferentes estilos e contextos. Cada pseudônimo refletia um período específico da trajetória do autor e suas inquietações em relação ao momento histórico que vivenciava (Bulgarelli, 2024).

Para navegar por essa cidade complexa, portanto, o autor adota essas personas que moldam sua observação. Gontijo (2011) explica que João do Rio, com seus muitos “eus”, ora criticava a cidade e suas mazelas, ora a elogiava. Seus pseudônimos eram marcados por gostos extremos, transitando entre a alta burguesia e as classes mais baixas, que as fachadas modernas procuravam ocultar. E, apesar de apresentar-se como uma figura pública como um *dândi*, não via com bons olhos a superficialidade das camadas burguesas que buscavam transparecer algo que não eram.

O escritor também assimilou as características do *flâneur*. Esse, por definição, possui uma mobilidade notável que o leva a explorar a cidade em busca de novas experiências. Através de incessante procura, ele cria representações dialéticas da cidade e traça retratos dos representantes das mais variadas classes sociais. Esse personagem, afeito ao “ócio e ao devaneio”, demonstra um interesse intenso pelo espetáculo da vida nas cidades, assim, a modernidade e o surgimento das grandes metrópoles proporcionaram ao *flâneur* o cenário ideal para os seus percursos e observações (Bulgarelli, 2024).

Essa postura observadora é profundamente influenciada pelo imaginário europeu. Fica evidente que a influência da Paris moderna não se restringiu apenas à reforma da cidade do Rio de Janeiro em inícios do século XX, mas também se estendeu ao imaginário, à experiência e à escrita do literário brasileiro. A emergência de Paris como metrópole, inserida em um contexto de modernidade, possibilitou a formação de um mito universalizante do que deveria ser uma cidade, estabelecendo uma nova ordem a partir da mudança capitalista com ênfase na metrópole. Na cidade moderna, buscou-se o modelo identitário idealizado. O projeto modernizante do Rio de Janeiro, por sua vez, “atrelaria o Brasil ao ‘trem da história’, no

‘caminho da civilização’” (Pesavento, 2002, p. 159). Consequentemente, este projeto de modernização, atrelado ao civilizar-se, condicionou obras de autores brasileiros na descrição de cenários e classes sociais, percebendo as mudanças como positivas ou como negativas.

A crítica diverge sobre o resultado desse encontro entre o cronista “civilizado” e as religiões populares. O’Donnell (2008), apesar de reconhecer que João do Rio teve momentos de estranhamentos com o cenário e o público-alvo da investigação, pois, acostumado mais à área central do Rio de Janeiro, concebe a obra do autor como uma grande teia, em que ele trata o “mundo dos feitiços”, o candomblé ou o satanismo, por exemplo, de forma não separada da rede de relações sociais, mas sim integrados a um campo de interações e negociações. Segundo O’Donnell, o autor apresentou em sua obra as diversas formas de expressões culturais da cidade, tratando-as como um conjunto polifônico, caracterizado pela troca de influências entre as diversas classes sociais.

Por outro lado, há quem aponte as limitações e o ceticismo desse olhar. Borges (2014) compreende que o discurso de João do Rio, na obra *As Religiões no Rio*, foi gerado com as marcas da sua vivência pessoal, algo visto em menor escala em outros autores. Devido à sua trajetória pessoal e experiências de vida que teve, era um autor que às vezes se deixava influenciar por elementos de circunstâncias muito específicas em que estava inserido. “No caso de *As Religiões no Rio*, o próprio assunto em questão já é delicado por natureza e o autor, em muitas oportunidades, mostra-se cético, quando não sarcástico, com as crenças das quais duvida” (Borges, 2014, p. 467). Desse modo, a narrativa do jornalista fazia jus aos parâmetros do que ele acreditava e aceitava como honesto e verdadeiro.

Serafim (2015) entende que o exposto na obra de Paulo Barreto foram apenas formas exteriores das religiões, não suas formas interiores ou o que os indivíduos vivenciam sobre elas, pois isso pode variar de pessoa para pessoa. Considera que o desenvolvimento da religião católica no Brasil, em detrimento das outras, afetou a forma como João do Rio abordou as demais formas de crença. Os aspectos com os quais caracterizou as religiões, como bem e mal, “revelam o entendimento de João do Rio de que haveria religiões que trariam a ‘bondade’ à nação brasileira, portanto ‘civilizando-a’; mas haveria também as que trariam a ‘maldade’, consequentemente ‘incivilizando-na’” (Serafim, 2015, p. 152).

Essa distinção entre civilização e barbárie remete, inevitavelmente, à questão racial e à própria identidade do autor. “O filho de D. Florência não se considerava negro, nem era visto como tal pelo condescendente conceito racial brasileiro. Em *As Religiões no Rio*, João do Rio sempre se refere aos afro-brasileiros na terceira pessoa” (Rodrigues, 2010, p. 151). Ao analisar suas fotografias, Rodrigues observa que João do Rio teria sido uma criança de pele clara,

tornando-se, na adolescência, um jovem mulato de cabelos cacheados. Na foto tirada para a Academia, percebe-se uma grande quantidade de retoques com pó de arroz, aparentemente utilizado para suavizar “traços negroides”. A condição de mestiço não era amplamente aceita na sociedade brasileira e entre os “intelectuais do primeiro time”, grupo que incluía Euclides da Cunha, uma das grandes admirações do autor (Rodrigues, 2010).

Assim, a obra reflete as tensões de seu tempo. As reportagens de João do Rio sobre as diversas formas religiosas no Rio de Janeiro no início do século XX, em síntese, foram produzidas e influenciadas por um contexto de profundas transformações sociais, como a abolição da escravidão, o advento da República, a implementação do capitalismo, a importação de mão de obra imigrante e a busca por uma nação moderna. Ocorria “um processo de transformação da sociedade correspondente a um processo de transformação dos símbolos”, no qual as mudanças envolveram a marginalização e a degradação da memória cultural negra (Ortiz, 1988, p. 29). O jornalismo, enquanto meio de comunicação e propagador de verdades, por meio das crônicas de João do Rio, não apenas deu visibilidade a formas de culto religioso marginalizadas, mas também reforçou discursos moralizantes, que consolidaram estigmas e lugares de subalternidade do negro e sua cultura religiosa.

A narrativa de João do Rio, assim como a de outros autores mencionados neste capítulo, como Joaquim Manuel de Macedo, José Lins do Rego e Monteiro Lobato, construiu e consolidou a imagem do negro e de sua cultura a partir de uma subjetividade moldada por sua posição de classe imersa no pensamento eurocêntrico, reforçando o discurso racial enquanto instrumento de poder, conferindo “prestígio e hegemonia a um determinado ‘eu’ em detrimento de ‘outrem’ sustentado pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo” (Nogueira, 2020, p. 19). Esse tipo de representação foi amplamente difundido por meio da imprensa e da literatura, que detinham legitimidade social. Chartier (2002, p. 27-28) destaca que as práticas discursivas podem funcionar como “produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias, de divisões”, reforçando hierarquias e desigualdades.

Dito isso, observa-se que o gênero da crônica serviu a João do Rio como espaço para a construção de um discurso racista. Sob a pretensão de relatar a “verdade” das ruas, o autor descreve o encontro com os praticantes desses cultos de forma pejorativa, contrastando-os com a representação de outras manifestações religiosas. Nogueira (2020, p.47) argumenta que, diferente da intolerância, “o racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta”. Nesse sentido, as observações do cronista suscitam questionamentos fundamentais: de que maneira os participantes das práticas religiosas afro-brasileiras foram construídos em sua narrativa? E como o racismo religioso estruturou esse

olhar jornalístico-literário? Para responder a essas questões, a análise a seguir analisará as representações presentes no capítulo intitulado *No mundo dos feitiços*.

4 CAPÍTULO 3: REPRESENTAÇÕES E DESCONSTRUÇÃO EM “NO MUNDO DOS FEITIÇOS” DE JOÃO DO RIO

Este capítulo tem por objetivo aprofundar o estudo das representações da cultura religiosa afro-brasileira presente na obra *As Religiões no Rio*, de João do Rio, com foco especial no capítulo *No mundo dos feitiços*. A análise crítica se volta para compreender a maneira pela qual foi construído um discurso racista, desqualificando o negro e suas atividades espirituais, e como o racismo religioso estruturou o seu texto. A análise parte do entendimento de que essas representações, ao se apresentarem como descrições da realidade carioca do início do século XX, atuaram na consolidação de imaginários sociais que associavam as manifestações de matriz africana ao atraso, à irracionalidade e à marginalidade.

Essas descrições, entre as primeiras a abordar o tema sobre as manifestações religiosas afro-brasileiras de modo sistematizado em livro, favoreceram a naturalização de uma hierarquia simbólica entre a modernidade ocidental e os saberes afro-brasileiros, reforçando um processo de racialização que perdura até hoje. Para investigar essas abordagens e compreender sua lógica interna, este capítulo estrutura-se em três momentos: primeiramente, detalha-se a metodologia de análise, ancorada na teoria das representações de Roger Chartier; em um segundo momento, reconstrói-se o contexto histórico-social das religiões afro-brasileiras no início do século XX no Rio de Janeiro; por fim, realiza-se uma leitura crítica do texto de João do Rio, subdividida em cinco subtemas que estruturam o capítulo *No mundo dos feitiços*: *Os feiticeiros*, *As iauô*, *O feitiço*, *A Casa das Almas* e *Os novos feitiços de Sanin*.

4.1 METODOLOGIA

A análise do encontro de João do Rio com lideranças e grupos religiosos afro-brasileiros no Rio de Janeiro ganha relevância, pois, como cronista de um importante jornal urbano, ele produziu reportagens que acabavam por cristalizar dicotomias: de um lado, a modernidade europeizada, sinônimo de progresso e civilização; de outro, as tradições de matriz africana, retratadas como sobrevivências de um passado arcaico e obscurantista.

As descrições de João do Rio, que figuram entre as primeiras representações das religiosidades afro-brasileiras no século XX, forjaram realidades tanto imaginárias quanto concretas, impactando diretamente a percepção pública das religiões de matriz africana. Essa produção discursiva demanda, portanto, uma abordagem crítica que desnaturalize seus pressupostos e revele os mecanismos simbólicos de poder que perpetuam o racismo religioso.

A noção de representação proposta por Roger Chartier (2002) oferece uma chave analítica fundamental. Conforme Chartier, as narrativas são socialmente construídas, e as “percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas” (Chartier, p. 17, 2002).

O campo da História Cultural,⁵ no qual Chartier está inserido, se interessará pelos indivíduos que produzem e recebem cultura. Além dos sujeitos e agências que constroem a cultura, estudam-se os meios pelos quais ela é desenvolvida e transmitida: as práticas e os processos. Os objetos culturais estudados, nessa perspectiva, são: os sistemas de valores, as visões de mundo, os processos normativos que constroem os agentes, os modos de vida relacionados aos diversos grupos, as ideias transmitidas por meio de correntes e movimentos de diferentes tipos de produtores e receptores de cultura (Barros, 2005).

Se a cultura se manifesta por meio de sistemas simbólicos e normativos, é através das ações cotidianas que ela ganha materialidade. Entendidas como gestos e atitudes dos indivíduos e grupos, as práticas não são atos isolados, mas estão imbuídas de significados sociais que só podem ser decifrados quando vinculados a um conjunto de representações. Nesse sentido, Chartier (1991) recupera o legado de Marcel Mauss e Émile Durkheim sobre a noção de “representação coletiva” para articular três modalidades de relação com o mundo social:

[...] de início, o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe (Chartier, 1991, p. 183).

O processo de construção de identidades, portanto, relaciona-se a relações de forças que têm o objetivo de impor visões, classificando, nomeando e definindo campos e saberes. Essas lutas de representação manifestam-se na ordenação e na hierarquia social, por meio de

⁵ Roger Chartier está inserido no campo da História Cultural, que se torna mais precisa e aprofundada a partir das últimas décadas do século XX, mas que tem origens claras desde o início do século, sendo particularmente rica em possibilidades de tratamento. Dentre as possíveis formas, podemos citar a cultura popular, a cultura letrada, as práticas discursivas desenvolvidas por diferentes grupos sociais, os sistemas educativos, as representações e quaisquer outros tópicos que estejam relacionados à polissemia e à noção de cultura (Barros, 2004).

estratégias simbólicas que “determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade” (Chartier, 1991, p. 184).

A violência, outrora imposta por aparatos físicos, transmutou-se para uma violência simbólica. Disso decorre que o conceito de representação, segundo Chartier, “transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz uma exigência interiorizada, necessária onde falta o possível recurso à força bruta” (Chartier, 1991, p. 185-186).

O entendimento das representações como forças reguladoras da vida coletiva e exercício do poder é promovido pelo diálogo com Durkheim e Mauss, que retomam as representações coletivas como verdadeiras instituições sociais. Chartier, contudo, distancia-se de uma representação estática para enfatizar conflitos e disputas, como apontado. A aproximação com Bourdieu, por sua vez, permite enfatizar as funções políticas das representações, ou seja, a legitimação de uma ordem arbitrária e a sanção de um regime de dominação fundado no reconhecimento.

Complementando essa perspectiva, a concepção de representação em Chartier estabelece uma relação entre as práticas sociais e as estruturas de poder, demonstrando como as representações não apenas refletem, mas ativamente constituem as hierarquias sociais. Nessa perspectiva, a luta por essas configurações transforma-se em um campo de batalha simbólica onde se define o “ordenamento da estrutura social” (Chartier, 1991, p. 193).

Quem detém o poder simbólico de definir narrativas e fazê-las reconhecidas como verdade exerce controle sobre a vida social, evidenciando uma supremacia construída ao longo de relações históricas de dominação. Ao impor sua visão de mundo, o grupo estabelece categorias, hierarquias, valores e normas que moldam percepções, gostos e comportamentos, delimitando o que é socialmente aceito e legitimando papéis sociais (Pesavento, 2012).

Essa prática representativa torna presente aquilo que está ausente, não apenas ao evocar o objeto, conceito ou pessoa representada, mas também ao evidenciar as formas pelas quais essa presença é construída. Isso ocorre por meio da substituição do ausente por uma imagem que se pretende adequada às expectativas do grupo que detém o poder de nomear. Com isso, estabelece-se uma separação fundamental entre o que é representado e a imagem que o representa (Chartier, 2002). Nessa perspectiva, a eficácia das representações não reside em sua fidelidade ao real, mas em sua capacidade de produzir sentido, mesmo quando incluem elementos miméticos ou evocativos (Pesavento, 2012).

A noção de representação configura-se como um conceito analítico central para os estudos históricos. Por meio de uma análise crítica, é possível desconstruir visões restritas sobre

o que se considera “real”. Essas construções não são meros reflexos passivos da realidade, pois carregam uma força persuasiva, moldando a percepção que temos da história e da sociedade. Em entrevista concedida a Valéria dos Santos Guimarães (2021), Roger Chartier destaca que o papel da crítica, nesse sentido, é desnaturalizar certas categorias, demonstrando que o que parece óbvio, inevitável ou natural é, na verdade, uma construção social.

Para uma abordagem operacional desse conceito que nos permita investigar as camadas da obra de João do Rio, recorreremos ao modelo elaborado por Louis Marin (1989) e apropriado por Chartier. Nesse mesmo diálogo com Guimarães (2021), o historiador explica que esse modelo se revela fundamental por distinguir duas dimensões intrínsecas a toda representação, seja ela linguística ou visual: a transitiva e a reflexiva. Na perspectiva transitiva, a representação opera de forma aparentemente transparente, apresentando-se como um espelho que simplesmente “representa algo”. É o que se mostra de forma explícita, o conteúdo visível do texto.

A força analítica reside, contudo, na abordagem reflexiva. Ainda segundo Chartier, essa dimensão foca na “opacidade enunciativa”, ou seja, em como a representação “se apresenta representando algo”. Essa perspectiva revela os mecanismos ocultos de construção do discurso: as formas, as intenções e os códigos que sustentam a representação, bem como os interesses que a orientam. Para nossa análise, torna-se crucial reconhecer o alerta do autor de que o desaparecimento da dimensão reflexiva é, muitas vezes, um requisito essencial para que a dimensão transitiva seja percebida como “verdade” ou “evidência” (Guimarães, 2021).

Ao combinarmos essas duas lentes, a transitiva, que examinará o vocabulário, as imagens construídas e o que é efetivamente posto em cena pelo texto, e a reflexiva, que investigará os procedimentos narrativos, os enquadramentos discursivos e as estratégias de apagamento ou distorção, buscaremos tratar a representação de João do Rio não como um espelho da realidade, mas como uma prática discursiva carregada de intenções políticas, capaz de produzir e legitimar sentidos, identidades e hierarquias sociais.

É crucial ressaltar que os contrapontos às perspectivas de João do Rio neste trabalho são estratégicos e circunscritos: o objetivo é evidenciar as assimetrias entre as representações do escritor e as dinâmicas históricas e religiosas documentadas pela pesquisa acadêmica. Trata-se, portanto, de um recurso crítico pontual, e não de uma revisão sistemática ou de um diálogo aprofundado com a bibliografia especializada sobre o tema das religiões afro-brasileiras. Essa opção metodológica justifica-se pela centralidade da teoria das representações de Roger Chartier, que funciona como uma desconstrução dos dispositivos discursivos, ao mesmo tempo que possibilita apresentar a agência de indivíduos historicamente invisibilizados.

4.2 O CONTEXTO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO EM INÍCIOS DO SÉCULO XX NO RIO DE JANEIRO

Conforme visto, ao longo do século XIX, as atividades religiosas e culturais afrodescendentes foram sistematicamente criminalizadas, marginalizadas e associadas a ideias de atraso, superstição e barbárie. Desde o período colonial, a Igreja Católica e o Estado português demonizaram essas expressões, vinculando-as à feitiçaria, ao mesmo tempo que impunham o catolicismo como religião oficial. A Inquisição e, posteriormente, os códigos penais do Império (1830) e da República (1890), sustentados pela noção de progresso, consolidaram essa perseguição, especialmente sob a justificativa de “proteção à saúde pública” e à ordem civilizatória.

No contexto urbano do Rio de Janeiro, a imprensa e as elites intelectuais reproduziram estereótipos racistas, associando negros e suas tradições à criminalidade, desordem e ao atraso, o que resultou em um processo de apagamento dos saberes afro-brasileiros. As reformas urbanas do início do século XX reforçaram ainda mais essa exclusão, expulsando populações negras para periferias e morros, ao mesmo tempo em que se promovia um ideal de modernidade europeizado. A medicina científica e os discursos higienistas serviram como ferramentas para estigmatizar agentes de cura, mães e pais de santo, classificando-os como “feiticeiros”, “charlatões” e “primitivos”.

Nessa conjuntura do Rio de Janeiro, João do Rio (2013), em suas andanças em busca de reportagem, identifica a presença de três tradições afro-brasileiras na cidade: os cambindas (de origem banto), os alufás (muçulmanos) e os orixás (de matriz iorubá); além disso, ele ainda descreve um rito de Egún, relacionado ao contexto iorubá. Em seu trabalho de campo, é por meio de Antônio⁶, seu informante, que se torna possível estabelecer contato com as lideranças dessas tradições. Esse intermediário informa a João do Rio sobre a existência e as particularidades desses diferentes grupos religiosos:

O *eubá* para os africanos é como o inglês para os povos civilizados. Quem fala o *eubá* pode atravessar a África e viver entre os pretos do Rio. Só os *cambindas* ignoram o *eubá*, mas esses ignoram até a própria língua, que é

⁶ Rodrigues (2010) observa que Antônio provavelmente não existiu como figura histórica, o que possibilita tratá-lo como construção situada entre realidade e literatura. Com isso, abrem-se hipóteses, não excludentes, como a condensação de diferentes relatos recolhidos por João do Rio, a atuação de práticas jornalísticas ainda pouco delimitadas, nas quais reportagem e artifício narrativo se mesclavam, e a influência dos folhetins oitocentistas e da crônica parisiense, marcados pelo uso de guias urbanos que estruturavam a travessia pela cidade. Para a pesquisa, entretanto, importa compreender que a figura de Antônio atua como mediador “de dentro”, legitimando o acesso às tradições afro-brasileiras e reforçando a verossimilhança do relato.

muito difícil. Quando os *cambindas* falam, misturam todas as línguas. Agora os *orixás* e os *alufás* só falam o *eubá* (Rio, 2013, p. 6).

A significativa presença de falantes da língua iorubá no Rio de Janeiro, no início do século XX, sugere a existência de uma numerosa população de africanos e seus descendentes que mantinham vivas as tradições religiosas e culturais originárias da África Ocidental. Segundo Slenes (2011, p. 151), “a grande maioria dos escravos importados para o atual Sudeste do Brasil, desde o final do século XVIII até 1850, vieram das sociedades de língua bantu”. “As tradições religiosas mais importantes anteriores a 1850 não vinham da Nigéria ou do Daomé (Benin), mas da região ao sul do equador”. Isso não quer dizer que o candomblé estivesse ausente da metrópole carioca antes de 1850, nem que seus orixás não despertassem interesse entre os escravizados. Acredita-se, no entanto, que o número expressivo de adeptos só tenha se consolidado com as migrações baianas para a cidade, ocorridas entre 1835 e 1850 (Karash, 2000, p. 354).

A diminuição da produção de açúcar no Nordeste, causada pela competição das colônias francesas nas Antilhas, juntamente com o crescimento econômico do café, particularmente nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, levou à venda em massa de escravizados e ao subsequente deslocamento para o Sul do país. Em 1844, a cidade fluminense possuía 119.141 escravizados; em 1870, esse número já ultrapassava os trezentos mil, oriundos da África ou de Salvador. A crise, que provocou condições de vida precárias na Bahia, levou ex-escravizados a migrarem para a então capital do país em busca de melhores condições de vida (Capone, 2004).

Desse modo, “no fim do século XIX já havia uma forte colônia baiana no Rio de Janeiro” (Capone, 2004, p. 124). Eles se estabeleceram no espaço mais barato da cidade, perto do cais do porto, onde havia oportunidades de trabalho braçal. Era lugar onde se concentravam negros e imigrantes pobres, repleto de cortiços, “malas de capoeiras” e população negra. Com o saneamento urbano e a política do “bota abaixo”, os africanos e seus descendentes foram forçados a se mudar para o subúrbio através da linha de trem; alguns decidiram ocupar os morros da cidade, como o Morro da Favela ou o Morro do Pinto (Capone, 2004, Carvalho; 2010).

As localidades de Santana e Santa Rita, na área portuária e proximidades do centro da cidade, foram as mais atingidas pelo “bota-abixo”. Essas áreas, reconhecidas por Carvalho (2010) como o território dos “inqueritos religiosos” de João do Rio, abrigavam a maior quantidade de candomblés na cidade. As elites as viam como regiões ligadas à malandragem,

ao vício, ao roubo e a várias violações da lei e da ordem; uma delas, mais tarde, seria conhecida como “Pequena África”.

Entre os sacerdotes que residiam no centro do Rio de Janeiro, grandes figuras religiosas afro-brasileiras ainda hoje são lembradas pela tradição oral. Em *As Religiões no Rio* são citados alguns nomes importantes que compunham essa classe, como os pais de santo, “Oluou, Eruosaim, Alamijo, Adé-Oié; os babalaôs Emídio, Oloô-teté”; e os “feiticeiros, Torquato requipá [...], Obitaiô, Vagô, Apotijá, Veridiana, Crioula Capitão, Rosenda, Nosuanan”, entre outros (Rio, 2013, p.7).

Estudos contemporâneos têm revelado as redes e interações sociais das lideranças candomblecistas retratadas por João do Rio. Essas pesquisas demonstram uma realidade para além da visão negativa, preconceituosa e fragmentada que o cronista apresentou, por vezes, em sua obra. Segundo Capone (2004), João Alagbá, filho de Omolu, citado por João do Rio (2013, p. 47) como “João Alabá, negro rico e sabichão da Rua Barão de São Félix, 76”, era reconhecido como um dos mais destacados sacerdotes do início do século XX e figura central na comunidade baiana do Rio de Janeiro, com sua residência servindo como importante ponto de encontro e sociabilidade. “João Alabá, de Omulu, dava continuidade a um candomblé nagô que havia sido iniciado na Saúde, talvez o primeiro” da cidade (Moura, 1995, p. 140).

Citada por João do Rio (2013) de forma depreciativa como “falsa mãe” e “exploradora”, a Mãe pequena de João Alagbá, a sacerdotisa Tia Ciata, desempenhou papel significativo na cultura religiosa da época, sendo frequentemente associada às origens do samba carioca. A sacerdotisa teria sido iniciada na Bahia pelo sacerdote Bamboxé no culto da divindade Oxum (Capone, 2004). Conforme Moura (1995), Tia Ciata foi figura central na comunidade negra na cidade fluminense, situada na Pequena África. Sua casa ia muito além de uma simples residência; constituía ponto de encontro cultural e social, onde as tradições africanas eram mantidas vivas e onde novas formas de vida comunitária surgiam. Esse espaço de sociabilidade era crucial para a união de diversos grupos, como capoeiristas, músicos, compositores, dançarinos e praticantes do Candomblé e de cultos islâmicos.

As sessões de candomblé realizadas em sua residência alcançaram tamanha notoriedade que seriam posteriormente recriadas por Mário de Andrade em *Macunaíma*, ainda que o autor tenha elaborado uma composição literária marcada pela fusão de diferentes tradições religiosas de origem africana e indígena. Além disso, a fama de Tia Ciata como agente de cura espalhou-se pela cidade, chegando até o presidente Wenceslau Brás, cuja recuperação de um problema de saúde, após a ineficácia dos tratamentos médicos convencionais, evidencia o reconhecimento prático de seus saberes. Tal prestígio permitiu-lhe exercer significativa capacidade de

negociação no campo político, obtendo, por exemplo, a nomeação de seu marido para um cargo no gabinete do chefe de Polícia, possibilitando maior liberdade em um contexto de repressão (Soihet, 2001).

As Religiões no Rio ainda menciona Abedé, destacado por Moura (1995) como babalaô Cipriano Abedé, de Ogum, com casa na rua do Propósito, que depois se transfere para a rua João Caetano. Foi responsável pela iniciação de Agenor Miranda Rocha nos mistérios da deusa Euá. Nascido na África (1907, Luanda, Angola) durante uma missão diplomática de seu pai, mas criado no Rio de Janeiro, Agenor foi figura central no candomblé nagô-kêtu brasileiro. Iniciado aos cinco anos por Mãe Aninha do Axé Opô Afonjá, tornou-se oluô (sacerdote de Ifá e vidente) no Brasil, dominando os segredos de Ifá e atuando como oráculo. Mudou-se para a cidade em 1926, onde se tornou “Professor Agenor” no Colégio Pedro II. Manteve amizades importantes com líderes do candomblé e era frequentemente consultado para a escolha de novas mães de santo (Prandi, 1990; Sodré; Lima, 2014).

Os “feiticeiros”, localizados na Pequena África, possuíam vasta clientela, que os procurava para a resolução dos mais variados problemas. “Seus novos terreiros oscilavam entre o candomblé nagô e os cultos de origem banto, presentes havia muito tempo no Rio de Janeiro” e conhecidos como macumba carioca (Capone, 2004, p. 126). Essa macumba, na obra de João do Rio, é “sempre descrita como ‘feitiçaria’, isto é, prática de manipulação religiosa por indivíduos isoladamente, em total ausência de comunidades de culto organizado” (Prandi, 1990, p. 3).

A influência do informante de João do Rio foi decisiva nesse sentido. “Antônio achava muito inferiores os cambindas” (Rio, 2013, p. 17), segundo o informante, “para os cambindas, qualquer pedra serve para santo: os paralelepípedos, as lascas das pedreiras, e esses pretos sem-vergonha adoram a flor do girassol, que simboliza a lua...” (Rio, 2013, p. 17). Com essas palavras, Antônio expressava os conflitos existentes entre as diversas tradições africanas na capital da recém-proclamada República. Os africanos da tradição nagô, por exemplo, acreditavam estar inseridos em uma religião “pura”, identificando nela uma pureza africana ideal e uma maior proximidade com as raízes do continente. Contudo, Dantas (1982, p. 17) argumenta “que a cultura não é simplesmente uma bagagem que a sociedade carrega consigo e conserva como um todo, não é algo acabado”, mas é moldada de várias maneiras para afirmar identidade e assegurar interesses, sendo constantemente reinventada com novos sentidos.

Ao contrário do que aparece na obra de João do Rio, Arthur Ramos (1946) descreve um ritual de macumba na primeira metade do século XX: “com organização própria, com posseção de espíritos desencarnados que, no Brasil, reproduziram ou substituíram, por razões óbvias, a

antiga tradição banto” (Prandi, 1990, p. 3). Essa macumba resultaria na emergência da umbanda como religião autônoma na década de 1920.

Nas reportagens de João do Rio pelas ruas do Rio de Janeiro, notava-se também a presença de negros malês e haussas, retratados como alufás em sua obra. Eles chegaram à cidade em busca de melhores condições de vida, mas, principalmente, para escapar das perseguições que enfrentaram após liderarem insurreições na Bahia, em conjunto com os nagôs. Como os negros iorubás, os negros muçulmanos também se encontravam na Pequena África, “pelas ruas de São Diogo, Barão de São Felix, Hospício, Núncio e da América” (Moura, 1995, p. 192).

O que determinava o local de estabelecimento de uma família não era sua fé nos orixás, nem ser muçulmana, católica, iorubá, jeje ou hauçá, mas o fato de ter vindo de Salvador e pertencer àquilo que podemos chamar de diáspora baiana. Foi com base nessa identidade compartilhada que novas redes de solidariedade se formaram (Silva, A.C., 2004). E, mesmo com suas diferenças em relação à tradição religiosa, “achavam-se todos relacionados pela língua, com costumes exteriores mais ou menos idênticos” (Rio, 2013, p. 10).

No Rio de Janeiro, os negros muçulmanos nunca foram tão numerosos quanto em Salvador, onde, segundo Nina Rodrigues, antes da Revolta dos Malês (1835), um em cada três africanos mais velhos professava o islamismo. No período em que João do Rio registrou suas observações, essa antiga comunidade já estava em declínio. Parte de seus integrantes havia sido deportada para a África pelas autoridades brasileiras, enquanto outros retornaram voluntariamente, seja por recusar a viver sob o domínio de “infiéis”, seja pelo descontentamento com as perseguições a seus cultos ou pela insatisfação com a desconfiança, mesclada de temor e respeito, que os muçulmanos despertavam entre os demais negros (Silva, A.C., 2004).

Com o declínio do islamismo negro no Rio, como ocorrera com os bantos, cujas tradições religiosas originais haviam se mesclado ao cristianismo e às crenças indígenas, esses “remanescentes, por vocação ou esperteza, isolados em sua aventura mística, compreendidos como feiticeiros, atendem e oferecem seus serviços mágicos aos impacientes e aos necessitados” (Moura, 1995, p. 195). A Pequena África, assim, não foi apenas um local de cultos organizados com processos complexos de iniciação mais exclusivistas, mas também um local de atuações religiosas “empresariais independentes”; bantos, islâmicos e iorubás atendiam “a quem chegasse, substituindo a situação ritual pela consulta” (Moura, 1995, p. 195).

Esses espaços de consulta, no entanto, não eram exclusivamente frequentados por negros ou indivíduos das chamadas “classes perigosas”. O público que frequentava essas residências era composto pelos mais variados tipos de indivíduos (Silva, C.S.M.S., 2017). Sobre

os sacerdotes “feiticeiros”, João do Rio (2013, p. 27) informa que “as pessoas eminentes não deixam, entretanto, de ir ouvi-los”. Ele relata ter visto “senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas” (Rio, 2013, p. 32).

Silva C.S.M.S. (2017) argumenta que esses locais, importantes redutos de encontro de classes sociais distintas, possibilitaram a manutenção cultural da classe subalterna, combatendo os processos modernizantes que buscavam apagar a tradição de matriz africana. As posições sociais mais elevadas dos frequentadores desses locais proporcionavam a possibilidade de que se mantivessem abertos. João do Rio menciona que “há homens importantes que devem quantias avultadas aos alufás e babalaôs que são grau 32 da Maçonaria” (Rio, 2013, p. 8). Em outro trecho revela que “a polícia visita essas casas como consultante. Soube nesses antros que um antigo delegado estava amarrado a uma paixão, graças aos prodígios de um galo preto” (Rio, 2013, p. 31). Podemos concluir que, mesmo em um cenário de repressão, havia por parte dos afro-brasileiros formas de resistência contra o apagamento de suas raízes.

Em meio a perseguições e resistência, a investigação de João do Rio nos terreiros não se configurou como mero registro etnográfico, mas sim como ato político. Sua crônica, como veremos, consolidou as mesmas hierarquias que o Estado e a elite médica já vinham construindo.

4.3 A JORNADA DE JOÃO DO RIO E A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE EM “NO MUNDO DOS FETIÇOS”

No panorama de encontros, afastamentos e acomodações de diversas tradições religiosas, o Rio de Janeiro, capital da recém-proclamada República, passava por intensas transformações no início do século XX. Nesse período, a cidade buscava em Paris um modelo de modernidade e civilidade. Essa influência francesa não se limitava às reformas urbanísticas, mas permeava toda uma visão de mundo. Autores brasileiros, inclusive, buscavam referências em obras francesas. Embora defendesse a cultura portuguesa e tivesse editado livros em Lisboa e Porto, João do Rio teve sua formação teórico-literária majoritariamente marcada pela cultura francesa: 64% de sua biblioteca era composta por obras em francês (Azevedo, 2010). A imprensa, por sua vez, surgia como um poderoso agente de construção da realidade, moldando a percepção pública e demarcando identidades sociais.

Em seu trabalho de reportagem, o escritor, embora reconhecido pelo pioneirismo e estilo literário, inseriu-se em uma lógica discursiva que, ao expor as tradições de matriz africana,

simultaneamente as desqualificava. Essa postura alinhava-se ao projeto de modernização que caracterizava a *Belle Époque* brasileira. A maneira como ele narra e constrói essa realidade de forma racista, especialmente em *No mundo dos feitiços*, revela as complexas relações de poder e as camadas de preconceitos profundamente enraizados na sociedade daquele período.

4.3.1 Parte 1: Os feiticeiros

A incursão de João do Rio no universo das religiões afro-brasileiras, explorada no tópico *Os feiticeiros*, inicia-se com a figura de Antônio, mencionado anteriormente. Descrito como um “negro inteligente e vivaz” que estudou em Lagos⁷ e possuía conhecimento tanto dos santos católicos quanto dos orixás da África, Antônio torna-se o intermediário crucial para o desenvolvimento da obra. O texto destaca que o informante, figura de dentro da cultura, “só respeita o papel moeda e o vinho do Porto” (Rio, 2013, p. 43). Assim, ainda no início do capítulo, ele estabelece uma relação que percorrerá toda a reportagem: a associação entre ganância, desregramento e farsa. Esses elementos, ao mediar as relações sociais e de fé dos sujeitos afro-brasileiros, acabam por deslegitimar e estigmatizar suas práticas religiosas. Essa forma, aparentemente direta da realidade, apresentada pelo escritor, possibilita criar um impacto imediato no seu público.

A “inteligência” e o conhecimento do informante, valorizada por João do Rio, é seletivamente utilizada pelo narrador para validar preconceitos e reforçar visões reducionistas. Ele é empregado como um interlocutor que sustenta narrativas parciais, como quando declara: “cambinda é burro e sem-vergonha!” (Rio, 2013, p. 12), ou quando afirma “às vezes tudo é mentira, à custa de cachaça e fingimento” (Rio, 2013, p. 21). Ao reproduzir essas falas sem qualquer questionamento, o narrador se apropria da voz de alguém vinculado à tradição religiosa africana, naturalizando os preconceitos negativos associados aos sujeitos afro-brasileiros.

Dentre as tradições religiosas presentes na obra, os cambindas (bantos) são mencionados poucas vezes. O autor dá maior ênfase aos orixás (iorubás) e aos alufás (islâmicos), sendo os primeiros os que ocupam o maior espaço no livro. João do Rio destaca que os orixás são os que possuem o maior número de adeptos e apresentam características “mais animistas”. Possuem,

⁷ Lagos, na Costa da Mina, consolidou-se no século XIX como importante centro intelectual e comercial, marcado pela presença de afro-brasileiros retornados que formaram uma elite educada e atuaram como mediadores culturais. A partir de 1880, destacou-se ainda por um movimento de valorização da cultura iorubá e por uma imprensa ativa, conferindo prestígio e autoridade aos que ali estudavam (Fileno, 2014).

además, um extenso panteão de “santos” e “confundem os santos católicos com os seus”, “encontrando em cada pedra, em cada casco de tartaruga, em cada erva uma alma e um espírito”. Segundo o escritor, essa “espécie de politeísmo bárbaro” inclui tanto divindades que se manifestam quanto invisíveis (Rio, 2013, p. 6). Os alufás, por sua vez, descritos como “maometanos com um fundo de misticismo”, praticam ritos diversificados e “quase todos dão para estudar a religião”, tendo a leitura do Alcorão e a prece como elementos centrais de suas manifestações religiosas (Rio, 2013, p. 8).

Ao descrever os orixás como “bárbaros” e os alufás como “maometanos com um fundo de misticismo”, João do Rio reproduz uma visão eurocêntrica e racializante que inferioriza essas tradições, reduzindo-as a estereótipos. Essa descrição, ao apresentar os “outros” como figuras facilmente enquadráveis em classificações negativas, revela como a realidade foi construída e encenada a partir de um olhar colonialista. Sua abordagem, pautada por uma autoproclamada perspectiva “civilizada”, não buscou compreender a complexidade dessas tradições, mas reafirmar e consolidar hierarquias culturais e religiosas, distorcendo-as para reforçar imagens e lugares subalternos já consolidados no imaginário da época.

Isso se torna ainda mais evidente quando comparado a outras formas de religiosidade presentes no conjunto de reportagens. As religiões de matriz europeia, diferentemente das descrições feitas sobre as práticas afro-brasileiras, são narradas por meio de imagens de ordem, luminosidade e elevação moral, como o “céu luminosamente azul” e a arquitetura que “recorda um templo grego” na Igreja Positivista (Rio, 2013, p. 51), ou ainda a “paz” e a sobriedade atribuídas ao culto protestante, por exemplo (Rio, 2013, p. 87). A escolha desses vocabulários atua como um critério de legitimação do religioso, valorizando aquilo que se aproxima da racionalidade, da contenção e da tradição europeia.

Conforme Horta (1994) argumenta, os discursos sobre o “outro” frequentemente operam a partir dos valores e modelos culturais do observador, traduzindo o diferente em termos compatíveis com sua própria visão de mundo. No caso de João do Rio, ele adapta as tradições afro-brasileiras a uma lógica ocidental-colonial, classificando seus praticantes por meio de um jogo de semelhanças e diferenças que toma como parâmetro os padrões da elite dominante. O resultado é a subalternização sistemática dessas tradições, apresentadas como resquícios a serem superados pelo “progresso civilizatório”. Essa postura determina “posições e relações” que, por sua vez, constroem a identidade de “cada classe, grupo ou meio” (Chartier, 1991, p. 184).

Essa hierarquização, entretanto, está enraizada na própria estrutura do pensamento moderno-colonial. De acordo com Mignolo (2017), o pensamento dominante moderno está

sustentado em um fundamento racial classificatório. Originalmente estruturado por uma ordem teológica cristã, esse paradigma ganhou nova roupagem no século XVIII, quando “o marcador de raça/racismo foi transferido para a pele, e a teologia foi deslocada pela filosofia secular e pelas ciências”.

Esse contexto, não por acaso, ilumina a visão de João do Rio. Seu pai, João Duarte, descrito por Rodrigues (2010) como um “positivista de primeira hora”, formou-se na Escola Politécnica do Largo de São Francisco, principal difusor do cientificismo comtiano no Brasil. É possível supor, portanto, que o escritor tenha internalizado ideias positivistas relacionadas ao progresso, as quais naturalizavam a inferiorização das culturas não europeias, consideradas “atrasadas”. Paralelamente, no contexto da escrita de suas reportagens, os estudos e publicações sobre religiões de matriz africana ainda eram incipientes, com forte aproximação com teorias racistas.

A crônica, gênero que marca o estilo do autor, reproduz um racismo particular em seu encontro com a cultura religiosa de matriz africana. Um olhar de estranhamento é empregado, mesclando curiosidade com sarcasmo. Para Antelo (1989, p.19-31), a crônica produzida por João do Rio dramatiza um campo estruturado de tensões simbólicas e imaginárias, históricas e estéticas, buscando desvendar o que organiza o corpo social e busca sondar na produção íntima de cada um. Entretanto, o autor enfatiza que João do Rio era um “cronista profissional”, cujo trabalho, na visão do próprio João do Rio, se “alena na constante produção para o jornal”, caracterizando a imprensa periódica, por sua vez, como um “produto específico do brilho burguês”.

Ainda no tópico *Os feiticeiros*, João do Rio e Antônio visitam a residência de um babalaô, descrito por eles como o “velho matemático Oloô-Teté”. No momento em que cruzam a porta, “uma velha Mina, que cantava sonambulicamente, parou de repente” e exigiu do jornalista dois tostões. Assim que os obteve, retomou sua melodia. Logo em seguida, Oloô-Teté conduziu uma consulta divinatória para o repórter com o “*opelé*, feito de cascas de tartaruga”, revelando um porvir triunfante e a queda de um adversário. João do Rio o define como um “pobre velho malandro e ingênuo”, ressaltando sua demanda por pagamento: “Põe dinheiro aqui”. “Enquanto isso, a negra da cantiga entoava outra mais alegre, com grandes gestos e risos”, e Antônio esclareceu tratar-se de “uma cantiga de Orixalá”, que dizia: “homem do dinheiro está aí. Vamos erguê-lo” (Rio, 2013, p. 14).

Em seus relatos sobre serviços religiosos, como na descrição acima, o escritor frequentemente associa as ações à ideia de charlatanismo. Um exemplo claro é a ênfase que dá em sua descrição à exigência de dinheiro, tratada quase como um “mediador principal” das

relações dentro daquele espaço. Essa perspectiva reforça a ideia de que a fé ali presente se reduziria a uma simples transação interesseira, uma espécie de “traficância”, nas palavras do autor. Desqualificam-se, assim, os praticantes, retratando-os como figuras pouco confiáveis ou dignas de crédito.

Em perspectiva oposta, ao visitar a Igreja Fluminense, João do Rio é acompanhado pelo Rev. Marques e constrói uma narrativa sensivelmente distinta daquela mobilizada para caracterizar o “feiticeiro malandro”. Suas primeiras impressões são marcadas por admiração e respeito, como se observa na passagem: “Havia na voz do pastor um justo orgulho. Eu emudeci um instante, acompanhando-o. Nesta cidade de comércio, em que o dinheiro parece o único deus, homens moços e fortes pregam a bondade de porta em porta” (Rio, 2013, p. 85).

A visão negativa sobre os serviços religiosos como a de Oloô-Teté não era isolada, mas refletia o pensamento amplamente difundido na época sobre o charlatanismo divulgado nos jornais, validando as ideias científicas e as reivindicações da comunidade médica. Essa perspectiva era respaldada pelo Código Penal de 1890, que, em seu Artigo 157, criminalizava aqueles que “com ou sem pretensões curandeirísticas, arrogavam-se poderes sobrenaturais ou invocavam motivações religiosas” (Giumbelli, 1997, p. 103). Como argumenta Nogueira (2020, p. 16), “ao longo de boa parte da nossa história a lei foi utilizada como ferramenta de desigualdade e opressão contra povos trazidos para a colônia” na condição de escravizados, voltando-se contra suas manifestações culturais.

Repressão midiática e legislação penal atuavam juntas na construção de uma hierarquia de saberes, deslegitimando as manifestações religiosas afro-brasileiras. A imprensa reforçava estigmas ao difundir imagens negativas, alinhadas ao discurso científico e jurídico. Essa desqualificação cultural naturalizava exclusões e silenciava as tradições de matriz africana.

Nesse contexto, a representação de João do Rio, como representante do jornal *Gazeta de Notícias*, identificou líderes religiosos como meras “curiosidades antropológicas”, nunca como intelectuais ou figuras de autoridade. Imerso na mentalidade do seu tempo e mais especificamente da classe jornalística dominante, o cronista reforçou a ideia de farsa, especialmente ao destacar a cobrança financeira em sua visita a Oloô-Teté. Seu relato, portanto, não apenas distorce a realidade dos serviços religiosos do sacerdote, mas também reduz toda a complexidade espiritual e social dessas trocas a um mero esquema de charlatanismo.

Ao desconsiderar a dinâmica interna dessas ações e seu contexto cultural, o autor não percebeu aspectos fundamentais de sua estrutura. A perspectiva da tradição cristã foi dominante na sociedade brasileira desde o período colonial; mesmo com a separação entre Estado e religião

na proclamação da República, a estrutura religiosa cristã, com bases no saber europeu, ainda condicionava percepções e aceitações. João do Rio, nesse sentido, reproduziu o pensamento hegemônico.

A cultura católica, largamente influente enquanto conjunto de valores da sociedade brasileira, atuou como mediadora das experiências entre os indivíduos. Essa cultura agiu previamente com categorias básicas e um padrão normativo que organiza hierarquicamente ideias e valores. Desse modo, os desvios das maneiras de produzir e reproduzir símbolos religiosos distantes do conhecimento europeu religioso foram consequentemente passíveis de repressão.

Prandi (2004, p. 228) aponta que, “além do sacerdócio religioso, a magia é quase uma atividade profissional paralela” no candomblé, dimensão que o jornalista interpretou como mercantilismo puro e farsa, sem reconhecer seu papel ritual e social. Diferente da moral cristã, que opera numa dualidade entre “bem e mal”, o candomblé, como argumentam Gonçalves e Oliveira (2022, p. 155), “não precisa se prender à ética da caridade”, pois está inserido em outro corpo de valores. Nessa perspectiva, as trocas materiais nos terreiros não representam corrupção espiritual, mas um sistema de valores distinto, justamente o que João do Rio, influenciado pelo discurso hegemônico, não conseguiu enxergar.

As religiões afro-brasileiras diferem das tradições apostólicas, pois não se baseiam na pregação, na conversão ou em escrituras sagradas, como a Bíblia ou a Torá. São religiões fundamentadas na oralidade, nas quais mito e rito se entrelaçam. O conhecimento sobre o que é considerado certo ou errado, assim como as normas de convivência, é transmitido pelos mais velhos à comunidade religiosa, sendo cada templo autônomo em suas práticas. Todas as atividades realizadas pelos adeptos têm como propósito manter o equilíbrio entre Ayê (o mundo material, o espaço da existência humana) e Orum (o mundo espiritual, morada dos orixás e ancestrais), por meio da constante troca de axé, a energia vital que sustenta e conecta todas as dimensões do universo (Sampaio; Lages; Campos, 2025).

O professor Agenor Miranda Rocha, citado anteriormente e reconhecido como um grande sacerdote da divinação no Brasil, viveu na mesma época que muitas das figuras mencionadas por João do Rio no livro. Ao ser indagado sobre a obra, o sacerdote, no entanto, limitou-se a suspirar em tom de reprovação e a abanar a cabeça, como quem lamenta (Sodré, 2014).

Sobre a divinação no candomblé, diferente da apresentação simplista e negativa representada pelo jornalista, como atesta o professor Agenor, seu domínio exige um treinamento “longo e rigoroso” que pode durar “dez ou quinze anos” na África, dependendo

das aptidões do aprendiz. Durante os primeiros anos, o treinamento é informal, com o aprendiz observando e obedecendo ao mestre. Somente depois de anos de observação e prática formal, com o manejo de instrumentos como os *ikins* (dezesesseis nozes de palmeira), o *opelê* (colar de Ifá) e o *ibô* (conjunto de búzios), o discípulo é considerado apto para a iniciação (Sodré, 2014).

O aprendizado divinatório fundamenta-se na memorização de um vasto repertório de *esses*, textos em prosa e verso associados aos *odus* que condensam o pensamento iorubá, abrangendo desde mitologia e filosofia até saberes medicinais. No Brasil, contudo, essa tradição assume uma configuração distinta, uma vez que não existe um “culto a Ifá” institucionalizado e autônomo. Aqui, a função oracular é exercida por iniciados em outros cultos, como atesta o professor Agenor, detentor do posto de *oluô*, que ressalta a necessidade de intenso estudo e de um dom inato para a interpretação do jogo (Sodré, 2014).

É esse saber, que envolve preservar o conhecimento ancestral para decifrar o presente, que capacita pais e mães de santo a operarem como mediadores do sagrado por meio de técnicas como o jogo de búzios. Por meio dele, decifram mensagens e orientações divinas, indicando aos devotos os caminhos e ações necessários para a solução de problemas e o alívio de sofrimentos (Sampaio; Lages; Campos, 2025).

Na obra de João do Rio, a religiosidade afro-brasileira é transformada em um espetáculo jornalístico que, ao performatizar o “outro”, legitima a estigmatização e a legislação repressora. Antônio, como guia e informante de um contexto cultural religioso pouco difundido à época, paradoxalmente, confirma os preconceitos do público-alvo do jornal, uma elite letrada e eurocêntrica. O que se revela, desse modo, não é a realidade dos terreiros, de suas lideranças ou das práticas individuais, mas sim um projeto que buscava enquadrar essas manifestações como resquícios de um Brasil a ser civilizado.

4.3.2 Parte 2: As iauô

Seguindo sua jornada de reportagens, João do Rio descreve a “feitura de santo” das “*iauôs*”. Ele informa que o que deu “ânimo” para sua iniciativa de reportagem sobre as iniciadas foi a recordação de um fato que envolveu “a morte de uma rapariga que fora à Bahia fazer santo”. Segundo o autor, “as *iauô* abundam nesta babel de crença”, “fornecem ao hospício a sua quota de loucura, propagam a histeria entre as senhoras honestas e as cocotas”, são “as grandes farsistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes”. Ele afirma que “fazer santo é a renda direta dos *babaloxás*, mas ser filha de santo é sacrificar a liberdade, escravizar-se, sofrer, delirar” (Rio, 2013, p. 15).

João do Rio descreve a iniciação com seu juramento de segredo, o banho purificador e o momento em que a *iauô* “já havia perdido a razão”. Após o corte de cabelo, culminando no 16º dia, ocorre o ritual em que “o santo revela-se” (Rio, 2013, p. 20). No ritual, o jornalista narra a dança como “horrendamente insistente” e a música que “destila desespero”, levando a *iauô* a um êxtase onde “a loucura propagou-se”. Durante o ritual, o *Babaloxá* aproxima-se da pessoa iniciada com um “canjirão ardente” e o coloca sobre sua cabeça. Em seguida, após o grito “*Emim oiá bonmim!*”, o santo se manifesta, revelando seu nome através da voz do novo adepto. Como Antônio explica: “o santo disse pela sua boca o nome que vai ter” (Rio, 2013, p. 18-23).

Aprofundando a análise da representação das *iauôs*, percebe-se que ao realizar uma menção à morte “de uma rapariga”, constrói-se um imaginário de que o candomblé é um espaço de mistério e possível risco, vinculando as tradições de matriz africana a formas obscuras. A escolha de começar com um caso trágico sugere uma abordagem voltada para o espanto do leitor, típica do jornalismo e da literatura da *Belle Époque*, que muitas vezes tratava essas tradições e suas atividades como um tema “macabro”. Dessa forma, mesmo antes de descrever o processo de iniciação, o texto insere um viés dramático que influencia como a cerimônia será lida.

Como Chartier (1994, p. 13) sustenta, “é preciso levar em conta que as formas produzem sentidos, e um texto por extenso passa a investir-se de uma significação”, reforçando visões de mundos particulares. Os textos de João do Rio foram publicados como folhetim jornalístico, um formato que prioriza o entretenimento e o sensacionalismo. Isso explica o tom dramático e a seleção de episódios “chocantes” que estruturam sua abordagem racista.

A descrição das *iauôs* é um dos pontos mais fortes da patologização do que é visto como diferente. A utilização recorrente por João do Rio de termos como “perdeu a razão”, “loucura propagou-se”, “histeria entre as senhoras honestas e as cocotas” e “obsedadas e delirantes” ecoa e perpetua diretamente o discurso médico-psiquiátrico patologizante prevalente em sua época. Tais expressões, ao apresentar a “loucura” como uma característica inerente às *iauôs*, evidenciam a estratégia em legitimar o olhar depreciativo. Sua narrativa, portanto, não pode ser considerada uma observação objetiva. Ao empregar tal linguagem, o texto de João do Rio contribui para o entendimento do candomblé como uma fonte de instabilidade mental e desordem social.

A representação de João do Rio integrava o projeto de “higienização” social e moral da cidade, que via as religiões afro-brasileiras como “degeneração” a ser combatida. Sua escrita funciona como uma ferramenta de “degradação humana”, especialmente em passagens

como: “Os transeuntes honestos, que passeiam na rua com indiferença, não imaginam sequer as cenas de *Salpêtrière* africana passadas por trás das rótulas sujas” (Rio, 2013, p. 15). Ao comparar os terreiros a *La Salpêtrière*, hospital onde Charcot⁸ conduzia experimentos com pacientes diagnosticadas como histéricas, a crônica refletia o preconceito médico da época e o disseminava para um público amplo, contribuindo para sua marginalização (Isaia, 2018).

Dessa forma, ao se deparar com as manifestações religiosas das iauôs, como suas danças descritas como “horrendamente insistentes” ou a interpretada como “loucura”, o autor via um tipo de performance que destoava profundamente da fé introspectiva da tradição cristã. Enquanto o rito afro-brasileiro é taxado de desordem, o autor valoriza o controle comportamental observado em sessões espíritas de classe média, onde, segundo ele, “a casa está sonora do rumor contínuo, mas tudo é simples, caridoso e sem espalhafato. Quando entramos não se lhe altera a vida nervosa” (Rio, 2013, p. 178).

Essa caracterização do transe como desordem não é um caso isolado, mas uma estratégia descritiva recorrente na obra. Diante dessa comparação, que elege o rito introspectivo como padrão de normalidade ritual, a ciência surgia como instrumento do progresso e da modernização, sendo vista como ferramenta para corrigir tais “desvios”. Quando os casos não eram tratados como policiais, por suposta farsa ou charlatanismo, eram enquadrados como patologias e necessitavam de intervenção da medicina.

Ao descrever a filha(o) de santo como alguém que “sacrifica a liberdade, escraviza-se, sofre, delira”, o jornalista não apenas ignora a agência da iniciada(o), mas também elimina a dimensão subjetiva da iniciação. Essa linguagem, que implica submissão forçada e sofrimento, omite completamente a voz dos iniciados, desvalorizando o potencial de crescimento pessoal, realização espiritual e pertencimento comunitário que a iniciação pode oferecer. Tal caracterização do processo como perda de autonomia, em vez de um caminho escolhido de desenvolvimento espiritual ou ganho profundo de identidade e propósito, desconsidera a decisão consciente ou o chamado espiritual do iniciado, reafirmando ativamente estereótipos negativos.

Ao reafirmar ideias dominantes e negar outras formas de existência, criam-se fronteiras rígidas entre o aceitável e o anormal, suprimindo a liberdade religiosa. João do Rio atua simultaneamente na negação da autonomia existencial das práticas religiosas afro-brasileiras e

⁸ Charcot (1825–1893), neurologista francês, realizou na Pitié-Salpêtrière uma série de estudos e demonstrações públicas sobre histeria, usando o hospital-asilo como espaço de observação e registro de pacientes. A instituição tornou-se um centro de construção visual e médica da histeria no século XIX, ajudando a difundir interpretações patologizantes sobre o corpo feminino (Didi-Huberman, 2015).

em sua marginalização sistemática, reforçando os limites do que a sociedade considerava aceitável (Nogueira, 2020).

A agência das *iauôs*, embora não se manifeste como uma autonomia individualista de características ocidentais, revela-se em sua capacidade de atender ao chamado espiritual, de passar por um processo transformador que as fortalece tanto no plano pessoal quanto no social, e de sustentar uma relação recíproca e benéfica com suas divindades. O jornalista ignora as transformações complexas e muitas vezes positivas que marcam a iniciação das *iauôs*. Sua abordagem não buscava desvendar o sentido da tradição, mas enquadrava as *iauôs* na perspectiva da psiquiatria e da moral.

A perspectiva reducionista do escritor não encontra respaldo na realidade das atividades iniciáticas do candomblé. Conforme argumentam Camargo *et al.* (2018), a feitura do santo é um rito de passagem essencialmente voltado para a construção de uma conexão profunda e duradoura entre o indivíduo, seu orixá, o *Babalorixá/Yalorixá* e o terreiro. Esse processo é visto como um “renascimento da(o) médium”, representando uma quebra com o passado e o aparecimento de uma nova identidade social dentro do terreiro, assumindo novos papéis e responsabilidades.

A *iauô*, por ser a pessoa escolhida pelo *orixá*, passa por um processo de “treinamentos metódicos” que a preparam para que o *orixá* se manifeste nela através do transe, voltando assim ao mundo terreno. Essa preparação rigorosa garante que o ritual seja ordenado, tanto em âmbito privado quanto público, sem espaço para a desordem. Como veículo do *orixá*, a *iauô* assume uma nova e importante função no grupo, pois “através dela são transmitidas as mensagens que o *orixá* destina aos humanos, tanto a ela quanto às pessoas à sua volta” (Cossard, 2006, p. 134).

Turner (1974) argumenta que a fase liminar nos ritos de passagem é um momento ambíguo e transitório, em que o indivíduo, despojado de seu status social, fica “entre” estruturas, suspenso entre o passado e o futuro. Nesse espaço, as estruturas socialmente constituídas são temporariamente dissolvidas, dando lugar a uma experiência de conexão coletiva. Comparada à morte ou ao útero, a liminaridade é um estado sagrado e perigoso, “dentro e fora do tempo”, que revela os valores centrais da tradição e permite a renovação simbólica.

Assim, a iniciação traz uma série de mudanças, ajustes, transformações e realocações dos papéis exercidos pelo indivíduo. Há uma mudança importante na maneira como a comunidade, os parentes, os amigos e até o próprio indivíduo se identifica (Camargo *et al.*, 2018). A feitura do santo representa o processo de construção ritual da pessoa, momento em que ela passa a estabelecer uma ligação profunda e pessoal com a divindade. “A divindade

estará presente no seu cotidiano, envolvendo os hábitos alimentares, o gosto por determinadas expressões musicais, por determinado estilo de roupa, influenciando sua personalidade e seus comportamentos” (Sampaio; Lages; Campos, 2025, p. 143).

Camargo *et al.* (2018, p. 7) documentaram percepções significativas de transformação pós-iniciação, conforme relatos dos próprios iniciados. Catarina destacou seu desenvolvimento pessoal: “Hoje eu sou uma pessoa mais humilde, [...] tomo mais cuidado com o que eu falo e filtro mais o que eu escuto.” Helena descreveu mudanças comportamentais: “ah! o meu jeito de pensar, meu jeito de agir, sou muito mais calma, muito mais amorosa.” Já Danilo relatou uma transformação abrangente: “sou uma pessoa mais calma [...] graças aos Orixás, não sinto mais vontade de beber. Hoje sou um profissional melhor, me relaciono melhor com as pessoas, sou uma pessoa mais humana.” Esses depoimentos revelam um padrão consistente de desenvolvimento de virtudes como humildade, autocontrole, serenidade e amorosidade, evidenciando o impacto transformador da iniciação.

A descrição das *iauôs* por João do Rio como corpos histéricos e descontrolados, portanto, alimentava o imaginário de uma sociedade que as queria apenas como caricaturas. Essa visão contrasta com as tradições religiosas afro-brasileiras, onde há uma cosmovisão integrada. Nelas, corpo, espírito e divindade coexistem em permanente diálogo. Na perspectiva afro-religiosa, o corpo transcende o individual, tornando-se coletivo e político, uma força que desafia a lógica colonial e suas divisões artificiais (Costa; Moraes Junior, 2014).

4.3.3 Parte 3: O feitiço

Avançando em sua observação pela cidade, João do Rio dedica um tópico inteiro ao “feitiço”, uma força que ele descreve como onipresente na vida carioca. Ele afirma categoricamente: “Nós dependemos do feitiço”. Para embasar sua percepção, ele revela ter vivido “três meses no meio dos feiticeiros, cuja vida se finge desconhecer, mas que se conhece na alucinação de uma dor ou da ambição” (Rio, 2013, p. 25).

João do Rio enfatiza a dependência coletiva, declarando: “vivemos na dependência do Feitiço, dessa caterva de negros e negras, de *babaloxás* e *iauô*, somos nós que lhe asseguramos a existência”, “indo buscar trêmulos a sorte nos antros, onde gorilas manhosos e uma súcia de pretas cínicas ou histéricas desencavam o futuro” (Rio, 2013, p. 25). Ele vai além, descrevendo o feitiço como “o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração”. A presença é massiva: “Os feiticeiros formigam no Rio, espalhados por toda a cidade”, e, em sua visão, essa prática não

apenas sobrevive, mas prospera, “degenerando o maometismo e o catolicismo” e permitindo que seus praticantes vivam “bem e de forma farta” (Rio, 2013, p. 26).

De forma sarcástica, João do Rio descreve como, através da “mistura de sangue e erva”, os feiticeiros prometem riqueza, mesmo vivendo em casas “sórdidas”. Ele categoriza os feitiços como “lúgubres, poéticos, risonhos, sinistros”, afirmando que são “de uma ignorância absoluta e afetam intimidades superiores, colocando-se logo na alta política, no clero e na magistratura” (Rio, 2013, p. 29). Em tom de crítica, o jornalista faz uma comparação irônica: “Os trabalhos são tratados como nos consultórios médicos” porque, segundo ele, “os *babaloxás* são médicos, e curam com cachaça, urubus, penas de papagaio, sangue e ervas” (Rio, 2013, p. 31).

A representação de João do Rio sobre o “feitiço” não é apenas uma observação cultural; constitui uma intervenção ativa na configuração da realidade social carioca, que se revela profundamente ativa na consolidação do racismo religioso. O feitiço é apresentado no texto como um dado da realidade, uma presença inegável e influente. Ao lado desse dado, visa-se dar legitimidade à sua narrativa, apresentando o fato de ter vivido por “três meses no meio dos feiticeiros” (Rio, 2013, p. 25), uma estratégia de autoridade, conferindo à sua voz a de quem “conhece”.

O conceito de feitiçaria permanece em debate nas ciências sociais, mas, como destaca Silva V.S. (2011, p. 204), prevalece uma visão que a associa a “uma ação temida por ser negativa e destrutiva” na maioria das sociedades. No Brasil, essa percepção teve consequências concretas: desde o período colonial e, especialmente após 1890, o Estado implementou “mecanismos reguladores” que criminalizavam ações mágico-religiosas. Nesse processo, o “feitiço” transformou-se em um potente “operador lógico”, categoria que, segundo Maggie (1992), estabeleceu fronteiras e hierarquias entre diferentes manifestações religiosas. Assim, espiritismos, macumbas, candomblés e até práticas medicinais foram sistematicamente “colocados em relação e hierarquizados”, criando um sistema simbólico de desqualificação social.

A feitiçaria, enquanto categoria negativa no contexto social brasileiro, foi utilizada por João do Rio e diversos jornalistas de sua época para hierarquizar grupos religiosos, agrupando as tradições afro-brasileiras sob esse rótulo pejorativo. Visa, portanto, fazer com que as manifestações religiosas afro-brasileiras não tenham “existência a não ser na imagem que exhibe, que a representação mascare ao invés de pintar adequadamente o que é seu referente” (Chartier, 1991, p. 185).

No texto, o escritor argumenta que o “feitiço” teria degenerado o maometismo e o catolicismo devido ao hibridismo presente nessas expressões religiosas. Ao retratá-las como

uma ameaça à ordem religiosa e moral estabelecida no Rio de Janeiro, ele implicitamente reforça a ideia de superioridade das religiões dominantes, marginalizando as práticas afro-brasileiras e estigmatizando-as como desviantes.

Sua estratégia discursiva também escolhe o que mostrar e como mostrar, sempre destacando justamente os aspectos que reforçam estereótipos racistas. Em toda sua obra, fica evidente a forma como associa os praticantes das tradições de matriz africana a ideias de animalização e inferioridade. Não faltam exemplos chocantes: João do Rio refere-se a uma “caterva de negros e negras” que manteria a sociedade “na dependência do Feitiço”, ou quando diz que “gorilas manhosos e uma súcia de pretas cínicas ou histéricas desencavam o futuro entre cágados estrangulados e penas de papagaio” (Rio, 2013, p. 25).

As formas estereotipadas e grotescas com que o autor caracteriza o ritual e seus participantes visam minar a credibilidade da prática, além de reforçar estigmas e preconceitos. Nogueira (2020) argumenta que essa característica discursiva etnocêntrica, de constituir o outro com estereótipos, identifica-os como um “perigo” que deve ser eliminado.

Essas são modalidades fundamentais da dominação simbólica que buscam fazer perceber como naturais identidades construídas e impostas de fora, vinculando a prática religiosa a uma suposta “degeneração” inerente a esses grupos. A ironia sobre feiticeiros que prometem riqueza mesmo vivendo em casas “sórdidas” reforça essa invalidação, sugerindo uma hipocrisia ou ineficácia inerente à prática. João do Rio tenta fazer com que a marginalização dessas práticas pareça natural e justificada, em vez de produtos de construções sociais e de poder.

Em contraste com a descrição estereotipada e homogênea que João do Rio apresenta das práticas espirituais de matriz africana relacionadas à cura, podemos citar a obra de Gabriela Sampaio, *Nas trincheiras da cura* (2005). O texto da escritora menciona a biografia de um conhecido agente de cura que, em seu sítio no Rio de Janeiro do final do século XIX, atraía uma multidão de pessoas de diversas classes sociais, incluindo cidadãos comuns, políticos e autoridades. Marius, antes de se dedicar a tais práticas terapêuticas, trabalhava como relojoeiro. No entanto, sua vida transformou-se quando começou a vivenciar experiências espirituais, entrando em transe e estabelecendo comunicação com espíritos. A princípio, sua família o achou louco, e ele chegou a tentar suicídio. Contudo, após um período de adaptação, aprendeu a dominar seu dom e começou a utilizá-lo para curar pessoas enfermas (Sampaio, 2005).

Marius prestava atendimento em seu sítio, onde consultava os espíritos para prescrever ervas, raízes e água purificada da fonte, “Água Azul”. Seus procedimentos envolviam diagnósticos espirituais, quebra de feitiços e realização de supostos milagres, como a cura de

uma pessoa com paralisia. Ele não cobrava pelos seus serviços, permitindo que os pacientes pagassem o quanto pudessem, o que fez com que fosse considerado generoso e carismático. Embora adotasse práticas alternativas, Marius era um católico devoto, assistindo a missas e projetando uma imagem de homem religioso. Sua reputação se espalhou pela Corte e além, atraindo pacientes que a medicina convencional não conseguia tratar (Sampaio, 2005).

Silva L.P. (2022), em sua tese, identificou a trajetória de Ricardo Carlos como agente de cura, um homem negro que emergiu como figura central nas práticas terapêutico-religiosas em Juiz de Fora na década de 1930. Ele estabeleceu um “Centro Espírita” em sua casa na Rua Belo Horizonte, denominado Santo Antônio, onde atraía o público com “passes de espiritismo e magia”. Suas sessões eram marcadas por um hibridismo, integrando influências do espiritismo kardecista, do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras.

Em uma batida policial, descobriu-se que o centro continha terços, cofres, imagens de santos, como São Jorge e Santo Antônio, um “capacete de papelão”, velas, chifre de carneiro, cachimbos, espelhos, lata de pólvora e raízes medicinais, o que demonstrava a fusão de elementos religiosos. Ricardo empregava “passes espíritas”, águas e raízes em suas curas, incluindo a sífilis, e testemunhas observaram o uso de “concentrações e outros gestos” que remetiam ao “alto espiritismo”⁹. A presença do “capacete de papelão” ao lado de imagens de São Jorge e Santo Antônio e o uso da pólvora, segundo Silva, sugere conexões com Ogum e a manutenção de rituais de purificação e elementos mágicos das tradições afro-brasileiras (Silva, L.P., 2022).

A relação híbrida das crenças manifestadas nos relatos desses agentes de cura demonstra a diversidade dos agentes e uma considerável resignificação de atividades rituais. Por meio de seus próprios “filtros” ou “chaves de leitura”, indivíduos apropriavam e adaptavam as obras kardecistas e cristãs às suas realidades e demandas, incorporando-as à matriz africana (Silva, L.P., 2022). Para Nogueira (2020), a dominação não se restringe à repressão física dos dominados, mas à capacidade de tornar o imaginário europeu a única maneira de se relacionar com o mundo social. Dessa forma, a resignificação, realizada por esses indivíduos, foi um instrumento de subversão da ordem vigente, e, ao mesmo tempo, serviu como sobrevivência no

⁹ Como argumenta Giumbelli (1997), a distinção entre “alto espiritismo” e “baixo espiritismo” foi uma construção discursiva do final do século XIX e início do XX, amplamente utilizada por delegados, autoridades e pela imprensa. Nesse esquema, o espiritismo kardecista era associado à racionalidade e civilidade, enquanto práticas afro-brasileiras e mediúnicas populares eram classificadas como feitiçaria ou atraso. Assim, “alto espiritismo” funcionava como marcador de distinção social e racial, legitimando o kardecismo e estigmatizando práticas negras.

contexto de repressão, como a de João do Rio, que buscava apagar a memória cultural religiosa de matriz africana.

A busca por praticantes das artes de cura no período não se limitava às camadas populares, mas alcançava igualmente as classes médias e a elite urbana, especialmente quando a medicina científica falhava em oferecer tratamentos eficazes. Essa procura por alternativas terapêuticas decorria tanto da precariedade do sistema médico quanto da desconfiança nos tratamentos convencionais, frequentemente vistos como agressivos e de eficácia questionável (Sampaio, 2005). Além disso, encontrava ressonância no imaginário religioso herdado do período colonial, que legitimava formas holísticas de cura transitando entre o espiritual e o material, oferecendo não apenas cuidados físicos, mas também um importante referencial de segurança em meio às incertezas cotidianas.

No Rio de Janeiro pós-abolição, em um acelerado processo de urbanização, mas ainda profundamente desigual, essas lideranças individuais e grupos organizados em terreiros transcendiam sua função de espaços de cura alternativa, tornando-se núcleos de acolhimento e resistência cultural. Diante de um contexto social excludente, as lideranças religiosas afro-brasileiras, por meio de suas atividades, teciam redes de proteção e estratégias coletivas de sobrevivência. Nesse contexto, a chamada “dependência”, descrita pejorativamente por João do Rio, revelava-se menos como suposta credulidade e mais como adaptação necessária a um cenário social marcado por tensões. Mais do que prestar serviços espirituais a diversas classes, essas ações mantinham vivas tradições ancestrais em um ambiente de tensão social.

Enquanto “faltava, em muitos casos, crença nos médicos científicos para garantir sua eficácia simbólica” (Sampaio, 2005, p. 151), construía-se, por outro lado, uma representação negativa das tradições de matriz africana. Essa estratégia, expressa na obra de João do Rio, visava homogeneizar condutas e comportamentos segundo padrões europeus “civilizados”, buscando desqualificar manifestações e rituais afro-brasileiros.

O epistemicídio, produto do racismo, proibiu os africanos escravizados, desde os primeiros momentos da colonização, “de pensar, rezar ou praticar suas cosmologias, conhecimentos e visões de mundo” (Grosfoguel, 2008, p. 40). Com o fim da escravização, a estrutura social vigente se manteve por meio de fundamentos cientificistas que legitimava uma hierarquia epistêmica na qual apenas o conhecimento branco e patriarcal era válido. Nesse contexto, João do Rio não apenas retratou os saberes afro-brasileiros de forma depreciativa, mas também contribuiu para a invisibilização de seus saberes, representando-os como inferiores, ignorantes e até perigosos, um claro exemplo de racismo epistêmico, que silencia e desqualifica sistematicamente os conhecimentos não ocidentais e não brancos.

O “feitiço” na obra de João do Rio simboliza, assim, o medo branco de conviver em uma sociedade plural e igualitária. Essa construção visava limitar a autonomia negra na criação de sistemas alternativos de saber e poder. Seus relatos, convenientemente, omitem que, enquanto a medicina oficial falhava em atender os mais pobres, “feiticeiros” como Marius e Ricardo Carlos ofereciam cura e acolhimento, resistindo ativamente ao apagamento da tradição africana. A criminalização dessas atuações, portanto, buscava garantir o monopólio branco sobre o que era considerado “ciência” ou “religião”.

4.3.4 Parte 4: A casa das almas

Em *A Casa das Almas*, João do Rio descreve uma cerimônia de “egum” [*Egúngún*], apresentando-a como uma “cerimônia quase pública, a que os feiticeiros convidam certos brancos para presenciar” (Rio, 2013, p. 37). Ele relata a presença de uma plateia variada, incluindo “brancas, meretrizes”, “mulatas em camisa, mostrando os braços com desenhos e iniciais em azul dos proprietários do seu amor”, e negras “inteiramente nuas com os seios pendentes e a carapinha cheia de banha”, preparando-se para “receber o espírito” (Rio, 2013, p. 38). O autor encara a evocação dos espíritos como uma farsa. O fim do ritual culmina em “desordem e depravação”, em que “todas aquelas carnes hiperestizadas erguiam-se ainda vibrantes para a bacanal”, onde “o álcool e a queda na realidade estabeleciam o desejo” (Rio, 2013, p. 41), uma clara manifestação de sua crítica ao rito.

A representação de João do Rio na descrição da casa das almas apresenta um foco acentuado no corpo e na hipersexualização dos participantes. Essa descrição, com apresentação “direta” e “explícita” dos corpos em busca de suposta objetividade, constitui o modo como seu texto constrói e exhibe sua versão da “realidade”. Ao enfatizar os aspectos físicos e sexuais, ele desumaniza as participantes, transformando sua presença em espetáculo exótico, primitivo e sexualizado. Essa abordagem as aproxima da natureza e do instintivo, distanciando-as da racionalidade e da “complexidade humana” tradicionalmente atribuídas aos europeus.

Essa representação consolida a noção de que o ritual não integra o “cânone” religioso ou social reconhecido, mas está associado a um contexto de transgressão e ações marginais, evidenciando uma ideia de degradação social. A análise das intenções por trás dessa suposta “transparência” do olhar revela seu caráter instrumental: trata-se de um mecanismo de poder que objetifica e inferioriza, consolidando estigmas e preconceitos enraizados na sociedade brasileira, patriarcal e racista naquele período.

Em um paradigma que valoriza o saber, a deslegitimação do conhecimento converte-se em um mecanismo central tanto para a negação ontológica do “outro” quanto para sua subalternização. Para Maldonado-Torres (2022, p. 36), “a negação das faculdades cognitivas nos sujeitos racializados fornece a base para sua negação ontológica”, isto é, ao questionar sua capacidade de conhecer, abre-se espaço para uma descrição distorcida da realidade do outro, já que, se esses “outros não pensam, logo não são”.

A descrição de João do Rio atua justamente nesse ponto, ao apresentar os corpos e as ações das mulheres negras de forma supostamente neutra, como se sua “natural” sexualidade fosse evidente. Ao “fazer perceber como naturais e trans-históricas identidades construídas e impostas de fora” (Chartier, 2021, p. 8, apud Guimarães, 2021), sua escrita reforça estereótipos amplamente difundidos na sociedade brasileira sobre a população negra, que ultrapassam o período da escravização, além de corromper a ideia positiva de corpo para a cultura africana.

A naturalização do corpo sexualizado no ritual, descrita pelo escritor, impõe lugares fixos e subalternizados, sustentando uma hierarquia sob um discurso evolutivo do processo civilizatório. Mesmo ao se adequar às demandas hegemônicas religiosas, com a essencialização dos estereótipos, o negro permanece confinado a uma posição estática no imaginário social, estratégia que cristaliza a diferença em sociedades que se pretendem liberais, reforçando fronteiras simbólicas que perpetuam a desigualdade racial.

É fundamental destacar que, durante o período da escravização, os corpos negros eram tratados como propriedade, sendo equiparados a animais. Esse processo de objetificação trouxe consequências físicas, espirituais e, sobretudo, psicológicas. No caso das mulheres negras, seus corpos cumpriam múltiplas funções: eram fonte de renda, mercadoria sexual e alvo constante da exploração de senhores e seus filhos. Essa violência histórica resultou na falsa atribuição às mulheres negras da “corrupção da vida sexual brasileira” (Viana; Santos; Ezechiello, 2019; Silva; Souza, 2023), uma distorção da realidade que a obra de João do Rio perpetua.

Sua perspectiva dicotômica mente/corpo do pensamento ocidental possibilita apenas reproduzir distorções históricas, portanto, falha em reconhecer que, nas tradições afro-diaspóricas, o corpo não é oposto à espiritualidade, mas seu meio privilegiado de expressão. Conforme Nogueira (2020, p. 62) demonstra, o sistema hegemônico atua de forma sistemática para suprimir saberes alternativos, almejando corpos que se ajustem a uma “normatização branca, europeia e cristã”, corpos que sejam “marginalizados, oprimidos, reagrupados e organizados” de modo a jamais questionarem ou ultrapassarem os paradigmas dominantes.

Em contrapartida, os escravizados, mesmo submetidos a um projeto que objetificava seus corpos, encontraram formas de afirmar sua humanidade e resistência. A religião destacou-

se como um espaço privilegiado para preservar heranças africanas e reconstituir agência cultural e simbólica. O corpo desumanizado pelo colonialismo, longe de ser apenas um objeto, como descreveu João do Rio, tornou-se terreno de luta e ressignificação, desafiando e subvertendo a lógica opressora (Moraes, 2010; Simas; Rufino, 2018).

No candomblé, por exemplo, conforme Moraes (2010) aponta, a estrutura religiosa opera por meio de uma dinâmica que revitaliza e reinterpreta os mitos divinos. Essa tradição se fundamenta na corporeidade como campo privilegiado da experiência sagrada, onde ocorre a efetivação da união entre o humano e o divino, materializando a transcendência através da incorporação ritual. O corpo, nesse sentido, “permite experiências místicas e que, através de movimentos, gestos e adornos, formula impressões, concebe e representa o sagrado, projeta valores, sentidos e significado, revela sentimentos, sensações e emoções” (Moraes, 2010, p. 147)

Na tradição de matriz africana, como Simas e Rufino (2018, p. 50) argumentam, são os saberes corporais que “permitem pensar que o suporte físico do corpo em performance nos ritos pratica/inventa outras formas de relação com o mundo”. Assim, nessa concepção, o equilíbrio interno e externo experimentado pelo corpo possibilita a existência em sua plenitude; portanto, “para essa religião que celebra a vida é fácil perceber que um corpo saudável é requisito essencial” (Moraes, 2010, p. 153).

Em sua descrição do ritual, que ele interpreta como uma “farsa”, João do Rio detalha o início da cerimônia: ela se inicia “aos primeiros sons dos atabaques”, seguida de “uma cantiga assustadora e trôpega” (Rio, 2013, p. 38) quando surge “um negro vestido de dominó com os pés amarrados em panos”. João do Rio questiona Antônio, seu informante, que revela ser “*Baba-Egum*”, parte do “ritual da entrega das almas” (Rio, 2013, p. 39). Em seguida, “saíram mais três dominós cheios de figas e espelinhos, com os pés embrulhados nos trapos”. Antônio comenta que, apesar de haver gente “que os reconhecia”, “eles fingem os gestos dos mortos” (Rio, 2013, p. 40).

Dando continuidade à descrição, revela-se uma atmosfera que se intensifica com palmas “estridentes saudando a chegada do invisível”, onde os participantes “batiam surdamente no chão aos pulos da dança demoníaca” ao som de *xeguedés* e atabaques. A dança cessa, e “naquela pávida atmosfera, em que o medo gemia” havia “homens contorcidos”, e um “negro fantasiado guinchou do alto” (Rio, 2013, p. 40). Ao se aproximar do “espírito”, João do Rio enfatiza que ele “cheirava a espírito de vinho” e “estava literalmente bêbado”. Ao final, o informante revela que “os espíritos vão se despir, e voltam daí a pouco para ver se o pessoal acreditou mesmo...” (Rio, 2013, p. 41).

O relato de João do Rio sobre o ritual busca apresentar como verdade tudo o que foi visto e relatado, não só pela colaboração de Antônio, que o descreve como um “fingimento”, mas também quando o autor emprega uma “observação direta”, apresentando uma descrição “detalhada” com muitos elementos visuais e audíveis do ritual, embora interpretada de forma pejorativa. Ao descrever o que “vê” e o que “ouve”, visa-se sustentar a alegação de que o que está sendo relatado é uma realidade observável e, portanto, verdadeira.

A escolha dos termos negativos e o recurso de ampla descrição do cronista possibilita moldar ativamente a narrativa, criando uma realidade específica das manifestações religiosas afro-brasileiras. A descrição, por exemplo, de “homens contorcidos” e a cantiga “assustadora e trôpega” não apenas relata, mas interpreta e julga, inserindo o ritual em uma categoria de desordem e irracionalidade. João do Rio, ao apresentar essas observações como autoevidentes, com conclusões objetivas como “os espíritos vão se despir, e voltam daí a pouco para ver se o pessoal acreditou mesmo”, tem o papel de subverter a realidade. O leitor é levado a crer em uma evidência da farsa ritual; entretanto, o que está consumindo é uma representação construída, que leva à descredibilização da cerimônia.

Ao silenciar a dimensão reflexiva dos sacerdotes presente no ritual, João do Rio não relatou a importância da dinâmica epistemológica da ancestralidade que sustenta o significado profundo da performance ritual do culto ao *Egúngún*. A ancestralidade, no contexto das culturas africanas e afro-brasileiras, transcende a mera relação de parentesco, ela se configura como um princípio ético que sustenta as relações sociais de grupo, tornando-se um dos principais elementos da cosmovisão africana no Brasil (Oliveira, 2009).

O culto de *Egúngún* celebra os espíritos ancestrais, com o objetivo principal de preservar a coletividade e a harmonia entre seus praticantes. De acordo com Santos (2002), o culto tem como finalidade primordial materializar os espíritos ancestrais, manusear o poder que deles provém e servir de elo entre o mundo dos vivos e dos mortos, além de atuar como um importante mediador da disciplina moral do grupo. O *Babá Egún*, mencionado por João do Rio, é um espírito ancestral do sexo masculino que, ao chegar, “traz bênçãos, conselhos e harmoniza o ambiente com cantos sagrados e frases que equilibram a todos”; a ele ainda são direcionados uma série de pedidos, desde cura até “a fé na esperança e dias melhores” (Sobrinho, 2015, p. 47).

Os *Egúngún* se apresentam ao público usando mantos coloridos, os *alábas*, ricamente adornados com tiras de tecido, búzios, pequenos espelhos, contas e miçangas. Essa indumentária permite que os fiéis percebam a presença ancestral em uma forma mais próxima da figura humana (Sobrinho, 2015). Ao chamar essa veste sagrada de “dominó”, João do Rio

reduz sua forma ritual ao nível dos disfarces usados nos bailes de carnaval e nas festas mundanas, tão valorizadas pela elite da Belle Époque no Brasil, como aponta Sevcenko (1985).

Dessa forma, ao recorrer a um termo associado ao lazer burguês, o autor projeta seu próprio repertório cultural sobre o que observa. O “dominó” torna o *Egúngún* mais compreensível ao leitor da época, mas apenas ao preço de esvaziar seu sentido religioso e convertê-lo em simples fantasia.

Sobrinho (2015, p. 43) explica que, para os praticantes do culto, a crença central é que o ancestral se manifesta sob as vestes rituais, e essa fé é suficiente em si, sem a necessidade de comprovação física do que está por baixo. Essa perspectiva foi mencionada por figuras como o Sr. Antônio Daniel de Paula, filho do fundador do Ilê Agboulá, que, em 1979, enfatizou que o mistério do ritual é para aqueles que “sabem”, enquanto, para os demais, a ausência de compreensão não altera a realidade espiritual.

Nessas tradições, o *axó*, a vestimenta que cobre o espírito do antepassado, o *Égún*, é um símbolo do próprio mistério. Não se deve, por curiosidade ou descrença, tentar desvendar o que está por dentro, pois a importância reside na crença nas tiras de pano do *axó* ancestral. O símbolo, portanto, materializa a complexa transformação de um ser do mundo terreno em um ser do além, representando sua convocação e presença no *aiyé* (o mundo dos vivos) (Santos, 2002).

Podemos constatar que o racismo que perpassa o texto do repórter não se limita à religiosidade dos praticantes aos quais ele teve acesso, mas a um conjunto de saberes e modos de ser no mundo pertencentes a uma cultura não europeia. Como Nogueira (2020, p. 47) explica, o racismo busca suprimir “uma dinâmica civilizatória repleta de valores, saberes, filosofias, sistemas cosmológicos, em suma, modos de viver e existir”.

O jornalista, sem compreender o contexto, a dinâmica corporal e a ancestralidade dos negros retratados, com suas próprias relações com o tempo e a memória, reduziu o sagrado ao grotesco. No entanto, na repetição e na força do ritual é que reside a potência de subversão da lógica colonial, lógica que deseja os negros sem passado. A memorialização, nesse sentido, não apenas constitui um espaço sagrado, mas, no Brasil, atua como reafirmação de corpos e memórias historicamente subalternizados, expondo a escravização como um crime. “O racismo religioso quer matar a existência, eliminar crenças, apagar memórias, silenciar origens” (Nogueira, 2020, p. 63).

4.3.5 Parte 5: Os Novos Feitiços de Sanin

Em sua última reportagem *No mundo dos feitiços*, Antônio revela a João do Rio o endereço do “feiticeiro” Sanin, que mora na casa de Ojô, influente diretor social da feitiçaria, localizada na Rua dos Andradas. Questionado pelo repórter se seria um sábio, o informante o descreve como “malandro”. Ao chegar ao local, João do Rio descreve o lugar com “um aspecto pobre e um cheiro desagradável” (Rio, 2013, p. 45). Lá, encontra Sanin vestindo “blusa azul e gorro vermelho”. Destacando seu “olhar desconfiado”, ele enfatiza que é o reflexo de quem vive “assustado com a polícia, com os jornais, com os agentes” (Rio, 2013, p. 46). O cronista comenta que, para Sanin, com seu “cérebro restrito de africano”, o Rio é um lugar de “transformações fantásticas”, onde ele, orgulhoso de seus feitiços, vive com “um medo danado da cadeia” (Rio, 2013, p. 46). No entanto, quando João do Rio abre “a carteira, uma carteira de efeito, como usam os homens da praça, enorme, com fechos de prata” (Rio, 2013, p. 46), a expressão do feiticeiro muda, e seu rosto desliza “um sorriso diabólico” (Rio, 2013, p. 47).

Sanin é descrito como um homem forte, de quarenta anos, originário do centro da África. No Rio de Janeiro, vivia “sob a dependência de Ojô, quase seu escravo” (Rio, 2013, p. 49), mas foi ele quem trouxe “a capacidade poética daquela gente de miolos torrados, as últimas novidades da fantasia feiticeira” (Rio, 2013, p. 49). A tensão no encontro cresce quando o narrador pergunta por que foi tão difícil ser recebido, ao que Sanin responde: “Porque andam a falar de nós, porque a polícia vem aí” (Rio, 2013, p. 49). A cena culmina com o narrador apertando a mão do “fantasista Sanin”, refletindo que as “fantasias, arrancadas ao sertão da África, não valem o prazer de as vender bem” (Rio, 2013, p. 50).

A metrópole carioca do início do século XX vivia sob o signo da transformação acelerada, enquanto aspirava aos ideais da *Belle Époque* parisiense. Mais do que mera imitação estética, esse movimento representava um projeto consciente de engenharia social. A cidade buscava não apenas renovar sua arquitetura, mas, sobretudo, reformular comportamentos e relações sociais, passando de uma estrutura patriarcal e de escravização para a formação de uma força de trabalho adaptada às exigências do capitalismo moderno e disciplinado.

O jornal atuou como uma extensão desse projeto, funcionando tanto como instrumento de repressão quanto de demarcação de identidades e posições sociais. A representação feita por João do Rio, por meio da crônica-reportagem, um gênero híbrido que combinava estilo literário com técnicas jornalísticas, não apenas cativava seu público letrado, mas também o inseria em uma realidade construída, que mediava a legitimidade do que deveria compor a cidade “civilizada e moderna”. Nesse sentido, o jornal “exprime um projeto editorial, uma intenção intelectual ou cultural, uma posição ideológica ou política. Sua publicação pode ser considerada

como uma ‘ação’ [...] que deve produzir efeitos no mundo social” (Chartier, 2021, p. 8, apud Guimarães, 2021).

Esse papel ativo do jornal se intensificava diante da necessidade de atrair e reter um público cada vez mais amplo. O imperativo do mercado impunha uma abordagem que ultrapassava a simples exposição dos fatos: era preciso envolver, capturar o interesse do leitor. O jornalismo literário praticado por João do Rio não foi apenas uma escolha estilística, mas também uma resposta às exigências comerciais da imprensa da época. A complexidade das realidades sociais era transformada em histórias acessíveis e impactantes, capazes de entreter e informar ao mesmo tempo, moldando categorias mentais, confirmando expectativas sociais e consolidando a imprensa como uma ferramenta central na produção e reprodução de visões de mundo.

João do Rio, em suas descrições, conciliava realidade com ficção, para desenvolver os cenários e seus personagens, destacando detalhes sensoriais. Ele apresenta o local onde reside Sanin como uma moradia com “um aspecto pobre e um cheiro desagradável”, contrastando fortemente com a imagem idealizada da *Belle Époque*. Esse tipo de descrição pejorativa, que marca o espaço dos grupos afro-brasileiros e seus rituais, aparece por todo o capítulo *No mundo do feitiço*. Para citar algumas: “São quase sempre rótulas lóbregas”; “o enervante som da música destilando aos poucos desespero”; “São como uma ânsia de desesperado essas cantigas”; “casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras”; “buscar trêmulos a sorte nos antros”; “casinholas sórdidas, de onde emana um nauseabundo cheiro”; “alguns desses covis ficam defronte de casas suspeitas”; “No meio da confusão geral, então, mudando a voz, esse negro grita”; “à luz fumarenta dos candeeiros a cena era estranha”; “As negras aterrorizadas uivavam”; “os espíritos, naquela algazarra”; “naquela pávida atmosfera, em que o medo gemia” (Rio, 2013, p. 11-40).

As cenas narradas pelo escritor evidenciam a tentativa do apagamento da cultura de matriz africana em uma modernidade que buscou eliminar o diferente do campo da “civilidade” no projeto de modernização capitalista. O racismo religioso em sua obra buscava retratar o que era distinto e “ameaçador” à ordem vigente, construindo a legitimidade da repressão. A descrição da apreensão de Sanin ilustra o compromisso mútuo entre jornais e instituições policiais na repressão que ocorria durante a primeira metade do século XX em espaços afro-brasileiros.

Em outra perspectiva, Muniz Sodré (2002) demonstra como o patrimônio cultural negro no Brasil se consolidou como um espaço político-religioso de reterritorialização diaspórica. Através dos terreiros, verdadeiras instituições culturais, modalidades rituais como o culto aos

orixás, festividades e expressões artísticas mantiveram vivas e ressignificaram tradições africanas, criando uma “África reelaborada” em solo brasileiro. Diferentemente do conhecimento eurocêntrico, a visão africana dos espaços, incluindo o terreiro, não buscava exclusão ou rejeição da paisagem local, mas possibilitava a prática de uma cosmovisão exilada e uma reconstrução vitalista, promovendo uma continuidade geradora de identidade em meio à descontinuidade histórica.

A principal lição dos espaços constituídos por afro-brasileiros, segundo Sodré, é a convivência harmoniosa com as diferenças, mantendo a noção de um fundo comum e uma totalidade que engloba a diversidade em relação ao Ocidente europeu (Sodré, 2002). Esse saber “não é excludente, não quer dizimar o outro, não quer ou não precisa invalidar a alteridade para edificar a existência de sentidos novos, diversos e diferentes” (Nogueira, 2020, p. 66). Assim, cria-se uma resistência em que o povo negro é protagonista na construção de novos sentidos, diversos e distintos.

Aninha (Eugênia Ana dos Santos, 1869-1938), também conhecida como Iyá Obá Biyi, por exemplo, demonstrou uma agência transformadora na organização dos terreiros no Brasil, elevando o saber mítico da africanidade a uma força política em resposta às pressões enfrentadas pela comunidade negra. Ela inovou ao fundar a “Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá”, uma “sociedade civil” que reestruturou a organização do terreiro. Em colaboração com o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim (Ajimuda), Aninha foi fundamental na criação do grupo “Obás do Xangô”, composto por doze importantes membros da comunidade negra que exerciam funções civis e religiosas (Sodré, 2002).

A influência de Martiniano, educado em escola inglesa na África e com vasto conhecimento das tradições orais nagôs, sublinhava a autonomia e os recursos intelectuais próprios da comunidade negra na construção desse grupo mítico-político. A “África” que Aninha e seus colaboradores restituíram não era uma mera simulação cultural, mas uma construção que não rejeitava o território ou as singularidades locais; ao contrário, incorporava-as politicamente, evidenciando a capacidade de auto-organização e resistência da comunidade negra. Os espaços dos terreiros, por ela “refeitos”, tornaram-se locais com motivações simultaneamente míticas e políticas (Sodré, 2002).

Contudo, essa agência intelectual e política contrasta radicalmente com as representações predominantes na imprensa da época, como as veiculadas por João do Rio. Sua reportagem não foi utilizada para destacar a complexidade e a agência dos grupos e rituais afro-brasileiros. Ao descrever Sanin com “cérebro restrito de africano”, negros como detentores de “miolos torrados” e associar sua origem africana a uma condição inferior, o cronista os insere

em um quadro de suposta debilidade intelectual. Sua narrativa funciona a partir de uma lógica da diferença, alinhada a uma ideologia evolucionista que pressupunha a desigualdade racial como critério de desenvolvimento humano.

Nessa perspectiva, “os homens seriam ‘desiguais’ entre si, ou melhor, hierarquicamente desiguais, em seu desenvolvimento global” (Schwarcz, 1993, p. 62). A raça é mobilizada como eixo central para justificar não apenas o racismo religioso, mas também para definir o futuro da nação, como se o sucesso ou fracasso do projeto modernizador dependesse da presença ou ausência de culturas de matriz africana.

Em *Um vento Sagrado* (1996), Sanin é retratado como uma figura importante entre os “grandes babalaôs do passado”, a quem o Professor Agenor Miranda Rocha teve a oportunidade de conhecer no Rio de Janeiro. Sua distinção é marcada por ser um “muçurumim”, o que sugere sua filiação à comunidade muçulmana africana ou seus descendentes que praticavam o islamismo no Brasil. O Professor Agenor lamenta que, assim como outros proeminentes babalaôs daquela época, Sanin não tenha deixado seguidores, e suas casas de culto tenham cessado após sua morte. Ele é situado no cenário dos anos 1920, período em que o Professor Agenor chegou à cidade e conviveu com figuras como Felisberto, Alabá e Abedé, cujas casas de candomblé se concentravam nos bairros da Saúde e da Cidade Nova.

O sucesso das reportagens de João do Rio sobre as religiões afro-brasileiras levou a Gazeta de Notícias a publicar, em 1904, *A Galeria de Feiticeiros*. Essa série destacava, entre outros, três personagens centrais: Emanuel Ojô, mencionado por João do Rio, que supostamente vivia com Sanin, seguido por Abubaca Caolho e Zebinda. Esses indivíduos eram apresentados como encarnações da imoralidade e da criminalidade, características consideradas indesejáveis pela então nascente República e pela sociedade moderna (Guimarães, 2021).

Além de apresentar alguns dados sobre os feiticeiros, o jornal expôs uma caricatura de cada um deles, difundindo uma visão pejorativa dos líderes religiosos afro-brasileiros. Essa prática contribuía ativamente para a construção de uma memória coletiva fabricada, buscando marginalizar essas figuras. As caricaturas, com seus traços intencionalmente exagerados e distorcidos, demonstravam o alinhamento do periódico com a ideologia de modernização da época, deturpando a cultura afro-brasileira para que fosse encarada como grotesca e bárbara. Tal prática jornalística, por sua vez, validava a perseguição policial e a estigmatização das religiões de matriz africana.

Segundo Nogueira (2020), o racismo se manifesta como uma força civilizatória que condena as raízes, a existência e a conexão entre a fé e a identidade negra. Rapidamente, esse racismo, que se apresenta como racional e focado em características genéticas e físicas,

transforma-se em racismo cultural e religioso. Ele não se limita a ataques de natureza religiosa, mas desvaloriza amplamente os modos de vida, conhecimentos, filosofias e sistemas cosmológicos negro-africanos.

A representação construída por João do Rio em *No Mundo dos Feitiços* permitiu que o público assimilasse uma visão racista do “outro” sem a necessidade de uma reflexão crítica sobre as violências sistêmicas da sociedade. Ao descrever culturas marginalizadas, o autor naturalizou hierarquias raciais e apagou os vestígios do colonialismo, perpetuando assimetrias históricas. Isso resultou em uma dupla violência simbólica: a essencialização do “diferente”, reduzido a uma categoria simplificada e inferiorizada; e a absolvição implícita do leitor, que consumia essa “alteridade” sem questionar seu próprio lugar de privilégio nessas estruturas. Consequentemente, perpetuou-se um imaginário social que, mesmo sob a pretensão de diversidade, reforçava os mecanismos de dominação existentes.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa evidencia que João do Rio constrói em *As Religiões no Rio*, particularmente no capítulo *No Mundo dos Feitiços*, um discurso racista que inferioriza as práticas e cultos afro-brasileiros, fundamentado em uma diferenciação ontológica, o que se observa inicialmente por meio de uma desqualificação explícita marcada por descrições pejorativas. Ao confrontar essas representações com as de outras formas religiosas presentes na obra, torna-se evidente o estabelecimento de uma hierarquia narrativa na qual a legitimidade é concedida exclusivamente ao que se aproxima da tradição europeia, cristã e científica, ao passo que as expressões de matriz africana são classificadas como inferiores, atrasadas ou fraudulentas, configurando, conforme aponta Nogueira (2020), um racismo religioso que incide não apenas sobre o rito, mas sobre a própria origem negra do culto, dinâmica esta recorrente na narrativa do autor.

A partir da noção de representação em Chartier, foi possível verificar que João do Rio não somente “observa” e descreve as práticas religiosas afro-brasileiras: ele produz sentidos, institui fronteiras e legitima hierarquias. Suas descrições integram uma longa cadeia histórica de produção de estigmas, da demonização colonial, passando pelas categorias médico-cientificistas do século XIX até o projeto civilizador da Primeira República, em que o marcador racial está presente. *As Religiões no Rio* atua, portanto, como um mecanismo de poder que promove invisibilidade por meio da violência simbólica. João do Rio, embora demonstre surpresa diante das práticas religiosas afro-brasileiras, opera uma descrição que inferioriza e distorce, contribuindo ativamente para o apagamento de saberes alternativos.

Ainda assim, é necessário reconhecer que, de forma paradoxal, *As Religiões no Rio* também registra aspectos importantes das religiões afro-brasileiras no início do século XX, como a presença de terreiros, lideranças religiosas e práticas rituais no espaço urbano carioca. A obra configura-se, portanto, como uma fonte ambígua, pois, ao mesmo tempo em que reproduz o racismo religioso, oferece indícios relevantes para a compreensão histórica dessas tradições. Desse modo, sua apreensão exige uma leitura a contrapelo, capaz de deslocar o olhar do discurso do autor para os vestígios históricos que emergem de suas próprias representações.

A análise da narrativa demonstra que aquilo que o autor apresenta como “real” constitui, na verdade, um sistema de sentidos. João do Rio não captura as práticas religiosas afro-brasileiras em sua essência ou dinâmica interna; seu referencial é a cultura que sustenta e molda sua própria identidade. A sensação de fidelidade ao descrito foi produzida por uma performance que combina escrita literária e jornalística, articulada a uma manipulação de signos que camufla a artificialidade da representação. O texto, assim, induz o leitor a aceitar como “natural” o que

é, de fato, uma construção, reforçando a naturalização de signos pejorativos. Esse mecanismo manifesta-se na relação entre literatura e realidade por meio do que parece verdadeiro, funcionando como um código referencial de identidade compartilhado entre autor e leitor, que partilham e projetam as mesmas pertencas.

Destarte, a crônica jornalística, ao mesmo tempo que transformava o escritor em figura pública, também alimentava o imaginário da população letrada. Esse público, especialmente no pós-abolição, buscava reafirmar sua visão de mundo e consolidar uma identidade social distinta das populações subalternas, ao mesmo tempo que buscava se aproximar da cultura europeia. Nesse processo, a crônica ajudava a estabelecer fronteiras simbólicas entre o que era considerado aceitável, isto é, aquilo que reforçava a identidade do grupo, e o que deveria ser rejeitado. Assim, saberes e práticas não alinhados ao ideal dominante eram classificados como desviantes, contribuindo para a manutenção de relações assimétricas de poder.

Isso foi evidenciado, por exemplo, na resistência que se manifestou na atuação de pessoas como Francisco Dembo, Luzia Pinta, Antônio Congo, Ricardo Carlos e Marius, que, por meio de práticas híbridas de cura mágico-religiosa, ofereciam assistência e desafiavam ativamente o monopólio da medicina oficial. Mais ainda, a agência política dos terreiros se institucionalizou com a fundação da Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá por Aninha, demonstrando a capacidade da comunidade negra de auto-organização em espaços com motivações simultaneamente religiosas e políticas.

Dessa forma, este trabalho, em sua objetividade, reafirma a necessidade de revisitar os clássicos com rigor crítico. O desafio que permanece é seguir produzindo conhecimento que não repita os sentidos estigmatizantes do passado, mas que os exponha, os enfrente e os supere. Tal tarefa implica, igualmente, em conferir a devida visibilidade a intelectuais e vozes historicamente silenciadas, como Carolina Maria de Jesus, cuja poética de resíduos transformou sua vivência em instrumento de denúncia social, religiosa e racial, e Luiz Gama, que, ao mobilizar imagens como a marimba e o Orfeu de carapinha em sua poesia, recusou a herança clássica normativa e afirmou o orgulho de sua ancestralidade africana.

Nessa mesma direção, e diante da densidade e diversidade do tema estudado, esta pesquisa não se encerra em si mesma, mas sinaliza caminhos para desdobramentos futuros. Evidencia-se, nesse horizonte, a importância de ampliar as investigações sobre o campo literário negro, sobretudo sob a perspectiva religiosa. Torna-se fundamental compreender como autoras e autores negros articularam o sagrado afro-brasileiro como ferramenta de subjetividade, elaboração estética e resistência, oferecendo um contraponto indispensável ao olhar

etnográfico, frequentemente marcado por distorções e estigmatizações, presente em parcela significativa da literatura canônica produzida por autores brancos no mesmo período.

Além disso, um ponto que merece maior aprofundamento é a dimensão jornalística da atuação de João do Rio, especificamente a sua complexa relação com os periódicos da época e como as dinâmicas de redação e o mercado editorial do início do século XX influenciaram a construção da autoridade de sua narrativa sobre o sagrado.

Em última instância, a análise aqui desenvolvida reforça que revisitar João do Rio não significa apenas reinterpretar um autor, mas interrogar os próprios fundamentos históricos das narrativas que contribuíram para legitimar hierarquias raciais, culturais e religiosas no Brasil. Ao tensionar essas representações, esta pesquisa reafirma o papel da crítica como prática de desnaturalização, abrindo espaço para leituras que reconheçam, com maior rigor e responsabilidade, a complexidade das experiências religiosas afro-brasileiras e das vozes negras na história intelectual do país.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. Festas negras: direitos e modernidade musical no Rio de Janeiro, séculos XIX/XX. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 26, n. 49, p. 14-34, 2024. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/77898>. Acesso em: 9 nov. 2025.
- ABREU, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, 1994. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1985>. Acesso em: 2 dez. 2025
- ADAM, Julio Cezar. Religião vivida e teologia prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 311-328, 2019. DOI: <https://doi.org/10.20911/21768757v51n2p311/2019>. Acesso em: 20 out. 2025.
- ALMEIDA, Carolina Cabral Ribeiro de. Entre a negociação e o conflito: os percalços das casas de “dar fortuna” na segunda metade do século XIX. In: ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO, 17., 2016, Nova Iguaçu. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: ANPUH-Rio, 2016.
- ALVES, Gutierre Farias. Autoritarismo à brasileira a partir das memórias do “Menino de Engenho”. In: **III Seminário Nacional Fontes Documentais e Pesquisa Histórica – Cultura, Poder, Sociedade e Identidade**, GT 18 – História e Literatura: Diálogo Interdisciplinar Enquanto Fontes e Abordagens Temáticas, 3., 2019, Campina Grande – PB. **Anais [...]**. Campina Grande: Universidade Federal de Campina Grande, 2019. p. 975-985.
- ANA Maria Gonçalves. In: **WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre**. [S. l.]: Wikimedia Foundation, 2025. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ana_Maria_Gonçalves. Acesso em: 19 dez. 2025.
- ANTELO, Raul. **João do Rio: O dândi e a especulação**. Rio de Janeiro: Livraria Taurus-Timbre, 1989.
- ANTONIO, Carlindo Fausto. **Cadernos Negros: esboço de análise**. 2005. 262 f. Tese (Doutorado em Teoria Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- ARAUJO, Rodrigo da Costa. João do Rio: um dândi da vida moderna. **Cadernos do CNLF**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 676-691, 2009.
- ASPERTI, Clara Miguel. A vida carioca nos jornais: Gazeta de Notícias e a defesa da crônica. **Contemporânea**, [S. l.], n. 7, 2006.
- AZEVEDO, Fabiano Cataldo de. A doação da biblioteca João do Rio ao Real Gabinete Português de Leitura: aspectos de uma história pouco conhecida. **Perspectivas em Ciência da Informação**, v. 15, n. 3, p. 233-249, set./dez. 2010.
- BARROS, Atila. A influência da cultura afro-brasileira na literatura: uma análise sobre a importância da representatividade através dos autores afro-brasileiros. **Revista Tópicos**, Rio de Janeiro, 05 dez. 2023.

BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. **Ewé Òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé Jêje-Nagô**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BARROS, José D'Assunção. A história cultural e a contribuição de Roger Chartier. **Diálogos**, Maringá, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. 2. v. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1971.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé**. Petrópolis: Vozes, 1995.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

BORGES, Rogério Pereira. A investigação religiosa de João do Rio. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 24, n. 4, p. 461-468, 2014. Disponível em: https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/B_autores/BORGES_Rogério_Pereira_tit_Investigacao_religiosa_de_Joao_do_Rio-A.pdf. Acesso em: 7 jun. 2025

BOTELHO, Pedro Freire. O segredo das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 6., 2010, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2010. p. 1-12.

BRAGA, Julio. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRASIL, Bruno. **Gazeta de Notícias: “jornalão”, por excelência**. Rio de Janeiro: Acervo da Biblioteca Nacional, 2022. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/artigos/acervo-bn-gazeta-de-noticias-jornalao-por-excelencia/>. Acesso em: 19 dez. 2025.

BROCA, Brito. **A vida literária no Brasil – 1900**. 5.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, Academia Brasileira de Letras, 2005.

BULGARELLI, Juliana. Paulo Barreto: imprensa, literatura e as reformas urbanas da cidade do Rio de Janeiro no fim do século XIX e início do XX. **Revista do Centro de Estudos Portugueses**, Belo Horizonte, v. 42, n. 67, p. 270-287, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/cesp/article/view/53205>. Acesso em: 22 abr. 2025.

BULGARELLI, Juliana (Org.). **O fim do maxixe: João do Rio e outros pseudônimos de Paulo Barreto – Crônicas**. São Paulo: Chão Editora, 2024.

BULHÕES, Marcelo. João do Rio e os gêneros jornalísticos no início do século XX. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, n. 32, p. 78-84, 2007. DOI: <https://doi.org/10.15448/1980-3729.2007.32.3418>. Acesso em: 16 jan. 2025.

CAMARGO, Ana Flávia Giroto de; SCORSOLINI-COMIN, Fabio; SANTOS, Manoel Antônio dos. A feitura do santo: percursos desenvolvimentais de médiuns em iniciação no Candomblé. **Psicologia & Sociedade**, v. 30, e189741, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/1807-03102018v30189741>. Acesso em: 19 fev. 2025.

CAMARGO, Luís. Reescrevendo a narrativa: racismo em livros infantis da época de Monteiro Lobato. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, Porto Alegre, v. 23, n. 43, p. 56-79, maio/ago. 2021.

CAMPOS, Daniela Rebeca; GODOY, Maria Carolina de. Um defeito de cor: nomear-se e resistir. **Letras & Ideias**, João Pessoa, v. 3, n. 1, p. 30-40, jan./jun. 2019.

CANDIDO, Antonio. A vida ao rés-do-chão. In: **Para gostar de ler: crônicas**. São Paulo: Ática, 1981. v. 5.

CANDIDO, Antonio. Radicais de ocasião. **Discurso**, São Paulo, n. 9, p. 193-201, 1979.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.

CARNEIRO, Édison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1948.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. **Diálogos**, Maringá, v. 9, n. 1, p. 143-165, 2005.

CARVALHO, Marcela Melo de. **Babel da crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca**. 2010. 177 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. A representação das pessoas negras em “menino de engenho”. **Cadernos Imbondeiro**, João Pessoa, v. 2, n. 1, 2012.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Lisboa: Difel, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII**. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII**. Tradução de Mary Del Priore. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.

COSSARD, Gisèle Omindarewa. A filha-de-Santo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Culto aos Orixás: Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 133-156.

COSTA, Alexandre; MORAES JÚNIOR, Mario Pires de. Reflexões sobre o transe ritualístico no Candomblé. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 16, n. 21, p. 72-87, jul./dez. 2014.

COUCEIRO, Luiz Alberto. Acusações de feitiçaria e insurreções escravas no sudeste do Império do Brasil. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 38, p. 211-244, 2008. DOI: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i38.21166>. Acesso em: 2 set. 2025.

CUNHA, Cristiane Silveira; RODRIGUES NETO, João Ozório; CUNHA, Cleize Silveira; SOUZA, Mauro César Tavares de. A importância da chegada da família real portuguesa para o ensino médico e a medicina brasileira. **Revista Práxis**, Volta Redonda, v. 1, n. 1, p. 11-14, jan. 2009.

CUSTÓDIO, Márcia Moreira. Identidade, literatura e racismo: a invisibilidade de Luiz Gama no livro didático. **Cadernos Acadêmicos: Conexões Literárias**, Guarulhos; São Paulo, n. 3, p. 174-195, dez. 2022.

DAIBERT JUNIOR, Robert. Em “certos dias santos” numa “dança sem fim”: o movimento dos corpos dos escravizados em suas experiências religiosas no Brasil Colonial (Pernambuco, século XVII). **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 11-25, jan./abr. 2020.

DAIBERT JUNIOR, Robert; SIMÕES, Bárbara. Um mundo só para os negros: experiência religiosa e racismo nos escritos de Carolina Maria de Jesus. **Porto das Letras**, v. 7, n. 2, 2021. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/portodasletras/article/view/11485>. Acesso em: 4 out. 2025.

DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 15-20, 1982.

DIAS, João F. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal, da perseguição as religiões afro-brasileiras. **Sankofa**, [S. l.], ano 12, n. 22, maio 2019.

DUARTE, Eduardo de Assis. Faces do negro na literatura brasileira. **Literafro – Revista de Estudos sobre Literatura Afro-Brasileira**, Belo Horizonte, 2014.

DUARTE, Eduardo de Assis. O negro na literatura brasileira. **Navegações**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 146-153, jul./dez. 2013.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/scripta/article/view/4365>. Acesso em: 7 abr. 2025.

FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca. **Revista de História**, São Paulo, n. 162, p. 243-270, 2010. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i162p243-270>. Acesso em: 27 fev. 2025.

FERNANDES, Célia Regina Delácio. A literatura infantil e a construção da identidade negra. **Revista Práxis Educacional**, v. 13, n. 25, 2017.

FERREIRA, Ligia Fonseca. Luiz Gama autor, leitor, editor: revisitando as Primeiras Trovas Burlescas de 1859 e 1861. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 33, n. 96, p. 109-135, 2019.

FILENO, Angela. Brasileiros em Lagos: identidades no contexto da colonização britânica. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-SP, 22., 2014, Santos. **Anais eletrônicos** [...]. Santos: ANPUH-SP, 2014. Disponível em: http://www.encontro2014.sp.anpuh.org/resources/anais/29/1406774900_ARQUIVO_TextoCompleto-EncontroANPUH-AngelaFileno.pdf. Acesso em: 10 de nov. 2025.

FONTES, Marins. A escrita de mulheres negras: Carolina Maria de Jesus e o quarto de despejo. **Revista Estudos Feministas**, 2020.

GIL, Fernando C. O problema da figuração do escravo em uma narrativa de Joaquim Manuel de Macedo. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 52, n. 2, p. 192-199, abr./jun. 2017.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos**: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GOMES, Cláudia dos Santos. Cadernos Negros: escrita de combate ao racismo. **Anuário de Literatura**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 187-202, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/2175-7917.2020v25n2p187>. Acesso em: 3 jun. 2025

GOMES, Daiane. A representação da mulher negra em Um Defeito de Cor. **Revista de Literatura Brasileira**, 2019.

GONÇALVES, Fábio da Silva; OLIVEIRA, Daniel Coelho de. Entre o divino e o dinheiro: análise de serviços magísticos em um terreiro de Candomblé. **Interações**, Campo Grande, MS, v. 23, n. 1, p. 149-164, jan./mar. 2022.

GONTIJO, Juliana Santiago; GOMES, Renato Cordeiro. João do Rio e as representações do Rio de Janeiro: o artista, o repórter e o artifício – modernidade periférica e representações do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011. Relatório de Iniciação Científica. Disponível em: https://www.pucRio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2011/Relatorios/CSS/COM/COM-Juliana%20Santiago%20Gontijo.pdf. Acesso em: 05 dez. 2025.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: BERND, Zilá (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019. p. 27-54.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução de Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, mar. 2008.

GUIMARÃES, Thamires. A galeria dos feiticeiros: a construção de identidades e religiosidades pretas no Rio de Janeiro dos anos de 1890-1930. In: ENCONTRO INTERNACIONAL HISTÓRIA & PARCERIAS, 3., 2021. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: ANPUH-RJ, 2021.

GUIMARÃES, Valéria dos Santos. Entrevista com Roger Chartier: Representações das práticas, práticas da representação. **História**, São Paulo, v. 40, 2021.

HORTA, José da Silva. Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações. In: **Colóquio Construção e Ensino da História de África**: Actas das Sessões realizadas na Fundação Calouste Gulbenkian nos dias 7, 8 e 9 de Junho de 1994. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. p. 189-200.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, período colonial. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

IANNI, Octavio. Dialética das relações raciais. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 21-30, 2004.

ISAIA, Artur Cesar. João do Rio: transe e patologia na capital federal da Belle Époque. In: SANTOS, Nádia Maria Weber; LIMA, Zilda Maria Menezes (orgs.). **Saúde e Doenças no Brasil**: perspectivas entre a História e a Literatura. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 83-98.

ISAIA, Artur Cesar. Transe mediúnico e norma médica na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro da primeira metade do século XX: o olhar de Xavier de Oliveira. **Revista Esboços**, Florianópolis, v. 17, n. 23, p. 31-50, 2010.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda: a exegese da magia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 5, n. 14, 2012.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

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

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre a colonialidade do ser**: contribuições para o desenvolvimento de um conceito. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MARCUSI, Alexandre Almeida. Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 1-22, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/T9vLqG5N8f9X4zR7fXp6v7m/>. Acesso em: 11 jul. 2025.

MARIN, Louis. **Le portrait du roi**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.

MARIN, Louis. **Opacité de la peinture**. Essais sur la représentation au Quattrocento. Paris: Usher, 1989.

MARINS, Paulo César Garcez. Habitação e vizinhança: limites da privacidade no cortiço e na casa de aluguel. In: SEVCENKO, Nicolau (Org.). **História da Vida Privada no Brasil 3**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MENDES, Neilson Silva. Monteiro Lobato, racismo e literatura: narrativas de um eugenista. **Revista Espaço Livre**, Goiânia, v. 14, n. 28, jul./dez. 2019.

MÉRIAN, Jean-Yves. O negro na literatura brasileira *versus* uma literatura afro-brasileira: mito e literatura. **Navegações**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 50-60, mar. 2008.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/vX6z7jYp7v8t8L9N7vXv6vB/>. Acesso em: 1 abr. 2025.

MIRANDA, Fernanda R. **Silêncios prescritos: estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)**. Rio de Janeiro: Malê, 2019.

MORAES, Carla R. A. A crônica jornalística brasileira em João do Rio. **Rua**, Campinas, v. 28, n. 1, p. 283-294, 2022.

MORAES, Juliana Kujawski Leite de. Simbologia do corpo no ritual do candomblé. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP**, São Paulo, n. 29-30, p. 141–156, 2008/2009/2010.

MOTT, Luiz R. B. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988.

MOTT, Luiz R. B. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando A. (Org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 1.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, São Paulo, v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993.

NOGUEIRA, André Luís Lima. Dos tambores, cânticos, ervas... Calundus como prática terapêutica nas Minas setecentistas. In: PIMENTA, Tânia Salgado; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil**. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2016. p. 15-35.

NOGUEIRA, Farlen de Jesus. **“O papa da umbanda omolocô”**: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 – 1979). 2020. 170f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

NOVAES, Aline da Silva. O discurso de João do Rio: poder no jornalismo durante a modernização. **Contemporânea**, [S. l.], n. 12, p. 51-61, 2009.

O'DONNELL, Julia. De olho na rua. In: RIO, João do. **A alma encantadora das ruas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

OLIVEIRA, Cícero. Chartier e Foucault: poder, cultura e representação. **Poliética**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 68-87, 2018.

OLIVEIRA, Eduardo David de. A epistemologia da ancestralidade. **Entrelugares – Revista de Sociopoética e abordagens afins**, Fortaleza, n. 2, p. 1-13, jul./dez. 2009

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1988.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual jeje na Bahia. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

PEPÉ, Suzane Pinho. Feitiçaria: terminologia e apropriações. **Sankofa**, São Paulo, n. 3, jun. 2009.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Imaginário da cidade**: visões literárias do urbano (Paris, Rio de Janeiro e Porto Alegre). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Negros feitiços. In: MONTEIRO, Paula (Org.). **Orixás e espíritos**: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea. Uberlândia: EDUFU, 2006.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Uma outra cidade**: o mundo dos excluídos no final do século XIX. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

PIANTA, Carlo Machado. Pai-Raiol e tia Balbina: negros e feiticeiros. **Terra Roxa e Outras Terras**, Londrina, v. 17-B, dez. 2009.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. Dentro do quarto. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo,

reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, n. 31, p. 64-83, set./nov. 1996.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, 1990. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84787>. Acesso em: 18 out. 2025.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, set./dez. 2004.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 161-194, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005a. p. 107-130.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005b.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1946.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. Sacerdotes, devotos e clientes no candomblé da Bahia oitocentista. In: ISAIA, Artur César (org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 57-94.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Negros islâmicos no Brasil escravocrata. **Revista USP**, São Paulo, n. 91, p. 139-152, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26005>. Acesso em: 25 ago. 2025.

RODRIGUES, João Carlos. **João do Rio: vida, paixão e obra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2011.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Prefácio e notas de Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em: <http://www.centroedelstein.org.br>. Acesso em: 19 dez. 2025.

ROSA, Carolina Schenatto da; SILVA, Gilberto Ferreira da. Carolina Maria de Jesus e o pensamento liminar na literatura brasileira. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 2, 2020.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SAMPAIO, Dilane Soares; LAGES, Sônia Regina; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Religiões afro-brasileiras**. Petrópolis: Vozes, 2025.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura**: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

SANTIAGO, Ana Rita. Literaturas de autoria negra: um canto de resistência à afrodescendência. **Verbo de Minas**, Juiz de Fora, v. 21, n. 37, p. 212-230, jan./jun. 2020.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SANTOS, Lucinéia Alves dos. **A naturalização do racismo nos romances de José Lins do Rego**: uma análise crítico-interpretativa das obras Menino de Engenho, Doidinho e Banguê. 2022. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, 2022.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Retrato em branco e negro**: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**: tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SERAFIM, Vanda Fortuna. João do Rio e a representação das crenças religiosas na obra *As Religiões no Rio* (Rio de Janeiro- Primeira República). **Revista CESLA**, Varsóvia, n. 18, p. 143-179, 2015.

SILVA, Ana Maria Vieira. Um defeito de cor: escritas da memória, marcas da história. In: SILIAFRO, 1., 2012, Uberlândia. **Anais [...]**. Uberlândia: EDUFU, 2012. v. 1, n. 1, p. 31.

SILVA, Alberto da Costa e. Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 285-294, 2004.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um Rio Chamado Atlântico**: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

SILVA, Caio Sergio de Moraes Santos e. **A cidade do Feitiço**: feiticeros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira República 1890 a 1910. 2017. 163 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

SILVA, Jonatan Gomes dos Santos e. Escrivência de Carolina Maria de Jesus: tempo, experiência e memória através de uma poética de resíduos. In: ENCONTRO INTERNACIONAL HISTÓRIA & PARCERIAS, 2.; SEMINÁRIO FLUMINENSE DE PÓS-GRADUANDOS EM HISTÓRIA, 6.; JORNADA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS E DA SAÚDE, 5., 2019, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: ANPUH-Rio, 2019.

SILVA, Joyce Aiane Bezerra; SOUSA, Kaiser Jackson Pereira de. **Hipersexualização da mulher negra**: uma construção histórica de violência e exploração naturalizada no Brasil. In: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO (CONEDU), 2023.

SILVA, Leonardo Pereira da. **Entre a cruz e a encruzilhada**: a trajetória do curandeiro Ricardo Carlos. 2022. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Valdélino Santos. Religiosidade, feitiçaria e poder na África e no Brasil. **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 20, n. 35, p. 201-215, jan./jun. 2011.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. João do Rio, repórter da pobreza na cidade. **Em Questão**, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 81-93, jan./jun. 2004. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EmQuestao/article/view/84>. Acesso em: 14 jul. 2025.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

SOBRINHO, José Sant'anna. **Terreiros Egúngún**: um culto ancestral afro-brasileiro. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2015.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 2002.

SODRÉ, Muniz; LIMA, Luís Filipe de. **Um vento sagrado**: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

SOIHET, Rachel. Um debate sobre manifestações culturais populares no Brasil: dos primeiros anos da República aos anos 1930. **Trajeto**: Revista de História do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFC, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 11-36, 2001.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Rafael Pereira de. "**Batuque na cozinha, Sinhá num quer!**": repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890). 2010. 145 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

SWEET, James H. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Tradução de João Reis Nunes. Lisboa: Edições 70, 2007.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIANA, Ana Carolina; SANTOS, Cristiane; EZECHIELLO, Rafaela. A hipersexualização da mulher negra. **Materializando Conhecimentos**: Revista Eletrônica, [S. l.], v. 9, out. 2019. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/matcon/article/view/4028>. Acesso em: 5 fev. 2025.

VIEIRA, Martha Victor. As Vítimas-Algozes (1869): ressentimentos da casa-grande e retórica antiescravista. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO, 16., 2014, Rio de Janeiro. **Anais [...]** Rio de Janeiro: ANPUH-RIO, 2014. Disponível em: http://www.encontro2014.rj.anpuh.org.br/resources/anais/28/1400262145_ARQUIVO_AnpuhRJ.pdf. Acesso em: 22 mar. 2025.

WALCZUK, Magdalena. Cadernos Negros – vozes afro-brasileiras às margens da literatura. **Studia Iberystyczne**, Cracóvia, n. 13, p. 231-246, 2014. DOI: <https://doi.org/10.12797/SI.13.2014.13.19>. Acesso em: 18 out. 2025.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma liberdade possível. In: SEVCENKO, Nicolau (Org.). **História da vida privada no Brasil**: República: da belle époque à era do rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 3.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Ritos de magia e sobrevivência**: sociabilidade e práticas mágicas-religiosas no Brasil (1890/1940). 1997. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 7-72.

Fontes consultadas:

Livros

GAMA, Luiz. **Trovas Burlescas**. São Paulo: Edições Cultura, 1944.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014a.

JESUS, Carolina Maria de. **Diário de Bitita**. São Paulo: SESI-SP, 2014b.

LOBATO, Monteiro. **Histórias de Tia Nastácia**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

MACEDO, Joaquim Manuel de. **As vítimas-algozes**: quadros da escravidão. Rio de Janeiro: Typographia Americana, 1869. 2 v.

REGO, José Lins do. **Menino de engenho**. 80. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013. [Publicado originalmente em 1904].

Periódicos e Imprensa Histórica (Biblioteca Nacional/ Hemeroteca Digital)

BILAC, Olavo. A festa da Penha. **Revista Kosmos**, Rio de Janeiro, out. 1906.

CRENÇAS religiosas e africanas. **Província de São Paulo**, São Paulo, mar. 1875.

OS FEITICEIROS da corte. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, n. 53, p. 1, 2 out. 1870.

Legislação e Documentos Oficiais

BRASIL. [Código Penal (1890)]. **Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890**. Promulga o Código Penal da República dos Estados Unidos do Brazil. Rio de Janeiro, 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 13 jan. 2025.

BRASIL. [Código Criminal (1830)]. **Lei de 16 de dezembro de 1830**. Manda observar o Código Criminal do Imperio do Brazil. Rio de Janeiro, 1830. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 21 abr. 2025.

BRASIL. **Decreto n. 119-A, de 7 de janeiro de 1890**. Proclama a liberdade de culto e estabelece a separação entre a Igreja e o Estado. Rio de Janeiro, 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm. Acesso em: 25 abr. 2025.